BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 23

VERBUM DEI

Por B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. C. FULLER y R. RUSSELL
con la colaboración de 39 especialistas

I

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1956

B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. C. FULLER Y R. RUSSELL

VERBUM DEI

COMENTARIO A LA SAGRADA ESCRITURA

TOMO PRIMERO

INTRODUCCIÓN GENERAL

ANTIGUO TESTAMENTO: GÉNESIS A PARALIPÓMENOS

Prefacio de
SU EMCIA. REVMA. BERNARD GRIFFIN
Cardenal Arzobispo de Westminster

Proemio de
SU EXCIA. REVMA. GREGORIO MODREGO
Arzobispo-Obispo de Barcelona

דְּבַר־אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם

Verbum Domini nostri manet in aeternum (Is 40, 8)

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1956

Traducción y adaptación española autorizada de *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, 1.ª edición, publicada en 1953 por Thomas Nelson & Sons, Ltd., de Edimburgo

Nihil obstat

FR. ALBERTUS COLUNGA, O. P.

Magister Theologiæ

FR. EMMANUEL DE TUYA, O. P.

Lector Theologiæ et Prolyta in S. S.

Imprimi potest

FR. ANICETUS FERNÁNDEZ, O. P.

Prior Provincialis

Matriti, 12 decembris 1953

Imprimatur

FR. FRANCISCUS, O. P.

Episcopus Salmanticensis

Salmanticæ, 21 decembris 1953

ES PROPIEDAD

Printed in Spain

COMITÉ DE REDACCIÓN

DOM BERNARD ORCHARD M. A. (Cantab.)
Redactor Jefe y Redactor responsable del Nuevo Testamento

RDO. P. EDMUND F. SUTCLIFFE S. I., M. A. (Oxford), L. S. S.
Redactor responsable del Antiguo Testamento

RDO. REGINALD C. FULLER D. D., L. S. S.
Secretario de la *Catholic Biblical Association*

DOM RALPH RUSSELL D. D., M. A. (Oxford)
Secretario honorario y Tesorero

TRADUCTORES Y ADAPTADORES

RDO. P. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.
Profesor de Exégesis en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Facultad Teológica de San Esteban

RDO. P. SALUSTIANO REYERO, O. P.
Profesor de Exégesis en el Estudio General de los PP. Dominicos de Ávila

RDO. P. JOSÉ SALGUERO, O. P.
Profesor de Exégesis en el Estudio General de los PP. Dominicos de Granada

RDO. P. ACACIO FERNÁNDEZ CASQUERO, O. P.
Profesor en el Estudio General de Hawkesyard, Rugeley, Inglaterra

COLABORADORES

BARTON, Muy Rdo. Msr. J. M. T., D. D., L. S. S., F. S. A., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica; Exprofesor de Sagrada Escritura, St. Edmund's College, Ware; Presidente (1952) de la Sociedad para el Estudio del Antiguo Testamento.

BÉVENOT, Rdo. M., S. I., M. A., Profesor de Teología Fundamental en Heythrop College, Oxford.

BIRD, Muy Rdo. Msr. T. E., D. D., Ph. D., Exprofesor de Sagrada Escritura, Oscott College.

BULLOUGH, Rdo. S., O. P., M. A., S. T. L., Maestro en Sagrada Escritura, Blackfriars School, Laxton.

BUTLER, Muy Rdo. Dom B. Christopher, O. S. B., M. A., Abad de Downside.

CORBISHLEY, Rdo T., S. I., M. A., Prefecto de Campion Hall, Oxford.

CREHAN, Rdo. Joseph H., S. I., M. A, Profesor de Teología Fundamental, Heythrop College, Oxford.

DESSAIN, Rdo. C. Stephen, M. A.

DE VINE, Rdo. Charles F., C. SS. R., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura y Hebreo en el Seminario de San Alfonso, Woodstock, Ontario, Canadá.

DYSON, Rdo. R. A., S. I., S. T. D., L. S. S., Profesor de Exégesis del Antiguo Testamento en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma.

FOSTER, Rdo. R. J., S. T. L., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura, Oscott College.

FULLER, Rdo. R. C., D. D., L. S. S., Exprofesor de Sagrada Escritura, St. Edmund's College, Ware; Director de la revista *Scripture*.

GINNS, Rdo. R., O. P., S. T. M., L. S. S., Exprofesor de Sagrada Escritura, Lector de Prima en el Estudio General de Hawkesyard.

GRAF, Rdo. Dom E., Exlector de Sagrada Escritura, St. Mary's Abbey, Buckfast.

GRAHAM, Muy Rdo. Dom A., S. T. L., Exprofesor de Teología Dogmática, Ampleforth Abbey.

GUTWENGER, Rdo. E., S. I., D. D., Ph. D., Profesor en Innsbruck, Austria; Exprofesor de Teología Fundamental en Heythrop College.

HODOUS, Rdo. E. J., S. I., M. A., S. T. L., L. S. S., Profesor de Nuevo Testamento, West Baden College, Indiana, EE. UU.

JONES, Rdo. A., S. T. L., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura y Hebreo, Upholland College, Wigan.

KEARNS, Rdo. C. J., O. P., D. S. S., Profesor de Sagrada Escritura, St. Mary's, Tallaght, College, Dublin.

LATTEY, Rdo. C., S. I., M. A., Exprofesor de Sagrada Escritura, Heythrop College; Presi-

Colaboradores

LEAHY, Rdo. D. J., D. D., Ph. D., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura St. . ohn's Seminary, Wonersh.

LEAHY, Rdo. M., S. T. L., L. S. S., Profesor de Antiguo Testamento, St. Patrick's College Maynooth.

LEONARD, Rdo. W., D. D., Ph. D., D. S. S., Exprofesor de Sagrada Escritura en el St. Patrick's Seminary, Manly, Sydney, N. S. W., Australia.

McKAY, Rdo. Huhg, O. F. M., D. D., Profesor de Sagrada Escritura y Hebreo en la Provincia Franciscana Inglesa.

McKENZIE, Rdo. John L., S. I., M. A., S. T. D., Profesor de Exégesis del Antiguo Testamento y Hebreo, West Baden College, Indiana, EE. UU.

MACKENZIE, Rdo. R. A. F., S. I., M. A., S. T. L., L. S. S., Profesor de Exégesis del Antiguo Testamento, Seminario de Jesuítas, Toronto, Canadá.

MARTINDALE, Rdo. C. C., S. I., M. A.

†MESSENGER, Rdo. E. C., Ph. D., Exprofesor de Filosofía, St. Edmund's College, Ware.

MORRIS, Rdo. P. J., D. D., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura en el St. Joseph's College, Mill Hill.

O'FLYNN, Rdo. John A., L. S. S., Profesor de Nuevo Testamento, St. Patrick's College, Maynooth; Lector de Teología Bíblica, University College, Dublín.

O'HERLIHY, Rdo. D. J., Ph. D., D. D., L. S.S., Vicerrector del Colegio Irlandés, Roma; Exprofesor de Sagrada Escritura, All Hallows College, Dublín.

ORCHARD, Rdo. Dom Bernard, M. A., Exlector de Sagrada Escritura, Downside Abbey.

†POPE, Rdo. H., O P., S. T. M., D. S. S., Exprofesor de Sagrada Escritura en la Provincia Dominicana Inglesa.

POWER, Rdo. E., S. I., Doct. Ling. Or., Profesor de Sagrada Escritura en Milltown Park, Dublín; Exprofesor de Arqueología y Geografía Bíblicas, de Árabe y Sirio en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma.

REES, Rdo. W., M. A., B. Litt.

RUSSELL, Rdo. Dom R., M. A., D. D., Profesor de Teología Dogmática, Downside Abbey.

RYAN, Rdo., C., D. D., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura, St. Patrick's College, Thurles.

SAYDON, Muy Rdo. Msr. P. P., D. D., L. S. S., Profesor de Sagrada Escritura en la Real Universidad La Valletta, Malta.

SHEARER, Rdo. S., C. P., Exlector de Sagrada Escritura, St. Anne's Retreat Sutton, St. Helens.

SMYTH, Rdo. K., S. I., M. A., Ph. D., Profesor de Teología Fundamental, Milltown Park, Dublín.

SUTCLIFFE, Rdo. E. F., S. I., M. A., L. S. S., Profesor de Exégesis del Antiguo Testamento y Hebreo, Heythrop College, Oxford.

THEISSEN, Rdo. A., D. D., Exprofesor de Sagrada Escritura, Ushaw College, Durham; Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario, Colonia, Alemania.

WILLMERING, Rdo. H., S. I., M. A., L. S. S., Profesor de Nuevo Testamento, St. Mary's College, St. Mary's Kansas, EE. UU.

PRÓLOGOS

PREFACIO

Cuando, a raíz de mi nombramiento como arzobispo de Westminster, a fines del año 1943, llegó a mis oídos la noticia de que algunos miembros de la *Catholic Biblical Association* se proponían preparar en un volumen un *Comentario a la Sagrada Escritura*, sin vacilar di mi aprobación y bendición a tan ambicioso proyecto. Me daba plena cuenta de la necesidad de una obra de tal carácter y confiaba en que los que se habían impuesto la tarea recibirían un gran estímulo de las palabras que S. S. Pío XII había escrito precisamente aquel año en su Encíclica *Divino afflante Spiritu*. En ella, después de describir los progresos realizados en el estudio de la Biblia, Su Santidad se expresaba en estos términos: «Por eso, ahora que la crítica textual ha adquirido tan alto nivel de perfección, los sabios escrituristas tienen el honroso, si bien no siempre fácil, deber de poner todo su esfuerzo en procurar que, tan pronto como sea posible y oportuno, los católicos se hallen en situación de preparar ediciones de los libros sagrados y reeditar las versiones antiguas de forma que no desmerezcan de lo alcanzado por la crítica; donde, por consiguiente, se combine la observancia escrupulosa de todas las normas de la crítica con el más profundo respeto del texto sagrado.»

El Comité de Redacción ha trabajado arduamente durante nueve años en la elaboración del presente *Comentario*. Los que lo constituyen se dieron clara cuenta de que sus esfuerzos no se ordenaban a una obra «popular», pero todos los lectores serios de la Biblia sabrán apreciar su inmenso valor. Cada día aumenta el número de los lectores de las Sagradas Escrituras, debido a las nuevas traducciones y a la mejor presentación de los textos, fruto éste del esmero de los editores; por eso se impone la necesidad de un guía en estas cuestiones bíblicas, con lo que resulta sumamente oportuna la aparición de esta obra.

En su Encíclica, el Santo Padre se refería particularmente a la grave obligación que incumbe a los fieles de utilizar las Escrituras y de recurrir al saber calificado de aquellos que se han impuesto la ardua tarea de interpretar los Escritos Santos: «Dios no entregó los Libros Sagrados a los hombres para satisfacer su curiosidad o para darles tema de investigación o estudio; estos divinos oráculos, como dice el Apóstol, les fueron otorgados para que pudieran "instruirse en orden a la salvación por la fe que reside en Jesucristo" y "para que el hombre de Dios esté perfectamente pertrechado para toda obra buena".»

No faltan sabios escrituristas católicos y el Comité ha tenido la suerte de encontrar un amplio campo donde escoger sus colaborado-

res. De hecho, proceden de todo el mundo anglosajón, tanto del clero secular como del regular. Esperamos que por muchos años los católicos de habla inglesa podrán apreciar el valor de este *Comentario*. Damos gracias a la *Catholic Biblical Association*, y especialmente al Comité de Redacción, por lo realizado al servicio de tan digna causa. Su obra ha dado un fruto considerable, y creemos que al congratularnos por la aparición de este *Comentario*, hablamos en nombre de miles de personas que sin duda apreciarán su inmenso valor y su rango científico.

BERNARD, CARDENAL GRIFFIN
Arzobispo de Westminster

30 de abril de 1952

PROEMIO

Escribía San Gregorio Magno, recomendando en una carta a cierto seglar cristiano la lectura de la Biblia: «Estudia el corazón de Dios en las palabras de Dios, a fin de fomentar en ti con más ardor el deseo de los bienes eternos»: *Disce cor Dei in verbis Dei, ut ardentius ad aeterna suspires* (Carta 4, 31, a Teodoro médico; PL 77, 706 A). Si la sed de Infinito es el sentimiento más hondamente enraizado en la misma entraña de la psicología humana, todo aquello que contribuya a saciar esta sed tiene un valor objetivo superior a cualquier otra satisfacción contingente de la vida temporal. Y en el índice más alto de la escala de valores habrá que poner y estimar como tal aquello que más nos acerque al Infinito-Dios: la participación de su vida, de la que es condición preliminar y camino regio el conocimiento de su verdad. Dios mismo condescendió a darnos la verdad eterna incorporada a sus propias palabras, de las que son tesoro plenísimo la Sagrada Escritura a un tiempo con la tradición, depositadas ambas en manos de la Iglesia de Jesucristo, custodio, defensora e intérprete infalible de las mismas. Como San Gregorio, cumplimos uno de los primeros deberes pastorales al recomendar a todos los contemporáneos, peregrinos de la eternidad, la asimilación vital del pensamiento de Dios a través de las Sagradas Escrituras, en la atmósfera serena del magisterio eclesiástico. Cuanto más sienta el hombre, así formado, la sed de Infinito, más digno es de Dios y de sí mismo, y más cerca está de la felicidad.

Para los pueblos de civilización occidental y, especialmente, para los del mundo hispánico, la Biblia ha sido además un elevadísimo coeficiente de continuidad histórica en la línea de la cultura. Nuestro idioma le debe un sinnúmero de vocablos y matices; la literatura y el arte en general sus mejores temas en proporción avasalladora; el sentido popular de la vida y su cristalización en aforismos, proverbios y decires respiran «sabiduría» bíblica; en las mismas estructuras conceptuales de las instituciones jurídicas, sociales y aun políticas de la auténtica historia patria encontraríamos significativos reflejos. La «piedad católica», esa vivencia que ha impregnado sutilmente las mejores actuaciones de la vida individual, familiar y social de nuestros pueblos durante siglos, enraizó sus principios en la austeridad del Evangelio, del que ha vivido siempre, aunque no fuera más —en algunos lugares y en épocas de decadencia— que por inercia. Para superar la crisis, no ya solamente religiosa sino también humana, de nuestro momento histórico, y para impedir la aclimatación de cualquier cultura incompatible con lo esencial de nuestro ser colectivo tal como la Providencia ha querido definirlo, sería también de un valor inmenso la revitalización de todas las instituciones —literatura, arte, sentido popular y social; en una pala-

bra, la atmósfera misma de la cultura —, a base de un mejor conocimiento del Libro que, por serlo de Dios, de Cristo y de la Iglesia, lo es también del género humano redimido.

Ese cabal conocimiento de la Biblia no es hoy día cómodo ni fácil. El cultivo de muchas disciplinas científicas relacionadas con ella: filología, crítica textual y literaria, arqueología, geografía, historia comparada, etc., añadido a la profundidad intrínseca del contenido doctrinal, han situado alrededor de las Sagradas Escrituras un cerco de problemas y dificultades que, a primera vista, pudiera desanimar a muchos. Mantengamos serenamente el criterio cristiano de que el vehículo *normal* de la asimilación de la Biblia por el pueblo es el magisterio vivo y personal de la Iglesia en sus ministros autorizados. Este criterio, que deriva de la misma esencia histórica y teológica de la Sagrada Escritura, resuelve en su raíz la mayor parte de posibles inconvenientes. Pero aun así, son utilísimos para todos, además de necesarios para los maestros, aquellos libros auxiliares que, en forma sintética, precisa, ortodoxa y clara, facilitan la consulta eficaz o la ilustrada lectura acerca de los problemas marginales del texto sagrado y, sobre todo, acerca de su verdadera interpretación.

Tales libros se van multiplicando generosamente estos últimos años. La Asociación Bíblica de los católicos de Inglaterra, en un alarde de organización digno de sincero elogio y de ser imitado, publicó, en un volumen de dos millones de palabras, convergencia de la colaboración de cuarenta y tres especialistas durante nueve años, una síntesis austeramente concisa de la situación concreta actual de los conocimientos relacionados así con el texto sagrado como con todas las materias directa o indirectamente introductorias al mismo.

La Editorial Herder, que con tanto celo y técnica se afana por enriquecer el fondo bibliográfico católico en lengua española, presenta, en traducción adaptada, la primera edición de dicha obra inglesa —*A Catholic Commentary on Holy Scripture*— bajo el sugestivo epígrafe *Verbum Dei*. Felicitamos a dicha casa, agradecemos su esfuerzo y le auguramos un éxito más en su fecundo historial. Esperamos que el amplio círculo de lectores a quienes interesa la obra encuentren en ella un instrumento eficaz de percepción más iluminada y directa de la palabra de Dios, de tal forma que la obra sea en realidad no un término de ambientación cultural bíblica de nuestro pueblo, sino un punto de partida; que tenga carácter de siembra más que de cosecha. Y que sea, para el mundo de habla española, un nuevo aliciente a orientar la sed de Infinito hacia la única fuente que puede saciarla: el corazón de Dios, transparente en sus palabras.

+ Gregorio, Arzobispo-Obpo de Barcelona

30 de noviembre de 1955

PRÓLOGO DE LA EDICIÓN ORIGINAL

Este *Comentario a la Sagrada Escritura* es el resultado del trabajo de nueve años de un grupo de especialistas convencidos de que la ciencia bíblica debe formar parte integrante del cristianismo tradicional para que pueda transmitir un mensaje espiritual y producir fruto en la sociedad moderna. Su esfuerzo se ha orientado a resumir los resultados de la exégesis bíblica internacional durante los últimos cincuenta años, y a ponerlos al alcance no sólo de los católicos, sino de todos aquellos que respetan y desean enterarse de la doctrina de la Iglesia acerca de la Escritura y el modo cómo sus miembros la interpretan.

Por eso el presente *Comentario* viene a llenar un vacío en la literatura teológica inglesa, al proporcionar una revisión crítica de los actuales conocimientos bíblicos hecha desde el punto de vista de todos aquellos, católicos y no católicos, que aceptan enteramente la doctrina de la inspiración bíblica. Los que niegan en mayor o menor grado la veracidad objetiva y la inspiración divina de la Biblia han tenido amplias oportunidades de exponer sus opiniones. Es de desear, teniendo en cuenta los recientes avances en la ciencia bíblica, que se conozca y se aprecie de un modo más amplio, para cada cuestión debatida, el punto de vista de la Iglesia que nos ha dado la Biblia y la considera como su bien propio. Nos atrevemos a esperar que este *Comentario* contribuya a restablecer la Biblia en su verdadero puesto en la cultura y religiosidad de las naciones de habla inglesa.

El proyecto de componer un *Comentario* sobre la Sagrada Escritura en un solo volumen fué presentado por primera vez en la asamblea de la *Catholic Biblical Association* que tuvo lugar en Cambridge el año 1942. Más tarde, en diciembre de 1943, un reducido grupo discutió en detalle el proyecto y decidió aceptar la responsabilidad de constituirse en Comité de Redacción. El entonces arzobispo y hoy cardenal Griffin dió su plena aprobación. Por una feliz coincidencia, el plan se iba ya concretando, cuando S. S. Pío XII publicó (el día 30 de septiembre de 1943) su Encíclica *Divino afflante Spiritu*, en la que exhortaba a empresas de esta índole. El Comité logró la colaboración de los especialistas católicos de Gran Bretaña, Australia, Canadá, Irlanda, Malta y Estados Unidos, así como la de dos más procedentes de Austria y Alemania.

La obra se basa en la plena aceptación de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras y de la enseñanza y disciplina de la Iglesia católica como institución divina que tiene su origen en Cristo mismo; y en los datos firmemente establecidos por la investigación moderna, con la convicción de que no puede haber colisión entre la palabra de

Dios y la verdad científica. Creemos que la ortodoxia y la libertad de espíritu pueden y deben ir de la mano para crear una síntesis satisfactoria. Debemos añadir que nuestro intento de apreciación del estado actual de la ciencia bíblica desde el punto de vista católico no tiene ningún carácter oficial; la doctrina oficial de la Iglesia acerca de las Sagradas Escrituras se hallará en los decretos de los Concilios y en las declaraciones hechas de vez en cuando por la Santa Sede. Existe un punto de vista «oficial» sólo para un reducidísimo número de textos bíblicos, y hay un ancho espacio donde son posibles diversas interpretaciones dentro de los límites de la ortodoxia.

Creemos que de la lectura sin prejuicios de la presente obra se deducirá cuán amplios son estos límites, y con cuánta eficacia la fe y la ciencia pueden combinarse en la resolución de los problemas que surjan. No pretendemos haber resuelto en ella todos los problemas bíblicos, o haberles dado una explicación correcta, pero sí creemos que en principio es adecuado el modo como los abordamos. No debe olvidarse que todos los especialistas se acercan a la Biblia con determinados prejuicios. Algunos de éstos son peligrosos, tanto más cuanto menos se los reconoce. Por ejemplo, los críticos que se niegan a admitir la posibilidad del milagro alteran automáticamente la interpretación de los textos, con lo cual no pueden dar razón de todos los hechos. En la medida que mantengan semejantes prejuicios no puede esperarse que asientan a las conclusiones de nuestro *Comentario*. Nuestra obra será para ellos tan poco satisfactoria como las de ellos lo son para nosotros. No obstante, nosotros, que interpretamos la Biblia como hijos de la Iglesia, depositaria de la voz viviente de Cristo, hemos tratado de asegurarnos que nuestra obra esté completamente de acuerdo con la investigación científica y la recta manera de pensar. Se ha dicho muy bien que si el cristianismo es verdadero, la exégesis ortodoxa goza de todas las ventajas.

Los colaboradores han expuesto libremente sus opiniones bajo su propia responsabilidad. No obstante, el Comité ha hecho ocasionalmente algunas correcciones en cuestiones de hecho, y se ha permitido a menudo sugestiones y comentarios que casi siempre han sido aceptados por el colaborador. Los asertos que con carácter independiente y personal hayan formulado los redactores van señalados con sus iniciales. Donde es posible más de una interpretación importante y aceptable de un texto, ya las propongan católicos o no católicos, se presentan los distintos puntos de vista, aunque el objeto y carácter de este *Comentario*, así como las exigencias de espacio, no nos permiten la exposición extensa de algunas de las opiniones más recientes sobre crítica del Antiguo o del Nuevo Testamento. La discusión de las principales opiniones heterodoxas ha sido relegada generalmente a los artículos introductorios. Naturalmente, las preferencias de cada colaborador difieren sobre puntos particulares de exégesis y sobre cuestiones como la cronología, la interpretación de algunos libros del Antiguo Testamento, la autenticidad del Pentateuco, el problema sinóptico y la escatología. Las opiniones no aceptadas por el colaborador se consignan con el respeto exigido por el Santo Padre en la *Divino afflante Spiritu*.

Llamamos la atención sobre los siguientes puntos: *

1 El objeto principal de este *Comentario* es presentar al lector el verdadero sentido, el alcance doctrinal y, en lo posible, el valor espiritual y la maravillosa belleza del Verbo divino.

2 Se ha tomado como base la versión Douay de la Biblia, por ser la de más amplia difusión entre los católicos [ingleses]. No obstante, cada colaborador la ha verificado acudiendo al texto original, y se han anotado todas las variantes de importancia. El presente *Comentario* presupone que el lector tiene un ejemplar de esta versión, pero puede utilizarse con otras traducciones como la de Westminster o la de Knox, a las que se hace frecuente referencia.

3 Los comentarios a cada libro ponen particular cuidado en destacar debidamente el contenido doctrinal y espiritual. Siempre que es posible, el comentario está redactado de modo que proporcione réplica suficiente a las opiniones heterodoxas ordinarias.

4 Los artículos introductorios, aun manteniendo en lo posible la exposición directa de la doctrina católica, toman también en consideración las opiniones heterodoxas.

5 Se da una bibliografía selecta para cada libro y artículo. La mención de obras no católicas no significa que sean recomendadas al público católico en general, sino que un estudio científico debe tenerlas en cuenta.

6 En los mapas se utilizan plenamente la moderna *Palestine Survey* y las investigaciones de la Escuela Bíblica de los PP. Dominicos de Jerusalén.

7 Cada colaborador es responsable del cotejo de sus propias referencias.

El Comité de Redacción se halla en el deber de expresar su gratitud ante todo a Su Eminencia el cardenal Griffin por su protección y cálida ayuda, al Muy Rdo. abad R. S. Trafford y al Muy Rdo. P. Mangan, S. I., antiguo provincial de los PP. Jesuítas, por la ayuda y estímulo que hicieron posible la iniciación del proyecto; al abad de Downside, al prior de Ealing, a los rectores del Colegio Heythrop, y al presidente del Colegio de San Edmundo, de Ware, por su hospitalidad para con el Comité en muchas ocasiones; a Mr. Peter Morrison, director de Thomas Nelson and Sons, por su confianza en la empresa, y por su inagotable paciencia, comprensión y amistad, y al cuerpo técnico de su editorial; a Mr. B. C. Widdowson, por habernos suministrado el material para los mapas, y al Rdo. H. Richards por ayudarnos a completar la topografía; al Rdo. E. Power, S. I., por su consejo en cuestiones topográficas y su infatigable ayuda en todas las ocasiones; a Mr. Kenneth Thompson por su asidua labor en la compilación de los índices y por la valiosa asistencia proporcionada a los redactores en la preparación del texto para su publicación; a muchos amigos, cuyos nombres nos es imposible dar aquí, que nos han ayudado en diferentes ocasiones; y, ciertamente no en menor grado, a nuestros

* El lector hallará en las páginas XXIS las observaciones complementarias relativas a las normas adoptadas en la presente edición.

colaboradores, cuyos trabajos, causa muchas veces de grandes sacrificios, han fructificado en una obra común que esperamos resistirá la prueba del tiempo.

No podemos concluir sin encomendar a las oraciones de nuestros lectores a dos de nuestros colaboradores que no han podido ver el final de esta obra: el P. Hugh Pope, O. P., uno de los pioneros de la ciencia bíblica moderna en nuestro país, cuya colaboración ha sido ampliada y revisada por el P. Sebastian Bullough, O. P.; * y el Rdo. E. C. Messenger, Phil. D., que falleció el año pasado, después de prolongada enfermedad.

BERNARD ORCHARD, O. S. B.
EDMUND F. SUTCLIFFE, S. I.
R. C. FULLER, PBRO.
RALPH RUSSELL, O. S. B.

Monasterio de Ealing, W. 5,
30 de septiembre de 1952

* Cuyo artículo *The history of the Rheims-Douay version* ha sido sustituído en la presente edición por un artículo relativo a *La Biblia en España*.

NOTA DE LOS TRADUCTORES

No cabe duda de que en nuestra patria hay un verdadero renacimiento de los estudios bíblicos, como lo prueba la acogida que el público culto ha dado a las dos traducciones recientes de la Biblia, directas del texto original, y el auge que han alcanzado las Semanas Bíblicas anuales. No obstante, aún nos hallamos muy lejos de alcanzar el alto nivel de nuestro siglo de oro. Es necesario confesar que todavía no se han publicado comentarios amplios y rigurosamente científicos a los distintos libros de la Sagrada Escritura. Para colmar este gran vacío, Editorial Herder, tan benemérita en el campo de la cultura católica internacional, se ha lanzado, llena del mejor espíritu y afrontando no pequeños riesgos y dificultades, a una amplia empresa de divulgación bíblica, presentando a los lectores españoles este *Comentario* a toda la Biblia, que tanta aceptación ha conseguido en el mundo anglosajón. Esperamos que los católicos cultos de habla española corresponderán a este gran esfuerzo en la medida de su afán por comprender la palabra divina.

Se prescinde en este *Comentario* de la presentación del sagrado texto, que se supone ya en manos del lector, para no tener que dar mayor extensión y, por consiguiente, para no aumentar innecesariamente el precio de la obra. El comentario se desarrolla versículo a versículo con la numeración comúnmente aceptada. Se indica, además, la del texto hebreo siempre que ofrece notables diferencias. De esta manera, la obra puede servir para ilustrar el texto de cualquiera de las traducciones españolas más difundidas, lo mismo que para la compulsa de la Vulgata con éstas y con los textos originales. Para no alargar demasiado el volumen de la obra, hemos procurado restringir las notas adicionales a un mínimo. El capítulo dedicado a la historia de las versiones españolas de la Biblia sustituye otro análogo relativo a la Biblia católica en inglés, y es debido a la colaboración del Rdo. P. Florentino Pérez, O. S. B., a quien expresamos nuestro reconocimiento.

En lo tocante a la bibliografía, hemos procurado seguir la norma selectiva impuesta por el original inglés. De lo publicado en lengua castellana, hemos añadido únicamente lo que creemos más útil para nuestros lectores, y siempre que ello ha sido posible hemos consignado una referencia bibliográfica a las traducciones existentes en español. Los nombres de los autores no católicos suelen marcarse con un asterisco.

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahum
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

OTRAS OBRAS Y ESCRITOS

En todas las referencias a revistas se da el número del volumen, el año de su publicación y la página, en esta forma:

RB 48 (1939) 181-206, que significa *Revue Biblique*, volumen 48, publicado en 1939, páginas 181-206.

Las ediciones modernas de obras antiguas de más de un volumen se citan por el volumen y la columna (o página, si las columnas no están numeradas) del modo siguiente:

PL 35, 420, que significa MIGNE, *Patrologia Latina*, volumen 35, columna 420; DBV(S) 3 (1936) 318-524, que debe leerse: volumen 3 del Suplemento del *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, publicado en 1936, columnas 318-524.

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AER	American Eclesiastical Review
AJSLL	American Journal of Semitic Languages and Literature
AMB.	San Ambrosio
Ant.	*Antiquitates* (Josefo)
AOT	H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, Berlín y Leipzig 1926[2]
AQUIN.	Santo Tomás de Aquino

ASML Abbott-Smith, *Manual Lexicon of the Greek New Testament*
ASS Acta Sanctae Sedis
AtAb *Alttestamentliche Abhandlungen*
ATAT H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlín y Leipzig 1926[2]
ATH. San Atanasio.
AUG. San Agustín

BA Biblical Archaeologist
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BB Bonner Biblische Beiträge
BBSAJ Bulletin of the British School of Archaeology, Jerusalén
BDB Brown, Driver y Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1906
BEJC Bonsirven, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, 1946
BEP Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, 1948
BEREP Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne*, 1939
BFR. Blackfriars
BGDW Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlín 1937[3]
Bi Biblica
B.I. *De Bello Iudaico* (Josefo)
BJP Bonsirven, *Le Judaisme Palestinien*, 2 vols., 1935
BJRL Bulletin of the John Rylands Library
Bs Bibliotheca Sacra
BS Biblische Studien
BZ Biblische Zeitschrift

CAH *Cambridge Ancient History*
CAP Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, 2 vols., Oxford 1913
C. Ap. *Contra Apionem* (Josefo)
CB Corpus Berolinense (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897 ss
CBi Century Bible
CBQ Catholic Biblical Quarterly
CBSC Cambridge Bible for Schools and Colleges
CE Catholic Encyclopaedia
CHRYS. San Juan Crisóstomo
CIC Codex Iuris Canonici
CIS Corpus Inscriptionum Semiticarum
Civ. Catt. Civiltà Cattolica
CM Cornely-Merk, *Compendium Introductionis*
CNT *Commentary on the NT* (C.B.A. of America, 1942)
Coll. Brug. Collationes Brugenses
CR Clergy Review
CSAB *Catholic Student's Aids to the Bible*, ed. revisada 1926-37, por H. Pope, O. P.
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena
CSS Cursus Scripturae Sacrae, París 1890 ss
CS L Cambridge Summer School Lectures
CT La Ciencia Tomista
CYR. ALEX. San Cirilo de Alejandría

DAC *Dictionnaire d'Archéologie Chrét. et de Liturgie* (Cabrol), 1907 ss
DAFC *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*
DAS Encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943)
DbR Dublin Review
DBV *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux); (S) = Suplemento

DHPH Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*
Dict. Spir. *Dictionnaire de Spiritualité*
DR Downside Review
DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*
Dz Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo-Barcelona 1955. Hay edición española bajo el título de *El Magisterio de la Iglesia*, 1955 [30]

EB *Enchiridion Biblicum*
EBCB Cheyne y Blak, *Encyclopaedia Biblica*
EcR Ecclesiastical Review
EDERSHEIM Edersheim, *Jesus the Messiah*, 2 vols.
EE Estudios Eclesiásticos
EHAT *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*
ER Études Religieuses (París 1856 ss)
EREH Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1908-21
ERS Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, París 1903[2]
Est Bibl Estudios Bíblicos
ET Expository Times
ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses
EUS. HE Eusebio, *Historia Eclesiástica*
Exp. Expositor

FSAC W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940

GES. Gesenius, *Hebrew Dictionary*
GK Gesenius, *Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, ed. ingl. revisada por A. E. Cowley
GREG. San Gregorio Magno; también, Gregoriano
GT H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlín y Leipzig 1926[2]

HAT *Handkommentar zum Alten Testament*
HDB Hastings, *Dictionary of the Bible*
HDT Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, 1927
HE *Historia Ecclesiastica* (EUSEBIO)
H-G Höpfl-Gut, *Compendium Introductionis*, Roma
HIER. San Jerónimo
HJ Hibbert Journal
HOLZ. *Chron.* U. Holzmeister, S. I., *Chronologia Vitae Christi*, Roma 1933
HOLZ. *Hist.* U. Holzmeister, S. I., *Historia Aetatis Novi Testamenti*, Roma 1932
HPR American Homiletic and Pastoral Review
HRCS Hatch and Redpath, *Concordance to the Septuagint*, 1897-1906
HTR Harvard Theological Review

ICC International Critical Commentary
IER Irish Ecclesiastical Record
IGN. ANT. San Ignacio de Antioquía
IOS. *Ant.* Josefo, *Antiquitates*
IOS. *B.I.* Josefo, *De Bello Iudaico*
IOS. *c. Ap.* Josefo, *Contra Apionem*
ITQ Irish Theological Quarterly

JAOS Journal of the American Oriental Society
JBL Journal of Biblical Literature (Nueva York)
JE *Jewish Encyclopedia*
JER. San Jerónimo

JNES Journal of Near Eastern Studies
JPOS Journal of the Palestine Oriental Society
JRB Bulletin of the John Rylands Library
JRel Journal of Religion
JTS Journal of Theological Studie (Oxford)

KAT *Kommentar zum Alten Testament*
KHK *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament*
KIB Keilinscriftliche Bibliothek
KNAB. J. Knabenbauer, S. I.
KNT Knox, *New Testament in English*, 1945
KTW G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, (1932 ss)

LAGR. M.-J. Lagrange, O. P.
LEBR. J. Lebreton, S. I., *Les Origines du Dogme de la Trinité*, 1910
LEJC Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, París 1938
LERS Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, París 1903[2]
LOT Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edimburgo 1929[9]
LTK Buchberger-Hofmann, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia, 1930-38

MCC Encíclica, *Mystici Corporis Christi* (1943)
MGC Moulton y Geden, *Concordance to Greet NT*
MMV Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, 1930
Mn The Month

NC Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia*, 1953[5]
NP *Novum Psalterium* (Pontificio Instituto Biblico, Roma)
NRT Nouvelle Revue Théologique (Tournai)
NtAb *Neutestamentliche Abhandlungen*

ODT J. Lebreton, S. I., *Les Origines du Dogme de la Trinité*, 1910
OLF Oxford Library of the Fathers
ORIG. Orígenes

PCB Peake, *Commentary on the Bible*
PD Encíclica, *Providentissimus Deus* (1893)
PEF Palestine Exploration Fund Quarterly Statement (1855-1937)
PEQ Palestine Exploration Quarterly (1937 ss)
PG Migne, *Patrologia Graeca*
PJB Palästina-Jahrbuch
PL Migne, *Patrologia Latina*
PW Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 ss

RA Revue Apologétique
RB Revue Biblique
RBn Revue Bénédictine (Maredsous)
RCF Revue du Clergé français
RHE Revue d'Histoire Ecclésiastique (Lovaina)
RHPR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSR Recherches de Science Religieuse
RSRS Robertson Smith, *Religion of the Semites*

RT Revue Thomiste
SB Strack y Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 1922-8
SC Studia Catholica (Universidad de Nimega)
SCSS Steinmueller, *A Companion to Scripture Study*, 3 vols., Nueva York, 1941-3
Sefr. Sefarad
SEN. Séneca
SHG G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*
SP Encíclica, *Spiritus Paraclitus* (1920)
SPIB Scripta Pontificii Instituti Biblici
SSCC Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus
ST *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino
Std Studies
StKr *Theologische Studien und Kritiken*

TERT. Tertuliano
TG *Theologie und Glaube*
Th Rs (NF) Theologische Rundschau (Neue Folge)
TLZ Theologische Literaturzeitung
TPQ Theologische-praktische Quartalschrift (Linz)
TQ Theologische Quartalschrift (Tubinga)
TS Texts and Studies
TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (3 series), dirigidos por Harnack y otros, Leipzig (1883 ss)

VD Verbum Domini
Vg. Vulgata (Edición Sixtina-Clementina)
VS Colección «Verbum Salutis»

WC Westminster Commentaries
WH Ed. del NT por Westcott y Hort
WV Versión inglesa de Westminster
WW Wordsworth y White, NT Vg.
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

ZATW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZKT Zeitschrift für katholische Theologie (Oen.)
ZLG F. Zorell, S. I., *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, 1931[2]
ZNTW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

OTRAS ABREVIATURAS UTILIZADAS

aram. arameo
AT Antiguo Testamento
AV *Authorized Version*, tr. anglicana de la Biblia (1611)
Bab. Ba. Baba Batra
c, cc capítulo(s)
c. *circa* = la fecha que sigue es aproximada
C. de R. Comité de Redacción
co. columna
com. Comentario
CTS Catholic Truth Society
DV Versión de Douay, tr. católica inglesa de la Biblia (1609-10)

Abreviaturas

e.d.	es decir
gr.	griego
hag.	hagiógrafo
hebr.	hebreo
ibid.	en el mismo lugar
idem	*el mismo autor*
J.	Jirbet (ruinas)
l.c.	*Loco citato* = en la obra y lugar últimamente citados
lit.	literal, literalmente
LS	Leyes Sumerias
LXX	Setenta: (A) códice alejandrino; (B) códice vaticano
m. †	muerto
Mas.	Masora
ms., mss.	manuscrito (s)
n.	nota
NT	Nuevo Testamento
obs.	observación
o.c.	en la obra citada últimamente, o en la bibliografía
p.e.	por ejemplo
Pent	Pentateuco
RV	*Revised Version*, tr. anglicana de la Biblia (1885)
s.	siglo
s, ss	siguiente (s) (páginas, capítulos)
samr.	Pentateuco samaritano
Sin.	Sinóptico(s)
Sir.	Versión siríaca pesitta
s.v.	*sub voce* = bajo el encabezamiento de
TB	Talmud Babilónico
TH	texto hebreo consonántico
TM	texto masorético
tr.	traducción, traductor
v.	véase
v, vv	versículo (s)
VL	*Vetus latina*
VLH	*Vetus latina hispana*
W.	Wadi

TRANSCRIPCIÓN DE LETRAS HEBREAS

א	= '	מ ם	= *m*
ב בּ	= *b*, *b̲*	נ ן	= *n*
ג גּ	= *g*, *g̲*	ס	= *s*
ד דּ	= *d*, *d̲*	ע	= '
ה	= *h*	פ פּ ף פּ	= *p*, *f*
ו	= *w*	צ ץ	= *ṣ*
ז	= *z*	ק	= *q*
ח	= *ḥ*	ר	= *r*
ט	= *ṭ*	שׂ	= *ś*
י	= *y*	שׁ	= *š*
כ כּ ך פּ	= *k*, *k̲*	ת תּ	= *t*, *t̲*
ל	= *l*		

Las letras con dageš fuerte se escriben dos veces. Los šᵉwás móviles o compuestos suelen escribirse en lo alto de la línea, p.e., *ḥᵃk̲āmîn*, o *ă*, *ĕ*, *ŏ*. Las vocales largas por naturaleza se escriben con acento circunflejo, y las que lo son por posición, con un trazo horizontal, p.e., *yôm*, *dāb̲ār*.

ÍNDICE DE ARTÍCULOS DEL TOMO PRIMERO

INTRODUCCIÓN GENERAL

Versión de M. García Cordero

		Números marginales
La Biblia en la historia de la Iglesia	*W. Leonard y B. Orchard*	1
Formación e historia del canon	*R. J. Foster*	11
Lenguas, textos y versiones de la Biblia	*E. Power*	19
La Biblia en España	*F. Pérez*	29
Características literarias de la Biblia	*D. J. Leahy*	32
La inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura	*J. Crehan*	34
La interpretación de Sagrada Escritura	*R. C. Fuller*	39
La alta crítica y la Biblia	*R. A. Dyson y R. A. F. Mackenzie*	43
Respuestas de la Comisión Bíblica, con unas notas preliminares	*E. F. Sutcliffe*	47
Geografía física de Tierra Santa	*E. Graf*	54
Geografía política de Tierra Santa	*E. Power*	57
Historia de Israel hasta 130 a.C.	*E. Power*	59
Historia de Israel, 130 a.C.-70 d.C.	*T. Corbyshley*	69
La arqueología y la Biblia	*E. Power*	76
Medidas, pesos, monedas y tiempo	*E. Power*	82
La Santísima Virgen en la Sagrada Escritura	*E. C. Messenger*	84
El elemento milagroso en la Biblia	*E. C. Messenger*	87
Los apócrifos del A y NT	*R. J. Foster*	92

INTRODUCCIÓN AL AT

Versión de M. García Cordero

La significación del AT	*E. F. Sutcliffe*	99
La religión de Israel	*E. F. Sutcliffe*	104
Los pueblos gentiles circunvecinos	*E. Power*	116
Cronología del AT	*E. F. Sutcliffe*	123

COMENTARIOS AL AT

Versión de S. Reyero

Introducción al Pentateuco	*E. F. Sutcliffe*	126
Comentario al Génesis	*E. F. Sutcliffe*	136
Éxodo	*E. Power*	162
Levítico	*P. P. Saydon*	182
Números	*P. P. Saydon*	196
Deuteronomio	*R. A. F. Mackenzie*	210
Los libros históricos	*E. Power*	223
Josué	*E. Power*	227
Jueces	*E. Power*	238
Rut	*W. Leonard*	246
1 y 2 Samuel	*H. McKay*	248
1 y 2 Reyes	*K. Smyth*	265
1 y 2 Paralipómenos	*E. F. Sutcliffe*	282

Notas adicionales de los traductores pág. 925

INTRODUCCIÓN GENERAL

LA BIBLIA EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Por WILLIAM LEONARD y BERNARD ORCHARD

Bibliografía — *Concilium Tridentinum* (ed. de la Görresgesellschaft) t. 5, acta I, 528-35; t. 12, tractatus 1, 1-104; F. CAVALLERA, *La Bible en Langue Vulgaire au Concile de Trente*, en «Mélanges Podechard» (1945) p. 37-56; R. BELLARMINO, *Controversiae: De Verbo Dei*, lib. 4; B. MALOU, *La Lecture de la S. Bible en Langue Vulgaire* (2 vols., 1846); E. MANGENOT, *Écriture Sainte*, en DTC 4, 2092-2101; J. PÉRENNÈS, *Tradition et Magistère*, en DAFC; J. B. FRANZELIN, *De Traditione et Scriptura* (1870); C. PESCH, *De Inspiratione S. Scripturae* (1906) cap. 6, De Perspicuitate et Sufficientia S. Scripturae; H. VON NOIT, *Ueber Bibelkenntnis und Bibel* (1896); J. HOFFMANN, *Die Heilige Schrift ein Volks- und Schulbuch* (1902); H. HÖPFL, *Buch der Bücher* (1904); N. PETERS, *Kirche und Bibel* (1908); idem, *Unsere Bibel* (1929); H. G. GRAHAM, *Where we got the Bible* (1911); A. STONNER, *Vom Sinn und Wert der Heiligen Schrift* (1927); H. POPE, *The Catholic Church and the Bible* (1928); TH. SOIRON, *Das Heilige Buch* (1928); TH. PAFFRATH, *Gott Herr und Vater* (1930); A. D'ALÈS y P. VIGUÉ, *La Bible et la Théologie*, en «Initiation Biblique» (1939) c. 30, 751-774; *B. F. WESTCOTT, *The Bible in the Church* (1864); *A. HARNACK, *Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche* (1912); *A. C. PAUES, *A Fourteenth Century English Biblical Version* (1902); también *A Fourteenth Century Biblical Version* (1904), por la misma autora; *M. DEANESLY, *The Lollard Bible and other Medieval English Versions* (1920); B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (1941); J. F. H. TREGEAR, *The First English Bible*, CR (1946) enero y febrero; J. ENCISO, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino*, EBib 3 (1944) 523-554. **1a**

Introducción — Parecerá algo extraño que al principio de una obra sobre la Biblia se plantee una discusión acerca del puesto que ocupó ésta en la Iglesia, en vez de informar sobre su carácter e historia. No obstante, dado que el valor auténtico y la autoridad de la Biblia en la sociedad cristiana han sido confundidos del modo más lamentable y han resultado oscurecidos a consecuencia de las luchas religiosas del s. XVI, parece lo más lógico y natural establecer de modo inequívoco, al principio de este tomo, la convicción de todos los colaboradores de que no es posible entender rectamente la Biblia y su mensaje si la Biblia misma no es considerada en su verdadero rango, es decir, no como un mero producto ecléctico de ciertos miembros destacados de la sociedad divina que ha existido en el mundo desde el llamamiento de Dios a Abraham en Ur de los caldeos, sino como la cristalización, divinamente inspirada, del espíritu y la enseñanza de dicha sociedad en el tiempo y lugar especialmente escogidos por el Espíritu de Dios que habita en ella. **b**

En consecuencia, será conveniente asentar a la cabeza de este artículo que la Iglesia («el Israel de Dios») y la Biblia pertenecen a un orden de la Providencia que ha destinado al hombre a un fin sobrenatural.

1b La decisión divina de elevar a la humanidad, desde el principio, a la participación de la naturaleza divina, hizo necesaria la revelación sobrenatural del plan de Dios, de los secretos de su divinidad, y de los misterios de su sabiduría y bondad. Esta comunicación de un conocimiento sobrenatural, tuvo su origen ya cuando la creación del hombre, y, como quiera que el plan de Dios no fué revocado después de la caída, sino que fué incorporado de un modo aún más admirable en un plan redentor, prosiguió la revelación sobrenatural. La preparación de la venida del Redentor fué revelándose progresivamente, pero la manifestación definitiva del plan divino de salvar la humanidad fué obra del Hijo de Dios Encarnado en la plenitud de los tiempos (cf. Heb. 1, 1).

c **Autoridad docente oral anterior a la Sagrada Escritura** — No existe indicio alguno relativo a la existencia (o desaparición) de Escrituras inspiradas por Dios en una época anterior a Moisés. Cualquier revelación o comunicación divina que se diera en los primeros tiempos de la historia humana tuvo lugar probablemente en forma oral, y así debió transmitirse de generación en generación. Dios comunicó su mensaje a determinados hombres y éstos, a su vez, lo transmitieron en lenguaje humano a sus compañeros. Son los profetas, que llegaron a formar una institución permanente en Israel; ellos son los autores de la mayor parte de los cuarenta y cinco libros que constituyen el AT. Después de Moisés, Dios proveyó de modo que una parte de la doctrina emanada «de la cátedra de Moisés», en orden a la instrucción del pueblo, se consignara por escrito bajo la influencia de un carisma análogo a la inspiración profética. Así se fué formando la Biblia.

Sin embargo, no es nuestro propósito tratar aquí de la «Iglesia» hebrea y su Biblia, sino de la Iglesia cristiana y de la Biblia que en parte recibió del Judaísmo y en parte formó con el fondo de la revelación y la historia cristianas. De hecho, la misma providencia prevalece y se hace incluso más visible tan pronto la Iglesia de Cristo empieza a poner por obra el mandato divino de ir y predicar a todas las gentes desde Judea hasta los confines de la tierra. Es absurdo, aun desde el punto de vista psicológico, suponer que la gracia de Pentecostés hubiera de restringirse a la letra de un libro. El hecho es que, en tanto que los apóstoles se consideraban a sí mismos, ante todo, testigos de Cristo, el organismo viviente «que es el pilar y el fundamento de la verdad» funcionaba de una manera oral, y sus ministros eran «los administradores del verbo»; y aquí «verbo» tiene el sentido concreto de palabra hablada.

d No obstante, la palabra viva no es incompatible con una fuente de revelación consignada por escrito. Una fuente escrita de la verdad tiene indudablemente sus ventajas. Una de ellas es la fijación de una parte considerable del depósito confiado a la Iglesia. De este modo, la Sagrada Escritura se convierte en su patrimonio y es considerada con toda justicia como uno de sus mayores tesoros. Así, al predicar oralmente, puede siempre referirse a un texto fijado por escrito. La **revelación** de que ella es depositaria «**se contiene**—según definición del Concilio de Trento—**en los libros escritos y en la tradición oral,** recibida de boca de Cristo mismo y de los apóstoles bajo el dictado del Espíritu Santo, y que ha llegado hasta nosotros, por así decir, de mano en mano» (Sesión IV, de 8 de abril de 1546, Dz 783).

Sin embargo, no debemos considerar la Escritura y la Tradición 1e
como dos depósitos que hayan recibido las aguas de la verdad divina de fuentes diferentes e incomunicadas. En realidad se trata de una única fuente de verdad, a saber, la tradición, o aquella fuente de verdad revelada que ha dado origen a un cuerpo de doctrina transmitido desde la época apostólica a través de las edades y que está contenida en la doctrina, la enseñanza y las prácticas de la Iglesia católica. No obstante, puesto que una parte importante de la revelación fué consignada por escrito antes y después de Cristo, la Iglesia habla habitualmente de dos fuentes de revelación, la tradición oral y la Sagrada Escritura. El carácter e importancia peculiares de la Sagrada Escritura—la parte escrita de la tradición divina— provienen únicamente del hecho de que es verbo divino inspirado, «una carta escrita por nuestro Padre celestial y transmitida por los escritores sagrados a la humanidad en su peregrinación lejos de la patria celestial» (CHRYS. *In Gen. hom.* 2, 2).

Ambas corrientes, la de la tradición oral y la de la Sagrada Escritura, se juntan en el magisterio viviente de la Iglesia, para el cual constituyen a la par el curso de aguas vivas que lleva a la vida eterna. En realidad, es la Iglesia, como depositaria de la tradición, la que da vida a la letra muerta de la Escritura. Y la experiencia enseña que la Sagrada Escritura, aun siendo divinamente inspirada, sólo en la vida de la Iglesia, la Esposa de Cristo, alcanza a convertirse en «viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos» (Heb. 4, 12).

Puesto que la Biblia no es la fuente única de donde pueden sacarse f
las verdades de la revelación, los Padres de Trento condenaron expresamente a los innovadores que hacían de la Biblia la sola regla de doctrina, desechando la tradición, y sustituyendo el juicio de la Iglesia docente en materia religiosa por la conciencia individual. Las cosas que la Iglesia está encargada de enseñar fuera de la Biblia son materias de fe y de moral que pertenecen también al edificio doctrinal cristiano. Respecto de estas verdades tienen igual autoridad la Tradición y la Biblia, pues una u otra atestiguarán que determinada proposición pertenece al depósito divino apostólico. Sin embargo, como hemos de ver más adelante, la Iglesia es superior a la Biblia en cuanto que es la voz viviente de Cristo, y en consecuencia la única intérprete infalible de la palabra inspirada cuando se trata de dar una interpretación auténtica (§ 39*b*).

Además, la inspiración del conjunto de la Biblia no podemos deducirla de la misma Biblia, sino que su conocimiento nos llega únicamente a través de la Iglesia, pues ella es la única que puede establecer el canon bíblico. Por eso, sólo la Iglesia ha dado a conocer el catálogo de los libros inspirados (cf. §§ 11-18). Por otra parte, a la Iglesia no le concierne directamente el enseñar todas las particularidades de la Biblia, p.e., que Abraham habitó en Hebrón. De suyo la residencia de un patriarca en Hebrón no entra en el cuerpo de la doctrina cristiana, que tiene por fin guiar a las almas por medio de la fe y las buenas obras a la gloria eterna. La infalibilidad de la Iglesia se extiende sólo a las materias de la fe y la moral, necesarias para conducir al hombre al cielo, mientras que la infalibilidad de la Biblia afecta a todo lo auténticamente contenido en las páginas bíblicas. Sería, sin embargo, erróneo pensar que a la

1f Iglesia no le interesa de ningún modo el hecho de que Abraham haya residido en Hebrón. Esto viene afirmado en la Sagrada Escritura, y, por consiguiente, es infaliblemente verdadero. La Iglesia, como defensora de la inerrancia de la Biblia, tiene derecho a condenar toda negación de una afirmación bíblica auténtica, si bien, por otra parte, un hecho secundario, como el mencionado de la historia de los patriarcas, no puede ser directamente materia de una infalible definición positiva.

Suele a veces preguntarse si toda verdad revelada debe encontrarse, aunque sea de modo oscuro, en la Sagrada Escritura. No es posible hacer una afirmación absoluta acerca de esta cuestión, aunque, relativamente hablando, es tanto lo contenido en la Biblia que es difícil afirmar que determinadas verdades de la fe y de moral cristiana no estén contenidas de algún modo en ella. Así, p.e., se afirma que la Biblia nunca enseña la distinción entre pecado mortal y venial. Es verdad que tal distinción nunca aparece claramente enunciada, pero sería arriesgado afirmar que no está implicada en el conjunto de pasajes en los que se habla de pecados graves que excluyen del reino de Dios y de otras faltas que no parecen ser consideradas como manchas que afecten seriamente al honor del que las comete.

g Si, pues, la Sagrada Escritura es una comunicación que dimana de la providencia amorosa de Dios con el fin de guiar a la humanidad por el camino de la perfección (cf. § 2), es claro que debe ser estudiada primariamente con vistas al propio aprovechamiento espiritual, es decir, debemos inquirir su mensaje espiritual y aplicarlo a nosotros mismos. Éste es el estudio por excelencia de la Biblia y para su pleno efecto requiere siempre la asistencia de la gracia divina. Naturalmente, se halla relacionado, en mayor o menor grado, con lo que pudiéramos llamar estudio científico de la Biblia, el cual se propone fijar el sentido del texto con la ayuda, tanto de las ciencias profanas, como la filología y la arqueología, como de la tradición eclesiástica.

h El estudio puramente científico de la Biblia tiene, desde luego, su propio rango y valor en materia bíblica, pero es siempre necesario reconocer su posición subordinada. Porque, en definitiva, tal estudio sólo se justifica en cuanto ayuda a esclarecer y hacer más aprovechable su contenido espiritual. El análisis filológico y la explicación literaria de un pasaje pueden ser elevados al plano espiritual porque la ocasión lo lleve aparejado, pero en sí mismos no tienen valor espiritual. Por ejemplo, el estudio del problema sinóptico es de suyo un ejercicio de crítica literaria que no tiene para el estudioso más valor espiritual que el estudio de la teoría baconiana de la identidad de Shakespeare, aunque los materiales en discusión, las palabras de la Biblia, están en un plano infinitamente superior desde el punto de vista de su origen.

Vamos, pues, a considerar nuestro tema bajo los siguientes apartados:

i A. La Biblia como libro de perfección espiritual.
B. Veneración de la Iglesia hacia la Biblia:
1. Su uso de la Biblia:
(*a*) En tiempo de Cristo.
(*b*) En la época apostólica.

(*c*) En los primeros siglos. 1i
(*d*) En la alta Edad Media.
(*e*) En la baja Edad Media.
(*f*) En los tiempos modernos.
2. Historia de la lectura privada de la Biblia.
3. Breve historia de la exégesis.
4. Orientación de los modernos estudios bíblicos:
(*a*) Ojeada general.
(*b*) Actividad de los modernos investigadores católicos.
(*c*) Aportaciones de la investigación no católica.
C. La Biblia, patrimonio exclusivo de la Iglesia.
D. Apéndice sobre el movimiento bíblico.

A. EL LIBRO DE LA PERFECCIÓN ESPIRITUAL Y SANTIFICACIÓN

La razón principal por la cual todos los católicos deben conocer 2a
bien la Biblia es, como decíamos, el aprovechamiento en la propia santificación, ya que «ignorar las Escrituras es no conocer a Cristo» (HIER. *De Stud. Script. ad Paulin.*, *Ep.* 53, 3).

«Pues toda la Escritura está divinamente inspirada, y es útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim. 3, 16-17). Estas palabras de San Pablo dan a entender claramente que el designio de Dios al dar las Escrituras a la Iglesia fué el perfeccionamiento del hombre de Dios. Para que nosotros podamos «ser perfectos como nuestro Padre que está en los cielos es perfecto», debemos estudiar a Jesucristo, que es, según la excelente expresión de San Juan, «la manifestación» del Padre (1, 18). Las oraciones y las buenas obras sin la conveniente dirección de nuestro esfuerzo espiritual que resulta del estudio atento de nuestro Señor (cada uno según su capacidad) serán estériles o ineficaces. La adecuada dirección de nuestro esfuerzo espiritual sólo puede ser resultado de que nuestra inteligencia se nutra continuamente, incluso hasta la saturación, de la enseñanza y atmósfera de los Sagrados Escritos, ya que todo el que desee la verdadera perfección en unión con Dios y la íntima identificación de su alma y espíritu con la Divinidad, debe desear firmemente hacerse semejante a su maestro Jesucristo, imitando sus virtudes, tal como se nos presentan en los evangelios, epístolas y demás libros del NT (cf. § 10*b*).

Tampoco debemos ser negligentes en el estudio del AT, donde Cristo aparece no en persona, sino prefigurado en sus misterios. Es el mismo Santo Espíritu de Jesús el que inspiró, p.e., a los autores de los Salmos y los libros de la Sabiduría y del Eclesiástico. ¿Qué puede haber más provechoso para un joven que meditar sobre el Salmo 118, 33-40, o, para un hombre entrado en años, sobre el Salmo 70, vv 5, 9-12 y 17-19?

2a ¡Cuánto no se podría meditar sobre Sab. 6-8, donde se describen los atractivos de la sabiduría, o aprovecharse de una meditación sobre Eclo. 31, donde se habla de los peligros de la riqueza y del desprecio en que la tiene el hombre justo! «Todo en los Sagrados Libros brilla y resplandece ya en su misma corteza, pero el meollo es más dulce aún. Si deseas la almendra, debes romper la cáscara» (*Ep.* 69, 9). Con estas palabras nos anima San Jerónimo a perseverar en la meditación de la Escritura en orden al propio aprovechamiento espiritual y al del prójimo.

b El fruto y el beneficio que se saca del estudio de la Biblia es, como nos declara San Pío x, triple: deleite espiritual, amor a Cristo y celo por su causa. San Jerónimo, escribiendo a su discípula Paula (*Ep.* 30, 13) describe así esta íntima satisfacción del espíritu: «Dime si conoces algo más sagrado que este sagrado misterio, y algo más deleitable que el placer que se encuentra en él. ¿Qué manjar, qué miel puede ser más dulce que conocer la providencia de Dios, entrar en su relicario y escrutar la inteligencia del Creador, y prestar atención a las palabras del Señor, de las que el mundo se mofa, pero que en realidad están llenas de enseñanza espiritual? Podrán otros tener sus riquezas, beber en copas adornadas de pedrería, vestirse de seda, gozar del aplauso popular, no llegar nunca a agotar sus riquezas disipándolas en todo género de placeres; nuestra delicia es meditar en la ley del Señor día y noche, llamar a su puerta cerrada, hallar nuestro alimento en la trinidad de personas, y, bajo la guía del Señor, hollar bajo nuestros pies el agitado torbellino del mundo.»

Conocer a Cristo es amarle. Y ¿cómo nuestra inteligencia ha de nutrirse del conocimiento de su vida terrena, sino a través de las Escrituras que nos lo transmiten?

c **Cómo estudiar la Biblia** — Pero si bien la Biblia es el libro de la perfección espiritual, no aprovecha su estudio a menos que uno se acerque a ella con espíritu devoto, con piedad y humildad, y con sumisión intelectual a la regla de la fe. En realidad, debiéramos estar prontos a estudiar la Biblia de rodillas. Habiendo sido escrita por el Espíritu Santo, nosotros «no podemos leerla y entenderla de otro modo "que como el Espíritu Santo, por quien fué escrita, exige que la entendamos"» (HIER. *In Gal.* 5, 19). Luego, para sacar provecho del estudio de la Biblia, en su auténtico sentido, debemos vivir en estado de gracia y prepararnos como San Jerónimo a remover de nosotros mismos todo obstáculo, o sea, a despegarnos del amor de los placeres de este mundo y trabajar por incorporar en nosotros «el espíritu de Cristo». Esto último supone la sumisión a la autoridad docente de la Iglesia de Cristo, teniendo en cuenta que no puede haber sido consignado en la Biblia, obra del Espíritu de Jesús, nada que pueda contradecir a la enseñanza de su Iglesia, que está dirigida infaliblemente por el mismo Espíritu Santo. Por consiguiente, debemos seguir en todos nuestros estudios la regla y la analogía de fe. Finalmente, para sacar provechosos frutos de nuestro estudio de la Biblia, debemos ser tan asiduos a su lectura como lo era Eustoquio, la hija de Paula, discípula predilecta de San Jerónimo, a quien él escribía (*Ep.* 22, 17 y 29): «lee asiduamente y aprende cuanto puedas; que el sueño te sobrevenga con la Biblia en la mano, y cuando tu cabeza empiece a dormitar, deja que descanse sobre la página sagrada.»

B. VENERACIÓN DE LA IGLESIA HACIA LA BIBLIA

El amor y la veneración de la Iglesia hacia la Biblia aparece clara 3a
examinando el uso que de ella ha hecho a través de los siglos.

1. El uso de la Biblia en la Iglesia El uso de la Biblia para la instrucción doctrinal es una práctica que arranca de su único Maestro, Cristo nuestro Señor, y ha llegado a través de los apóstoles a la Iglesia apostólica. Quizá algunos de los hijos de la Iglesia a veces hayan descuidado demasiado la Biblia, pero no se puede decir que la Iglesia, como corporación, en ningún período de su historia haya guardado encerradas bajo sello las Escrituras inspiradas.

(a) En tiempo de Cristo — El ejemplo de nuestro Señor es impresio- b
nante. Vino al mundo provisto de autoridad propia siendo Él mismo fuente de sabiduría y experiencia, hablando como jamás hombre alguno haya hablado, y exhibiendo los poderosos motivos de credibilidad que llamamos milagros. Sin embargo, solía recurrir a las Escrituras inspiradas del pueblo hebreo para apoyarse en ellas. Las reconoció como Escrituras que le anunciaban (Jn. 5, 39), con autoridad irrefragable (10, 35), con ordenaciones que no se podían infringir en lo más mínimo (Mt. 5, 18). Las leyó solemnemente en público y las comentó (Lc. 4, 16 ss), declarando que su vida, muerte y resurrección serían el cumplimiento de ellas. Hizo que ellas atestiguaran su misión y divinidad (Mt. 22, 42; 26, 64); recurrió a tres textos del Deuteronomio para hacer frente a las tentaciones de Satán (Mt. 4, vv 4, 7 y 10); empleó las Escrituras en sus instrucciones a los discípulos (Mt. 13, 14) y a las turbas (Jn. 6, 45); apeló a ellas al objeto de reprender y rechazar a los fariseos y saduceos (Mt. 8, 13; 15, 8; 22, 32). El propio Cristo cita a Moisés, David, Isaías, Daniel por sus nombres, y alude a la historia de determinados personajes bíblicos, como la reina de Sabá y Salomón, Elías y la viuda de Sarepta, Eliseo y Naamán el sirio, Jonás y los ninivitas, Lot y su mujer. De sus siete palabras en la cruz, dos son citas de salmos. Finalmente, después de su resurrección, Jesús explicó las Escrituras —la Ley, los Profetas y los Salmos (Lc. 24, 44)— y abrió las inteligencias de sus discípulos para que las entendieran.

(b) En la época apostólica — No debe sorprendernos, a la vista de este c
divino ejemplo, que la predicación en la Iglesia primitiva esté saturada de los Sagrados Escritos. Los discursos de San Pedro en Jerusalén son un tejido de texto de la Escritura. Igualmente el discurso de Santiago en el Concilio de Jerusalén y el sermón de San Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Todos los escritos del NT — Evangelios, Hechos y Epístolas — usan constantemente argumentos escriturísticos, o al menos están teñidos de matices de expresión bíblicos y de alusiones a la Biblia.

San Pablo es el escriturista por excelencia, no sólo por el numeroso catálogo de sus citas y argumentaciones bíblicas, sino, sobre todo, por su penetración en la fecundidad cristiana del texto sagrado, de tal manera que, aun antes de que hubiera recibido la plena luz del Espí-

3c ritu Santo, con toda propiedad podemos llamar al Apóstol de las Gentes el gran expositor de la ley y los profetas, que había estudiado junto a Gamaliel. Conocemos también su punto de vista sobre el poder y la utilidad de la Biblia como instrumento apostólico (cf. Heb. 4, 12). Es el mismo apóstol quien recuerda a Timoteo que las Escrituras que él conoce desde su infancia son útiles para ser instruído en orden a la salud por la fe en Jesucristo (2 Tim. 3, 15). Por eso dice también a Timoteo: «aplícate a la lectura» (1 Tim. 4, 13). Además, no es como patrimonio exclusivo de los judíos que recomienda el uso de la Biblia a los judeocristianos. Escribiendo a la comunidad de Roma, en su mayoría de ascendencia gentílica, después de citar un texto exhortándoles a la paciencia y a la tolerancia, añade: «pues todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza está escrito, a fin de que, por la paciencia y por la consolación de las Escrituras, estemos firmes en la esperanza» (Rom. 15, 4). Y unos versículos más adelante, cita nada menos que cuatro pasajes de los Sal., Dt. e Is., para hacer ver que «los gentiles deben glorificar a Dios por su misericordia».

d **(c) En los primeros siglos.** — Aquellos a quienes incumbía el deber de enseñar en la Iglesia comprendieron la fuerza moral de este ejemplo de Cristo y los apóstoles como una ley para sus vidas. Basta citar sólo a dos grandes eclesiásticos que se impusieron como ley el estudio de la Biblia. El hermoso código del deber sacerdotal que San Jerónimo de modo tan elegante compuso para Nepociano, contiene estas palabras: «Debes leer con gran frecuencia las Escrituras divinas; en realidad, la lectura sagrada nunca debe estar ausente de tus manos. Aprende todo lo que debes enseñar; mantén la recta forma de hablar que está conforme con la sana doctrina... Las palabras de un sacerdote deben estar sazonadas de la lectura de las Escrituras» (*Ep. ad Nepotianum*). De modo semejante dice la *Regula Pastoralis* de San Gregorio, que el rey Alfredo tradujo al anglosajón: «Incumbe a quien corresponde el deber de la predicación no abandonar la lectura atenta del texto sagrado» (2, 11).

La práctica no defirió de lo preceptuado. Es muy cierto que los pastores de la Iglesia consideraban la Biblia como el «libro sacerdotal» indispensable. Una rápida ojeada al volumen de los **Padres Apostólicos** con la ayuda de los índices bíblicos de Funk (o de Bihlmeyer) o de la obra del Comité de Oxford *NT in the Apostolic Fathers* nos hará ver que sus escritos están recargados de citas, alusiones y matices de expresión bíblicos.

e Los primeros **Apologistas,** que escribían sobre todo contra el paganismo, apenas tenían ocasión de usar la Sagrada Escritura (cuyo carácter sagrado y antigüedad no dejaban, empero, de proclamar); no obstante, el vasto elenco de textos bíblicos que se hallan en el *Diálogo* de San Justino es un ejemplo del amplio conocimiento escriturístico que tenían esos hombres (ver la ed. de Goodspeed con el *Index locorum*). Sin duda, las referencias contenidas en las obras de San Ireneo son extraordinariamente abundantes (cf. SANDAY-TURNER, *NT S. Irenaei*).

Con la fundación de la **Escuela Catequística** (*Διδασκαλεῖον*) **de Alejandría,** surge un verdadero centro bíblico en el sentido estricto de la palabra. Si bien sus maestros utilizaban la filosofía griega y las ciencias profanas como preparación básica, al estilo del judío Filón su

antecesor, no obstante, su principal y casi exclusiva ocupación era la 3e
lectura, exposición y defensa del verbo escrito de Dios. Después de producir una cantidad abrumadora de obras de crítica, expositiva y sistematizadora, con Orígenes († 254) a la cabeza, como genio colosal, el *Διδασκαλεῖον* continuó su obra por algunas centurias, aun después de la muerte de Dídimo el Ciego (398), hasta que poco a poco se fué anegando bajo el oleaje de las controversias origenistas. No nos conciernen ahora las exageraciones de su alegorismo. Debemos, no obstante, hacer notar su poderosa influencia en Oriente a través de San Gregorio el Taumaturgo († 270), Eusebio de Cesarea († 339), los Padres capadocios, y también en Occidente por medio de San Ambrosio († 397). Alejandría tuvo su último gran exegeta en San Cirilo († 444), el más gran teólogo de la Iglesia oriental.

Su rival, la **Escuela de Antioquía,** fundada al parecer por Luciano († 311), y restaurada por Diodoro de Tarso, produjo un movimiento bíblico que apenas ha tenido paralelo en la historia de la Iglesia. San Juan Crisóstomo († 407), discípulo de Diodoro, es no sólo el príncipe de los oradores sino el exegeta católico más destacado de la Iglesia griega. El método antioqueno, representado por él, es, sustancialmente, el método católico de la exégesis bíblica. Siria tiene también su maestro genial en San Efrén († 375). Hemos mencionado sólo algunos nombres procedentes de Alejandría, Palestina, Antioquía, Capadocia y Siria, pero bastan para probar que la Biblia era algo viviente en la Iglesia durante esta su edad de oro.

Los Padres latinos fueron no menos asiduos y entusiastas. Si hubiera f
que dar una prueba representativa de ello para la época que acabó con la caída del Imperio Romano y el advenimiento de una nueva edad, bastaría citar los *Testimonia ad Quirinum* de Cipriano († 258), y las obras de Hilario († 368), Ambrosio, León y Gregorio. **San Jerónimo** († 420) es el *Doctor Maximus* en Sagrada Escritura, tanto que consideraba la ciencia bíblica como uno de los principales baluartes de la Iglesia (*In Is.* 54, 12). **San Agustín** († 430) nos dejó un inmenso repertorio de meditaciones y exposiciones escriturísticas, y de instrucciones bíblico-homiléticas. Con su penetrante inteligencia, contribuyó más que ningún otro padre a franquear y explotar las riquezas teológicas encerradas en los Libros Sagrados

(d) En la alta Edad Media — Las edades de oro no duran indefinidamente. En un mundo mediterráneo devastado y en una Europa que hubo que ser rehecha y reconquistada para la civilización cristiana, no era fácil que florecieran centros episcopales para la enseñanza y la difusión de la Biblia; no obstante, no faltaron obispos, como San Isidoro de Sevilla († 636), que promovieron la educación científica en su país respectivo.

Los monjes contribuyeron denodadamente a mantener vivos los estu- g
dios bíblicos desde el s. VI al siglo XI. Sin duda, casi todo se redujo a la copia de manuscritos y a las compilaciones exegéticas. De todos modos, Beda († 735), Alcuino, Walfredo Estrabón, Anselmo de Laon († 1109), Pedro Damiano († 1072) y Lanfranco († 1093) son nombres que nos recuerdan que la Biblia todavía era una luz en aquella época llamada de tinieblas (tinieblas de las que surgió el alba del Cristianismo para los

3g pueblos teutones y eslavos). Los espléndidos manuscritos de la Vulgata copiados en estos s., la emocionante carta de San Bonifacio († 755) pidiendo una buena copia de los seis profetas para consolarse en su ancianidad, la abundancia de referencias escriturísticas que se halla en los sermones de la época, la riqueza de comentarios patrísticos acumulada en los *Glossa ordinaria* más bien nos llevarían a pensar que la Biblia era el único libro de que se hacía cuenta en esta época. Además, todos los sacerdotes y muchos de los religiosos estaban obligados, como ahora, a la recitación diaria o al canto del Oficio divino. Esto suponía no sólo constante familiaridad con el Salterio, sino que también representaba para ellos un considerable curso de lectura bíblica (dado que se leían todos los libros de la Biblia durante el año), y de lecciones patrísticas que en su mayor parte eran comentarios de textos bíblicos.

h (e) **En la baja Edad Media** — En el s. XII, el lenguaje melifluo de **San Bernardo de Claraval** emana de fuente bíblica, y en el gran s. de la Escolástica, que siguió, la Sagrada Escritura fué (lo que debiera ser siempre) el alma de la Teología y, en consecuencia, la parte vital de la doctrina cristiana. El mayor de los teólogos medievales, **Santo Tomás de Aquino**, fué también el príncipe de la exégesis medieval.

Desde el Concilio de Vienne (1311), que introdujo las cátedras de hebreo y otras lenguas orientales en las Universidades, hasta el Concilio de Trento (1545), el estudio de las Escrituras se benefició del nuevo conocimiento del hebreo y del griego, preparando así las grandes realizaciones de la época siguiente. En 1546, el Concilio de Trento (Ses. 5 c. 1 *de ref.*) estableció que en las catedrales, monasterios, conventos y casas religiosas, donde los estudios podían florecer de modo conveniente, debía darse un lugar de honor a la exposición de la Sagrada Escritura por medio de personas competentes. El mismo Concilio dispuso con todo rigor que la predicación de la palabra divina debía ser cuidado primordial de los pastores, de modo que en los domingos y días festivos el pueblo cristiano no se viera nunca privado del alimento de la palabra de Dios (ibid. c. 2).

i **La Biblia en el arte y en el drama** — Los textos escritos o impresos y la predicación oral no son los únicos medios utilizados por la Iglesia para hacer llegar al pueblo el verbo salvador. El renacimiento de las letras y el descubrimiento de la imprenta trajeron grandes beneficios bajo muchos aspectos, pero también contribuyeron a restar eficacia a la instrucción religiosa visual que tan importante había sido desde la época de las catacumbas hasta la de las catedrales góticas. Las estampas bíblicas, ante todo las que se pintaron en las catacumbas y en las basílicas bizantinas y románicas, las escenas de la Biblia representadas en las esculturas y relieves de la época del gótico y las vidrieras de la misma época historiadas a base de motivos bíblicos, todo ello tuvo una real eficacia pedagógica comprensible para nosotros sólo si nos trasladamos al ambiente histórico de aquellos tiempos. Las series paralelas de escenas del A y el NT (en las que se representaba junto a cada figura su contrafigura) pintadas en los muros de las iglesias parroquiales llenaban la imaginación de la gente sencilla con la verdad de Cristo, Salvador y juez, rey y centro verdadero de la historia del mundo. Los manuscritos llamados «Biblia de los pobres», con sus historias, y, aun

después de la invención de la imprenta, las xilografías historiadas 3i
continuaron este método gráfico de enseñanza, que más tarde fué arrinconándose con la superior difusión de los libros impresos. Los dramas religiosos o misterios medievales también ayudaron poderosamente a extender el conocimiento de la Biblia particularmente entre los analfabetos.

(f) **En los tiempos modernos** — El período postridentino (1560-1700) j
representa un retorno a la época patrística, y con razón es llamado la segunda edad de oro de la exégesis bíblica. Maldonado y Cornelio a Lapide son dos ejemplos preclaros de todo un ejército de especialistas. No hay libro de uno y otro Testamento que no encontrara entonces más de un hábil comentarista, ni cuestión de importancia que no interesara en ese tiempo a buen número de estudiosos. El s. XVIII es mucho menos brillante, y en él, Calmet es quizás el mejor exegeta. No obstante, el racionalismo bíblico, que nace por obra de Semler hacia la mitad de dicho s., no encontró la ciencia católica totalmente falta de preparación. Ya a fines del s. XVII, **Richard Simon**, a pesar de incurrir en algunos errores, había puesto los fundamentos del estudio crítico-histórico de la Biblia. Pero nunca los nuevos métodos que se inventan para hacer frente a antiguas y nuevas dificultades llegaron a la madurez en un solo día. Simon se había adelantado mucho a su tiempo, y tuvo que transcurrir más de un s. antes de que la semilla por él sembrada diera su fruto, y esto solamente después que la ciencia católica hubo ya sorteado toda clase de escollos heterodoxos. En esa coyuntura la Santa Sede sirvió, como veremos, de faro bienhechor.

A fines del s. XVIII y a principios del XIX, cuando sus enemigos creían que la Iglesia se hallaba ya en el lecho de muerte, la actividad escriturística disminuyó considerablemente, si bien incluso en la protestante Inglaterra abundan en esa época las ediciones católicas de la Biblia. Desde mediados de la pasada centuria la actividad bíblica resurge poderosamente en todos los países del mundo civilizado, como veremos en §§ 43-6.

2. Historia de la lectura privada de la Biblia — El mundo greco-romano 4a
es el ámbito cultural en que el cristianismo hizo su primera entrada; en él predominaban las lenguas griega y latina. La providencial expansión del griego común (koiné), hizo posible prácticamente el uso eclesiástico de una sola Biblia, la griega, y un solo lenguaje litúrgico en la mayor parte del Imperio Romano durante las dos primeras centurias. Desde la primera mitad del s. III, el latín empezó a prevalecer en la parte occidental. En Oriente, el griego siguió manteniéndose el primero, si bien el siríaco y el copto, y más tarde, el etiópico, el armenio y el georgiano fueron limitando su extensión. Hasta el año fatal de 410, que señala el éxito de las invasiones germánicas, la Biblia era comúnmente leída en latín o griego. La lectura privada de la Biblia en dichas lenguas debe de haber sido bastante corriente. La historia muestra que los que podían leer y escribir no eran sólo unos pocos, y los ejemplares de sólo algunos libros resultaban muy económicos. Cierto es que pocos podían poseer una Biblia completa, y los ejemplares en pergamino no estaban al alcance de todas las fortunas, pero los autores antiguos y los hallazgos

4a de papiros demuestran que los rollos de papiro estaban muy extendidos y que debieron de existir asimismo códices en idéntico material. A fines del s. IV, San Juan Crisóstomo sugiere que cada familia de Constantinopla, rica o pobre, debía de tener un ejemplar del NT o una parte considerable de él, y esto no para ostentación sino para su continuo uso.

b No hay pruebas demostrativas de que la Iglesia se opusiera en estos siglos a la lectura de la Biblia, y, en lo que en particular se refiere a las versiones en lengua vulgar, tenemos el hecho sorprendente de que en Egipto, entre la segunda mitad del s. III y el fin del VI, se leía la Sagrada Escritura en cuatro o cinco dialectos coptos diferentes a saber, sahídico, boháirico, fayúmico, acmímico y subacmímico, llamado también asyútico. De este modo varias versiones habían logrado imponerse en Oriente antes de cerrarse la gran época patrística (hacia 500-600). Es así que un hombre que hiciera un viaje desde Etiopía hasta Georgia podía registrar más de diez lenguas o dialectos, aparte del griego, en los que se leía la Sagrada Escritura. Para los territorios europeos del Patriarcado de Constantinopla conocemos sólo dos versiones antiguas, la gótica de Ulfilas (Wulfilas), del s. IV, y la eslava de los Santos Cirilo y Metodio, del s. IX.

c En el Patriarcado de Occidente, el latín era la única lengua literaria, y fué de la religión y la cultura que se expresaba en latín de donde partió la cristianización y civilización de los pueblos teutónicos. Quienquiera que en Europa occidental aprendía a leer, tenía que hacerlo en latín. Por consiguiente, no es extraño que la Biblia latina no se tradujera hasta que las lenguas románicas y las germánicas adquirieron cierto grado de evolución literaria. Los traductores anglosajones fueron los primeros en ocupar el campo, con la paráfrasis de Caedmon (hacia 670); el evangelio de San Juan, de Beda el Venerable (735), y la versión parcial del AT de Elfrico (hacia 990). En Alemania, hallamos la traducción del evangelio de San Mateo hecha por los benedictinos de Mondsee (748), a las que seguirán las de Notkero Lábeo y el abad Willirám, en los monasterios de San Gall y Ebersberg (s. X y XI). Según W. Walther, antes de la invención de la imprenta, se registran alrededor de 3.600 mss de biblias alemanas completas o parciales. En Francia, con anterioridad a los dos Salterios franconormandos (hacia 1100) no existía, al parecer, ninguna versión.

d-e-f El renacimiento carolingio fomentó más bien el uso del latín y retardó la eclosión del romance. Pero en el s. XIII existe ya por lo menos una versión castellana y otra catalana, ambas completas, del AT y NT. La Biblia francesa patrocinada por la Universidad de París es del mismo s. En el s. siguiente la actividad de los traductores se intensifica y España es un lugar geográfico privilegiado por la coexistencia de conversos judíos y teólogos cristianos, no menos que por la tradición rabínica española que sobrevive después de la expulsión en otras ciudades de Europa (cf. 30*a*). Del año 1382 es la Biblia inglesa de Wicleff que, aligerada de su prólogo herético, circuló sin obstáculos.

g No es pues cierto que la Iglesia haya mantenido al pueblo cristiano en la ignorancia de la Biblia, y esto vale especialmente en la época anterior al protestantismo. Los mss bíblicos en lengua vernácula son

abundantes y las ediciones impresas menudean mucho antes de publicarse 4g
la versión de Lutero. Se calcula que fueron impresas 104 ediciones de la Biblia en lengua vulgar antes de que apareciese la primera Biblia protestante: 20 italianas, 26 francesas, 19 flamencas, 2 catalanas, 6 bohemias, 30 alemanas, sin contar los fragmentos de la Biblia publicados por separado, especialmente del NT y del Salterio. Podemos añadir que la primera edición de la Biblia impresa en lengua alemana apareció en Estrasburgo en 1466. En España, la edición más antigua conocida corresponde a la Biblia catalana de Ferrer (Valencia 1478), pero está documentalmente atestiguada otra, anterior a 1475, de la que no ha subsistido ningún ejemplar (cf. 30*a*).

Ante el alud de los libros de espíritu mundano, la Iglesia, modernamente ha recomendado con todas sus fuerzas a sus hijos la piadosa h
lectura de la Biblia (cf. la notable carta de Pío VI a Monseñor Antonio Martini [16 de abril de 1778], y la Encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV [5 de septiembre de 1920]. Piénsese en la benevolencia que la Santa Sede mostró, desde sus comienzos, en favor de la Pía Sociedad de San Jerónimo, fundada en 1902 para la difusión de los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles, y la concesión, por el Papa León XIII, de favores espirituales en forma de indulgencias a los lectores piadosos de la Biblia: «El fiel que dedique el menos un cuarto de hora a la Sagrada Escritura, con la gran reverencia debida a la palabra de Dios y a modo de lectura espiritual, puede lucrar 300 días de indulgencia, e indulgencia plenaria cada mes que practique esta lectura diariamente» (13 de diciembre de 1898).

3. Breve historia de la exégesis — Ya en tiempo de nuestro Señor exis- 5a
tía en Palestina un sistema rabínico de interpretación bíblica, pero fué en el ambiente más científico del mundo helenístico donde se desarrolló la exégesis bíblica cristiana. Los comienzos hay que hallarlos entre los judíos de Alejandría. Poco a poco, gracias a algunos maestros, especialmente el filósofo Filón († 42 d. C.), fué surgiendo un sistema de interpretación alegórica, de carácter casi exclusivamente psicológico, ético, metafísico y poco mesiánico. Este alegorismo de Filón fué recogido por la exégesis cristiana de la **Escuela de Alejandría**, pero en ella ocupó su debido lugar la tipología mesiánica que constituía el meollo teológico de la interpretación cristiana del AT. El alegorismo cristiano, llevado al exceso por Orígenes y otros, toma su raíz en el recto principio de que la Biblia tiene un sentido más profundo muchas veces que el que aparece literalmente. La verdad histórica expresada en las palabras, si bien no fué negada, fué preterida por Filón; en cambio, la exégesis cristiana, aun admitiendo el principio de la tipología, no llegó nunca tan lejos en su apartamiento de la verdad histórica. En este sentido, la Escuela de Alejandría fué sustancialmente científica. Por otra parte, la formación filológica de sus maestros, la obra paciente de Orígenes en la teología sistemática y, particularmente, la inmensa labor crítica que él dedicó al texto nos impiden tachar de nebuloso, sin más, el *didaskaleion* alejandrino. En uno de los Padres alejandrinos encontramos la siguiente sobria y «moderna» afirmación: «Aquí (Heb. 1, 4) es necesario (como en realidad es justo y necesario en toda la Escritura divina)

5a tomar en consideración la época en que escribió el apóstol, la persona acerca de la cual trata y su punto de vista, para que el lector no yerre por ignorancia de estas cosas u otras semejantes, y así no capte el sentido» (ATANASIO, *Contra Arianos* I, 54). Y añade que el eunuco de la reina Candace obró como un buen investigador científico (φιλομαθής) al preguntar si Isaías en 53, 7, hablaba de sí mismo o de otro. Además, debemos hacer notar que Eusebio, discípulo de la Escuela de Alejandría, puso los fundamentos de la etnografía y geografía bíblicas.

b El carácter estrictamente científico de la **Escuela de Antioquía** aparece claro en la teoría y en la práctica. Los antioquenos procuraron evitar los juegos de imaginación en que incurría el excesivo alegorismo. Prestaban atención sobre todo a la letra, aun admitiendo que la Biblia lleva al espíritu a recorrer el camino que va de las pequeñas a las más grandes realidades. Esto se aplica principalmente en lo que se refiere a la relación típica de Israel con respecto a la Iglesia cristiana. Así, el «no mi pueblo» de Oseas, convirtiéndose en «mi pueblo», se realizó sólo parcialmente en Israel, pero totalmente en la abundancia de gracia conferida a la Iglesia procedente del mundo de la gentilidad (cf. Rom. 9, 25). Esta percepción de las cosas más altas a través de cosas inferiores es lo que designaban con el término técnico de *theoria*. Los límites de esta percepción intelectual fueron determinados de modo enteramente científico, atendiéndose a los límites que imponen las palabras mismas del texto sagrado. El sentido literal e histórico nunca fué preterido o abandonado. Cf. Bi (1920) 3-30.

c **San Juan Crisóstomo,** p.e., representante destacado de esta Escuela, tuvo buen cuidado en determinar en cada caso el fin perseguido por cada libro y su ambiente histórico. Establece el valor exacto de las palabras, en consideración del contexto, reconociendo que los Libros divinos, siendo un espejo de la «economía» divina, deben mostrar también una «condescendencia» lingüística análoga a la Encarnación, a la vez que prestan una gran *akribeia* o justeza de pensamiento y expresión. Admite solamente el sentido literal llano, un sentido alegórico ordinario (como el lobo en paz con el cordero, en Is. 11), y un sentido típico que llama «profecía a través de la figura». El nombre que da a esa ascensión de la letra escueta a un sentido más alto es el de *anagoge*.

d En la **Época Escolástica** encontramos un fuerte desarrollo del método científico en el campo de la Escritura, que a veces llega a resultar enfadoso. La definición y la división son los dos grandes instrumentos de tan exigentes doctores. Distinguieron los distintos sentidos de las palabras sagradas con una precisión antes nunca alcanzada. Pesaban el valor teológico de los textos, dividían y subdividían la materia de cada perícopa, tratando de aclarar el propósito del autor y explicando el enlace entre sus ideas. Toda esta labor arrojó mucha luz sobre el significado de determinados pasajes oscuros. De estos comentarios escolásticos, particularmente de los de Santo Tomás de Aquino, se puede decir que, por mucha que sea la paciencia que se requiere para profundizar en la apreciación de su método, una vez conseguido esto, se compensa con creces el trabajo, por la densidad de pensamiento encerrado en sus páginas.

Del **Período Postridentino,** la segunda edad de oro de la exégesis católica (cf. 3*j*), apenas es necesario hablar. Su estrecho contacto con la exégesis patrística constituye su valor principal, si bien la crítica textual, la geografía y arqueología bíblicas y aun la metrología y numismática fueron objeto de la especial atención de eminentes maestros. No parece exagerado decir que Lucas de Brujas merece figurar entre los más grandes especialistas en materia de crítica textual y que Agelio en su comentario a los Salmos, Maldonado al tratar de los Evangelios, y Estio al estudiar las Epístolas paulinas (prescindiendo de su bayanismo) no han sido jamás superados. 5e

Adopción por los católicos de los modernos métodos crítico-históricos — Durante todos estos ss. la ciencia católica centraba principalmente su atención en torno al contenido doctrinal de la Biblia. Esto era indudablemente muy natural, pero, debido al estado del método histórico aún en sus inicios, la exégesis antigua se desentendía en gran parte de los hechos concretos relativos a los orígenes literarios, los idiomas orientales, el progreso de la revelación del AT, el ambiente étnico y político del pueblo hebreo, y semejantes consideraciones filológico-históricas. Por eso, la aplicación de los métodos crítico-históricos al estudio de la Biblia supone una nueva fase en la ciencia bíblica. f

A causa de los errores que afeaban las obras de Richard Simon (cf. § 3*j*), y sobre todo a causa de las revoluciones políticas que llenaron la segunda mitad del s. XVIII y la primera del s. XIX, los fundamentos del método histórico por él establecidos no dieron de momento el fruto esperado. Mientras tanto, las ciencias naturales se desarrollaron, la historia se benefició de los métodos críticos, y el estudio de los monumentos y las excavaciones trajeron de Oriente nueva luz; la lingüística comparada y el estudio científico de las lenguas había hecho rápidos progresos, y se hizo sentir la necesidad de emplear nuevos métodos para combatir al racionalismo que había penetrado ya en muchos centros de enseñanza.

4. Orientación de los modernos estudios bíblicos 6a

(a) Ojeada general — Debido a la posición defensiva que tomó la Iglesia después de la Reforma, la primacía en la utilización de estas nuevas investigaciones y de los nuevos métodos críticos e históricos corresponde a los sabios protestantes, y con frecuencia racionalistas, de Holanda, Francia, Alemania y Gran Bretaña, que cayeron en muchos absurdos y excesos al usar los nuevos métodos y aplicar los nuevos conocimientos al estudio de la Biblia. Sin embargo, hicieron avanzar de modo considerable la crítica científica literaria y textual, la lingüística y el estudio de las antigüedades sagradas, en cuyo progreso los sabios católicos, por las razones antes indicadas, apenas participaron, si bien quedaron muy impresionados por la obra realizada. Como consecuencia de esto, desde el principio del s. XIX surge entre algunos sabios católicos la tendencia a abandonar los cauces de la interpretación tradicional. El Concilio Vaticano hubo de poner freno a una tendencia racionalista de esta índole que aparecía en algunos autores como Jahn; pero una nueva crisis vino a surgir muy pronto, a la que no podemos menos de considerar como una *felix culpa*, a la vista de las magníficas medidas que tomó entonces la Santa Sede al objeto de llevar los estudios bíblicos

6a por el recto camino. Un falso concepto de la inspiración, que admitía la posibilidad de que la Biblia contuviera errores en materias históricas y científico-naturales, vino a constituir el rasgo distintivo de la que se llamó «escuela laxa». La difusión de este modo de pensar, a raíz de la publicación de los *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* (1880), de LENORMANT, hasta la aparición del artículo de Mr. D'HULST *La Question biblique*, en «Correspondant», 25 de enero de 1891, ocasionó la famosa Encíclica *Providentissimus Deus*, del papa León XIII. El documento fué publicado el 18 de noviembre de 1893 y es llamado con razón la *Charta Magna* de los modernos estudios exegéticos católicos. Sus enseñanzas fueron más tarde reforzadas y explicadas por la Encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV (15 de septiembre de 1920), y completadas en cuanto a su aplicación a las circunstancias presentes por la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII (30 de septiembre de 1943). Estas solemnes declaraciones y las providencias prácticas tomadas por la Santa Sede para promover la enseñanza bíblica durante el último medio s. muestran la actitud actual de la Iglesia frente al estudio científico de la Biblia.

b El fin principal de la *Providentissimus Deus* era exponer y defender la doctrina de la Iglesia sobre la verdad absoluta de las Escrituras inspiradas. Podrá haber errores de copia en los manuscritos, podrá dudarse del sentido de algún pasaje, y aun el traductor podrá incurrir en error, pero en la Escritura original, tal como salió de las manos del hagiógrafo, no puede haber nada contra la verdad. La antigua y constante fe de la Iglesia rechaza de modo perentorio toda restricción de la inspiración a partes determinadas de la Biblia, como, p.e., las partes doctrinales, y no puede tampoco aceptar que en algunos puntos de menor importancia—ya sea un detalle nimio o un *obiter dictum*—el escritor sagrado haya podido incurrir en error. Eso se formula diciendo que toda la Sagrada Escritura excluye el error porque es imposible que Dios sea autor del error.

Después de establecer los principios que conducen a la solución de las principales dificultades, el papa León XIII insistió sobre la necesidad, no sólo de una adhesión estricta a la tradición católica en materia de interpretación, sino también del recurso a todos los medios auxiliares modernos, y especialmente hizo notar la utilidad de una perfecta y actual introducción a esos estudios, del conocimiento de las lenguas bíblicas y orientales, del establecimiento crítico del texto auténtico, de la rigurosa aplicación de sanas normas de hermenéutica, y de la ilustración externa de la Biblia mediante la oportuna erudición, teniendo cuidado en que el contenido doctrinal de la Biblia no fuera anegado bajo una oleada de filología, historia y arqueología.

c La Encíclica de Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, ha hecho hincapié, como sus predecesoras, en el contenido doctrinal de la Biblia, y ha completado la gran Encíclica de León XIII, recomendando el uso de los instrumentos y auxilios científicos que los últimos cincuenta años han puesto a nuestra disposición, merced a lo cual la situación de los estudios bíblicos ha cambiado considerablemente. Se ha facilitado mucho el conocimiento de las lenguas orientales, la crítica textual se ha convertido en una verdadera ciencia, en tal forma que parece haberse lle-

gado a una situación inmejorable en orden a la preparación de ediciones 6c críticas de los textos bíblicos y de las antiguas versiones; tenemos a nuestro alcance medios suficientes para establecer el sentido literal de forma que pueda ser saciado el afán de nuestro tiempo por conocer la palabra de Dios en su autenticidad; nuestro conocimiento del ambiente bíblico—literatura, hechos, costumbres, cultos—primitivos ha aumentado de modo sorprendente; el descubrimiento de los papiros ha arrojado abundante luz sobre la época de nuestro Señor y la de los Apóstoles; se ha concedido mayor atención a la exégesis de los Padres de la Iglesia; los antiguos modos de hablar, escribir y narrar han sido profundamente estudiados.

De todo esto se desprende que ha llegado el tiempo en que la d Iglesia puede ahondar con plena eficiencia en el caudal de su tradición exegética y, al mismo tiempo, aplicar a la Biblia toda la variada erudición de los tiempos presentes. Con los métodos modernos, a la vez que con el estudio de los Padres, el papa Pío XII espera ver realizada «una feliz y fructífera síntesis de la doctrina y la unción espiritual de los antiguos con la superior erudición y los métodos perfeccionados de los modernos, de tal suerte que llegue a producir nuevos frutos en el campo de la Sagrada Escritura, siempre fértil y nunca suficientemente cultivado».

Desde la publicación de la *Providentissimus Deus* han sido e muchas las medidas tomadas por la autoridad eclesiástica en orden a promover los estudios bíblicos. La *Escuela Bíblica*, fundada en Jerusalén por los PP. Dominicos el año 1889, viene publicando desde 1892, trimestralmente, la «Revue Biblique», y por obra especialmente del difunto P. M.-J. Lagrange y de sus colegas, ha dado al mundo la admirable serie de estudios escriturísticos *Études Bibliques*. El Pontificio Instituto Bíblico, desde su fundación en Roma el año 1909, ha realizado una gran labor formativa de profesores y sostiene además, desde 1920, la revista científica trimestral «Biblica»; desde 1921, la revista mensual «Verbum Domini», de carácter menos técnico, y otras muchas publicaciones. Posee dicho Instituto una casa en Jerusalén, donde también desde 1924 los PP. Franciscanos mantienen una Escuela de Estudios Bíblicos para la formación de lectores en Sagrada Escritura dentro de su Orden.

La fundación de la Comisión Bíblica en 1902 y la subsiguiente institución de grados académicos bíblicos, el programa de estudios bíblicos impuesto a los Seminarios por Pío X en 1906 y la designación, en 1914, de una comisión especial para la revisión de la *Vulgata*, muestran la solicitud de la Iglesia por mantener y fomentar las ciencias bíblicas.

(b) Actividad de los modernos investigadores católicos — Esta soli- f citud de la Iglesia no ha tardado en fructificar. Las obras y revistas emanadas del Pontificio Instituto Bíblico de Roma y de la *École Biblique* de Jerusalén, prueban la competencia magistral de los investigadores católicos en materia bíblica. Pío XII hace resaltar este hecho: «No se debe sólo a las disposiciones, instrucciones y exhortaciones de nuestros predecesores el que haya progresado el conocimiento y uso de las Escrituras entre los católicos; es nuestro grato deber atribuirlo en no

6f pequeña medida a la obra y labor de todos aquellos que han cumplido gustosamente estas órdenes, meditando sobre la Sagrada Escritura, o bien investigando, escribiendo, enseñando y predicando, traduciendo y divulgando los Sagrados Libros. Las Escuelas Superiores de Teología y Sagrada Escritura, particularmente el Pontificio Instituto Bíblico, han formado y forman diariamente muchos sabios escrituristas animados de un gran entusiasmo por las letras divinas, los cuales van inflamando el ardor entre la juventud eclesiástica, dispensándoles diligentemente el saber por ellos antes adquirido. No pocos de ellos han impulsado y continúan impulsando la ciencia bíblica por medio de sus escritos, es decir, publicando ediciones críticas del texto sagrado, explicándolo y comentándolo, traduciéndolo a lenguas modernas, haciéndolo accesible a la lectura y meditación devota de los fieles y estudiando y utilizando las ciencias profanas auxiliares para la interpretación de las Escrituras» (DAS 14).

g Hay que hacer notar también la difusión de las asociaciones, los congresos y las semanas bíblicas que han tenido lugar en diversos países, y los esfuerzos hechos para propagar la lectura y meditación del Evangelio. En España, aunque ya antes de 1936 existía un movimiento bíblico encauzado por la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos, con una «Revista Española de Estudios Bíblicos», no obstante fué a partir del 1940 cuando se dió impulso a la investigación escrituraria, iniciándose entonces las «Semanas Bíblicas» anuales y la publicación de la revista «Estudios Bíblicos», adscrita al Instituto de Teología «Francisco Suárez», dentro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Queda, desde luego, aún mucho por hacer, sobre todo en lo que atañe a la dilucidación del aspecto histórico de la Biblia. El estudio más profundo del modo de la inspiración ha llevado a ver más claramente cada día que la Biblia es un libro oriental, y que ha de ser leído a la luz del carácter personal, de las condiciones sociales y culturales, y las circunstancias históricas de los escritores utilizados como instrumento por el Espíritu Santo. La Encíclica *Divino afflante Spiritu* destaca estos aspectos del moderno estudio de la Biblia; debe leerla en su totalidad quien quiera hacerse una idea clara de la libertad con que los católicos pueden afrontar muchos de los problemas que quedan por resolver a las ciencias bíblicas. Cf. también la carta del Secretario de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard, § 53*i-m*.

Por eso nunca se dedicará demasiada erudición al estudio de la Biblia, si bien la Biblia sólo podrá ser bien entendida y explanada por aquel que, además de la erudición adecuada, posea un concepto verdadero de la revelación y la tradición. Si se prescinde de esta exigencia católica, la exégesis más erudita puede ser frecuentemente errónea.

h **(c) Aportaciones de la investigación no católica** — Muchos creyentes perfectamente honestos y a la vez sabios de gran competencia entre los no católicos se han mantenido dentro de la corriente de la tradición exegética católica en una medida que hace honor a su condición de cristianos. Usando a ese objeto de los términos de un radiomensaje de Pío XII, del 5 de septiembre de 1948, dirigido al Congreso Católico Alemán de Maguncia, debemos decir que sentimos la mayor simpatía por los esfuerzos de estos hombres en pro de la verdad divina tal como

se revela en las Escrituras, y que esperamos del Todopoderoso que 6h
llegue el día en que todos debamos «perfeccionarnos en el mismo sentir y en el mismo juicio», ya en posesión de la plenitud de la verdad dentro de la unidad de la Iglesia a la que Cristo confió su doctrina, con la promesa de que así será hasta la consumación de los siglos.

Todos los modernos exegetas católicos deben mucho, directa o indirectamente, a la gran masa de libros no católicos sobre materia bíblica que llena por todas partes el mundo occidental, por sus sugestivas ideas, su exégesis científica, y sus amplias y geniales hipótesis. Si se los examina con la piedra de toque de la regla de fe se encuentran en ellos cosas de valor para ilustrar la verdad del verbo divino. Así, no cabe duda que en la controversia sobre las hipótesis de Wellhausen (ahora tenidas por erróneas en sus líneas generales) se logró una comprensión más profunda de la composición del Pentateuco. Uno de los principales deberes de la exégesis católica estriba en saber elegir, como la abeja, lo que hay de esencialmente bueno en cada nueva hipótesis y sugestión exegética para incorporarlo en la estructura de a hermenéutica católica.

C. LA BIBLIA, PATRIMONIO EXCLUSIVO DE LA IGLESIA

La Iglesia enseña que las escrituras del AT le fueron transmitidas 7a
en propiedad por Cristo mismo, en su calidad de «Nuevo Israel de Dios» y heredera de las promesas del AT, y que los escritos del NT, habiendo sido redactados dentro de la Iglesia por algunos miembros en beneficio de todos (o mejor, dentro de la sociedad de la Iglesia Católica por católicos y para católicos), son igualmente su exclusiva propiedad, de la que ella es dueña, guardiana, depositaria e intérprete única. A los no católicos esto puede parecerles una pretensión fantástica, desprovista de toda base real. Pero, como sea que esto es lo que determina el puesto que ocupa la Biblia en la Iglesia, ha llegado el momento de tratarlo con alguna detención.

La Iglesia, propietaria y depositaria exclusiva de la Sagrada Escritura — b
Por haberle confiado Dios el depósito entero de la revelación, la Iglesia considera las Escrituras como propiedad exclusiva suya. De hecho, forman parte del patrimonio y dote que ha recibido como Esposa de Cristo. De esta verdad tuvieron plena conciencia San Ireneo y Tertuliano, quienes tuvieron que combatir a este respecto contra los herejes de su tiempo.

San Ireneo escribe: «Siendo tan grandes las pruebas, no tenemos ninguna necesidad de recurrir a nada exterior para fundamentar una verdad que es fácil obtener de la Iglesia, como quiera que los apóstoles depositaron en ella, como en un rico cofre, todo lo que pertenece a la verdad, de modo que cualquiera que lo desee, puede recibir de ella el brebaje dispensador de vida. Ella es la puerta de ingreso a la vida; todos los demás no son más que ladrones y salteadores. Por eso debemos rehuirlos y con toda diligencia amar lo que pertenece a la Iglesia y mantener firme la tradición de la verdad. Igualmente, aunque surjan disputas sobre cuestiones sin importancia, ¿no sería conveniente acu-

7b dir a las antiguas Iglesias en que vivieron los apóstoles, y tomar de ellas en lo concerniente a dicha cuestión lo que es cierto y claro? E incluso si los mismos apóstoles no nos hubieran legado escrituras ¿no deberíamos seguir el orden de la tradición por ellos transmitida a aquellos a quienes dejaron al cuidado de las Iglesias? (*Adv. Haer.*
c 3, 4, 1, *Enchir. Patrist.* 213). Tertuliano, en una obra famosa (*De praescriptione haereticorum* 37; *Enchir. Patrist.* 298), sostiene que a los herejes no se les debe admitir al uso de las Escrituras cristianas, puesto que no pertenecen a la sociedad detentadora del derecho de poseer dichas Escrituras. Estas expresiones de San Ireneo y Tertuliano contra
d los herejes son demasiado severas. Se refieren, naturalmente, a Marción y Valentín, y a los contemporáneos que incurrieron en el pecado formal de herejía, y por tanto no son aplicables estrictamente a la mayor parte de los no católicos actuales. La herejía *formal* apaga la fe sobrenatural y separa enteramente de Cristo. Un hereje *formal* no es cristiano, aunque pueda llamarse a sí mismo cristiano. En este notable pasaje, Tertuliano se refiere al aspecto legal de esta verdad teológica.

Aparece una frase en la constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano (Ses. III, Cap. 2. *De revelatione*, EB 62) a la que no siempre se ha concedido la debida atención: «La Iglesia considera (los libros de la Biblia) como sagrados y canónicos, no porque, después de haber sido compuestos por sola obra humana, hayan luego recibido la aprobación de su autoridad, ni tampoco porque contengan una revelación desprovista de error, sino porque habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales *han sido entregados a la Iglesia misma*». Las palabras en cursiva expresan la misma idea que hemos estado exponiendo. La Iglesia es, por donación de Dios, propietaria y depositaria exclusiva de las Escrituras. Por eso, las Sagradas Escrituras son un depósito sagrado a ella confiado. En el curso de los tiempos la Iglesia cuidó de hacer su inventario estableciendo desde el principio, por medio del uso y de declaraciones solemnes, el canon completo, consagrado por definición solemne en el Concilio de Trento. Ella no puede, ni nunca lo ha pretendido, vivir prescindiendo de estos divinos libros, pues contienen la palabra escrita de Dios, y como tales son cartas preciosas provenientes del Padre celestial, gratuitamente transmitidas por medio de los escritores sagrados a sus peregrinantes hijos, como solaz en su viaje hacia la patria eterna (CHRYS., AUG., GREG.); ellos constituyen un inmenso tesoro de enseñanzas celestiales (CHRYS., AUG.); son fuentes perennes de salvación (ATH.); ricas praderas o deliciosos jardines en los que la grey de Cristo encuentra admirables pastores y delicioso refrigerio (AUG., AMBR.). Al afirmar primacía y dominio de la Iglesia respecto a las Sagradas Escrituras, de ningún modo disminuimos por ello su valor único como patrimonio sagrado de la verdad divina. Su peculiar valor proviene del hecho de que son, no sólo una fuente de revelación, sino la misma palabra revelada de Dios.

e **La Iglesia, guardiana y defensora de la Sagrada Escritura** — Precisamente porque la Biblia constituye una de las más preciosas joyas de su patrimonio, la Iglesia es la defensora y guardiana celosa de la Biblia.

Ella ejerce una sabia vigilancia sobre la pureza de su texto y no admite su 7e
difusión entre sus propios hijos, a menos que la reciban de sus manos.
Solicitud de la Iglesia por la pureza del texto — Dado que los judíos 8a
como nación no quisieron entrar en la Iglesia fundada por el Mesías, la Biblia hebrea muy pronto dejó de usarse como Biblia de la Iglesia docente. Incluso los apóstoles, que estaban indudablemente familiarizados con el texto hebreo, citan las más de las veces según la versión alejandrina de los **Setenta** (LXX), que era ya, en una extensión considerable, la Biblia de los judíos de la diáspora. Parece que ya desde los primeros días después de Pentecostés la versión de los Setenta pasó a ser la Biblia de la nueva Iglesia. Por consiguiente, nada se nos dice de que los pastores cristianos velaran por el texto hebreo o arameo del AT. Éstos textos quedaron en manos de los judíos, y debemos atribuir a disposición providencial el que el conservadurismo semítico y la escrupulosidad rabínica de los primeros maestros judíos, nos hayan transmitido las Escrituras hebreas — las del canon palestinense — en un grado de conservación en general muy satisfactorio. Estos manuscritos de la Sinagoga, cuidadosamente copiados, constituyeron la base de la versión latina de unos cuarenta libros del AT hecha sobre el texto hebreo por San Jerónimo.

En cambio la versión de los Setenta fué objeto de un cuidado es- b
crupuloso por parte de la Iglesia. Parece que la primera labor crítica aplicada a esta versión alejandrina precristiana se debe a Orígenes († 254). La inmensa obra de los Hexapla bastaría para mostrar el vivo afán que existía en la Iglesia por la pureza del texto. Se difundieron además otras dos recensiones, la de Hesiquio, quien parece ser el mártir del mismo nombre que sufrió persecución bajo Diocleciano (hacia el año 300), y la de Luciano, sacerdote de Antioquía que sufrió el martirio en Nicomedia en 311. Dice San Jerónimo a propósito de estas dos recensiones: «Alejandría y Egipto, al utilizar su versión de los Setenta, reconocen el valor de los trabajos de Hesiquio; desde Constantinopla hasta Antioquía se hace honor a los méritos de las copias de Luciano; las provincias situadas entre unos y otros leen los códigos palestinenses preparados por Orígenes y publicados por Eusebio y Pánfilo» (*Praef. in Paral.*). Recordaré al lector que los Hexapla, en los que Orígenes trabajó durante veintiocho años, fueron depositados en Cesarea de Palestina hacia el año 254. La triple variedad antes mencionada se prestaba, sin duda, a cierta confusión, pero no es menos cierto que con ello cada Iglesia mostraba su solicitud por poseer el texto bíblico en su pureza original. Las iglesias occidentales leían las Escrituras en griego hasta fines del s. II. Parece que existían dos o más versiones latinas completas, ya en uso hacia mediados del s. III. Había también innumerables versiones fragmentarias de libros sueltos. Su fidelidad a los Setenta era las más de las veces servil, y desde el punto de vista exegético con frecuencia eran traducciones de poco valor. A este respecto, los obispos no permanecieron inactivos, procurando remediar los errores de los copistas. San Agustín se ocupó especialmente de buscar una versión que respondiera lo más fielmente posible a la de los Setenta, y al mismo tiempo diera un sentido claro. Así, sobre la necesidad de enmendar las copias corrientes, dice con todo énfasis: «La enmienda de los códi-

8b ces debe ser lo primero que deben cuidar los que desean conocer las Escrituras, de modo que las copias no corregidas deben ser sustituídas por otras que lo estén» (*De Doctr. Christ.* 2, 21).

c San Jerónimo († 420), comisionado y apoyado por el papa San Dámaso, fué el hombre escogido por la Providencia para dar a la Iglesia latina una espléndida versión de las Escrituras. A pesar de los defectos que la **Vulgata** pueda tener, es con todo una versión magistral y majestuosa. Su uso por la Iglesia Romana, madre y señora de todas las iglesias, ha dado a esta versión el carácter único de consagrada. El cuidado por la pureza de su texto ha dado lugar en distintas ocasiones, hasta nuestros días, a algunas revisiones críticas. De ella existían copias casi perfectas al principio del s. VIII, como lo muestra el gran Códice Amiatino, y en el s. IX la recensión de Alcuino proveyó al imperio de Carlomagno de un texto muy puro. Una corrección no tan profunda fué llevada a cabo en el s. XI por Pedro Damiano y Lanfranco.

d La Vulgata fué el primer libro impreso. Salió de las prensas del propio Gutenberg, en Maguncia, hacia 1452, y antes de 1500 ya habían aparecido un centenar de ediciones. Los intentos de revisión crítica, que propiamente sólo comenzaron con la **Poliglota Complutense** y fueron continuados en las ediciones de Hittorp en Colonia y de Estienne en París, hicieron que se multiplicaran las versiones latinas. Entonces intervino el Concilio de Trento, el cual eligió la Vulgata como versión latina oficial, proclamando su autenticidad jurídica (cf. § 22*f*).

e La **edición** oficial **Clementina** de 1593 resulta ahora inadecuada. Por eso en 1907 se encargó la preparación de una edición crítica de la Vulgata a una Comisión benedictina que desde el año 1933 realiza sus trabajos en el monasterio de San Jerónimo, de Roma. El cometido de estos monjes es el de restaurar lo mejor posible el texto de San Jerónimo.

El resumen que antecede y el hecho de que la excelente edición Sixtina de los LXX, publicada en 1586, fuese durante siglos el texto comúnmente aceptado bastan para poner de manifiesto la solicitud de la Iglesia en procurar recensiones correctas de la Biblia. La Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943) exhorta a que los escrituristas católicos prosigan su labor crítica echando mano de los métodos más modernos. En particular, el Pontificio Instituto Bíblico ha preparado una nueva versión latina, hecha directamente del hebreo, de los salmos y los cánticos que figuran en el Breviario Romano. (*Liber Psalmorum cum Canticis Romani Breviarii*, Roma 1945).

9a **La Iglesia, intérprete único de la Biblia** —La Biblia es un libro humano, escrito por hombres según los modos humanos habituales de expresión literaria, y destinado a ser entendido en consonancia con las reglas del lenguaje humano contemporáneo del autor. Bajo este aspecto la Biblia está sometida a todas las normas de interpretación racional. Pero hay otro aspecto de la Biblia. Si fuera sólo un libro humano, las ciencias histórica y filológica serían suficientes para descubrir su sentido. Pero la Biblia es algo más que un libro humano, es también un libro divino que tiene a Dios por autor, en cuanto que Él confirió el carisma sobrenatural de la inspiración a determinados escritores, y quiso que sus libros inspirados pertenecieran al depósito de la verdad, patrimonio espiritual de la Iglesia docente, para ser administrados por ella en orden 9a
a la ilustración religiosa y a la salvación eterna de las almas. Por consiguiente, la Iglesia es el supremo intérprete de los Libros Sagrados.

Pero hay que entender esto debidamente. En algunas obras no católicas se da como supuesto que los escrituristas católicos están totalmen- b
te dirigidos por una autoridad docente, concebida como una especie de máquina gubernamental que impone decisiones bajo la amenaza de censura, y que la Iglesia docente—es decir, el Papa y los Obispos—conserva el sentido de cada pasaje de la Biblia ya preparado y listo, por así decir, *in scrinio pectoris*, de modo que el proceso de la interpretación eclesiástica podría compararse al funcionamiento de una maquinaria calculadora. Según este absurdo punto de vista, quien quisiera saber el sentido de un texto no tendría más que enterarse de cómo lo entienden el ordinario del lugar, los obispos de una provincia, el Papa o sus propios representantes; sin que cupiere apartarse de la fórmula prefijada.

Es cierto que la Iglesia en ocasiones ha prohibido transitoriamente c
toda ulterior controversia acerca de determinados puntos en disputa, p.e., sobre la naturaleza de la gracia eficaz en el s. XVII, pues, ante la polvareda entonces levantada y el ardor suscitado, la Iglesia creyó necesario esperar a que se purificara la atmósfera antes de permitir que se reanudaran las discusiones. Igualmente, en la época del movimiento modernista, que tuvo lugar dentro de la Iglesia a principios de este siglo, la situación llegó a tal gravedad que la Comisión Bíblica, en interés de los mismos sabios católicos y de la Iglesia, tuvo que imponerse la delicada tarea de señalar los límites de la ortodoxia bíblica sin ahogar por ello el espíritu de investigación. Sea lo que sea lo que entonces opinaran algunos, el acierto de sus decisiones ha sido probado, sin duda alguna, (*a*) por el hecho de que el espíritu de investigación entre los católicos, reprimido por algún tiempo, ha reanudado su marcha con extraordinario éxito, (*b*) porque las teorías extremistas de moda hace cincuenta años, están actualmente olvidadas, y en su lugar se ha dado en toda la línea un movimiento general de retorno a las posiciones ortodoxas católicas, movimiento aún en pleno desarrollo.

Un ejemplo interesante de cómo las decisiones de la autoridad d
pueden llevar a los sabios de mentalidad abierta a cambiar sus puntos de vista nos lo proporciona el difunto Abad CHAPMAN, en su *Matthew, Mark and Luke*, Londres 1937. Al principio él había aceptado la hipótesis de los dos documentos, pero después de su rechazo por la Comisión Bíblica (26 de junio de 1912), emprendió la tarea de revisar de nuevo todo el problema sinóptico, llegando como conclusión de su estudio a aceptar totalmente el punto de vista tradicional de la prioridad del San Mateo griego sobre el Evangelio de San Marcos. Su exposición científica de la antigua tradición va ganando gradualmente terreno entre los especialistas y sólo quien nunca conociera al Abad se atrevería a suponer que su cambio de opinión no fué completamente sincero y sin fraude de la conciencia (cf. §§ 610-15).

Los no católicos olvidan que la Iglesia, por ser «columna y fundamento de la verdad», puede permitirse esperar durante años, décadas y aun siglos, al objeto de formarse un juicio imparcial. Ella nunca abandonará la verdad conocida en gracia a una moda o novedad pasa-

9d jera. No pueden ellos comprender la suerte deparada a los sabios católicos al disponer de una autoridad apta para señalar los peligros que se ocultan en cualquier disparatada moda de un momento, y que recomienda la suspensión del juicio cuando los datos son insuficientes para justificar una opinión determinada.

Vemos, por consiguiente, que el fin real de la Comisión Bíblica es proveer de guía segura a los sabios en casos de duda, sin cohibir por ello el impulso de la auténtica ciencia; en verdad, los católicos están muy agradecidos al papa León XIII por haberla establecido (cf. también §§ 47-53).

e Ciertamente, la Iglesia no tiene un método de exégesis mecánico, y sería erróneo querer considerarla como una especie de sabia profesora de exégesis. Su misión es instruir en lo relativo a la fe y a la moral tomándolo de las dos fuentes de la revelación, bien sea por su magisterio ordinario como lo hace habitualmente, o por decisiones solemnes de su magisterio extraordinario. Sus juicios sobre el sentido de los textos escriturísticos, en lo referente a la moral y las costumbres, tienen que llegar a madurez bajo la guía y moción del Espíritu Santo, y eso se logra mediante el estudio atento que sus Padres y sus Doctores y teólogos han dedicado y siguen dedicando a los textos sagrados; las disposiciones eclesiásticas autoritarias sólo se formulan cuando la situación ha sido suficientemente aclarada.

f La enseñanza de la Iglesia acerca de su propio magisterio en materia bíblica aparece clara en la Encíclica *Providentissimus Deus*: «Debe reconocerse que envuelve a las Sagradas Escrituras cierta oscuridad religiosa, por lo cual no se puede entrar en sus dominios sin guía. Así lo ha dispuesto Dios (como repetidamente nos lo dicen los SS. Padres) para mover a los hombres a investigar las Escrituras con afán más ardiente y más atento estudio. Lo que se sacare de las Escrituras merced a laboriosa aplicación, se imprimirá de modo más profundo en la inteligencia y en el corazón. Pero, sobre todo, Dios quiere hacer presente a los hombres que ha entregado las Escrituras a la Iglesia, por lo cual, al leer y usar su palabra sagrada, deben seguir a la Iglesia como guía y maestra segura. Ya de antiguo dijo San Ireneo que la verdad se aprende donde se encuentran los carismas del Señor, y añade que la Sagrada Escritura es explicada sin temor a errar por aquellos que representan la sucesión apostólica. Esta doctrina de San Ireneo y de otros Padres fué aceptada por el Concilio Vaticano, cuando al renovar el decreto del Concilio de Trento sobre la interpretación de la palabra escrita de Dios, declaró lo siguiente: «En materia de fe y costumbres relativas a la edificación de la doctrina cristiana, ha de ser tenido por sentido genuino de la Sagrada Escritura aquel que ha sostenido y sostiene nuestra Santa Madre la Iglesia. Es prerrogativa exclusiva suya el juzgar del sentido verdadero y la interpretación de las Sagradas Escrituras. Por tanto, no está permitido interpretar la Sagrada Escritura contra este sentido o el unánime consentimiento de los Padres» (EB 93).

g El papa León XIII añade que esta sabia norma de la Iglesia no es obstáculo al progreso de la ciencia bíblica, sino en realidad una ventaja en cuanto la preserva del error y la ayuda a seguir el camino del progreso. El campo abierto ante el estudioso es muy vasto. Las posibi-

lidades que se le ofrecen para desarrollar su trabajo, son muy diversas, 9g
y de la misma manera que recibe el auxilio de la Iglesia, también puede él ayudarla. Hay innumerables pasajes que no han recibido una exposición cierta y definitiva. Su investigación puede así servir como instrumento de la providencia de Dios, pues generalmente el juicio de la Iglesia llega a madurez sólo después de una larga preparación de estudio por parte de sus miembros. Y cuando la Iglesia ha definido el sentido de un pasaje, el intérprete puede aplicar igualmente su ingenio al esclarecimiento de la interpretación de la autoridad eclesiástica ante los fieles, sosteniendo con su saber la doctrina o defendiéndola de los ataques de sus enemigos (EB 94).

Libertad de investigación — Es cierto que no hay libertad para sostener h
la falsedad, pero, en su devoción a la verdad, la libertad de la exégesis católica es la total libertad de los hijos de Dios. Pío XII destaca admirablemente esto en su Encíclica *Divino afflante Spiritu.* Su Santidad afirma que los sabios escrituristas no deben ser tratados con recelo cuando se enfrentan valientemente con determinadas dificultades en su esfuerzo por encontrar interpretaciones en consonancia con las enñanzas de la Iglesia y en armonía con las conclusiones ciertas de las ciencias seculares. Los que critican indiscretamente a estos esforzados trabajadores de la viña del Señor deben tener en cuenta «que las reglas y disposiciones establecidas por la Iglesia se refieren a la parte doctrinal de la fe y las costumbres; que de los muchos puntos que pueden ser considerados en los libros legislativos, históricos, sapienciales y proféticos de la Biblia, son muy pocos aquellos cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad eclesiástica, e igualmente que es muy poco aquello sobre lo cual la opinión de los Padres es unánime. Queda, pues, mucha materia sobre la que la sagacidad e ingenio de los intérpretes católicos pueden y deben ejercitarse con toda libertad, al objeto de que cada uno en la medida de sus fuerzas logre contribuir al bien común, al mayor progreso de la ciencia sagrada y a la defensa y honra de la Iglesia» (AAS XXXV [1943] 319).

D. APÉNDICE SOBRE EL MOVIMIENTO BÍBLICO

Vigilancia sobre la difusión de la Biblia — La tutela de la Iglesia sobre 10a
la Biblia tiene también por consecuencia el que ella permita sólo su difusión entre los fieles cuando ésta se realiza bajo su vigilancia y supervisión. Su actitud aparece clara en la legislación. El Código de Derecho Canónico dispone que los libros de la Sagrada Escritura, o los comentarios a ellos, no pueden ser publicados por los seglares sin autorización eclesiástica. Esta prohibición se refiere también a los libros sobre materias atañentes a la Biblia o a la teología (CIC can. 1385).

Tampoco las versiones de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares pueden ser impresas sin la aprobación de la Sede Apostólica, o sin la vigilancia de los obispos y sin notas aclaratorias tomadas de fuentes católicas, especialmente de los Padres de la Iglesia y de escritores católicos competentes (CIC can. 1391).

10a En consecuencia, están prohibidas las ediciones del texto original y de las antiguas versiones católicas, particularmente las de la Iglesia oriental, publicadas por autores no católicos, y lo mismo las versiones de la Sagrada Escritura en cualquier lengua publicadas o hechas por autores no católicos (CIC can. 1399).

No obstante, está permitido el uso de ediciones de no católicos de las antiguas versiones católicas, y también de las traducciones de no católicos, y de las versiones publicadas sin aprobación o sin notas explicativas, a los que de algún modo se dedican a los estudios teológicos o bíblicos, siempre que dichos libros estén editados fiel e íntegramente, y no se impugne el dogma de la fe católica en sus prólogos o notas (CIC can. 1400); cf. § 4*f*. Según el can. 2318, 2, incurren en pena de excomunión (no reservada) los autores o editores católicos que publiquen libros de las Sagradas Escrituras, o comentarios sobre ellos, sin las debidas licencias.

En una época de neutralidad armada y de propaganda ideológica como la que vivimos, pocos serán los que duden de lo acertado de una sabia censura. Y así como en el mundo comercial se emplean signos y marcas para indicar la calidad de la mercancía, igualmente entre los católicos el *Imprimatur* de un Obispo al frente de una Biblia es la garantía de que el texto presentado es el oficial, y por tanto el texto auténtico.

b **¿Es necesaria la lectura de la Biblia para la salvación?** — Es indudable que las Divinas Escrituras han sido dadas a la Iglesia en conjunto y a todos los hijos de la Iglesia en particular para su instrucción. Pero si bien es cierto que la Biblia es un instrumento ordinario y universal de instrucción, no hay ningún precepto divino ni apostólico que imponga la lectura personal de la Biblia a todos y cada uno de los fieles. El cielo se abre también a los analfabetos. Lo que importa no es la letra, sino la doctrina de la Biblia. No cabe duda que aquellos a quienes incumbe la enseñanza de la religión— los pastores de la Iglesia— deben conocerla, pero el fiel puede, según las circunstancias, conocer y vivir la fe que enseña la Biblia sin que haya leído ni una sola frase de ella. Incluso en nuestra época, en la cual es extrema la difusión del papel impreso, son innumerables los católicos que viven con admirable e incluso sublime vida de fe, esperanza y caridad, sin leer directamente la Escritura Santa. Su inteligencia se nutre de la sustancia de la Biblia a través de la liturgia de la Misa, de los misterios del Rosario, de las oraciones que saben de memoria, y los sermones que oyen. Así como en países tradicionalmente cultos hay rústicos analfabetos que tienen un exquisito refinamiento de espíritu y de modales, así también muchas gentes aldeanas que nada saben de libros, pero que han crecido en el seno de la tradición cristiana, pueden tener la fe y demás virtudes necesarias para llegar al más alto grado de santidad (cf. § 3*i*).

No es nuestro propósito defender la incultura, sino prevenir contra las exageraciones. La instrucción personal por medio de la lectura debe tener siempre una base de instrucción oral recibida en el hogar, en la escuela y en la Iglesia. La ayuda que pueda procurar la lectura dependerá del número de libros que se puedan obtener y de la capacidad que uno tenga para leerlos con provecho; ambas cosas han variado

considerablemente con los tiempos. Importa conocer la variación de 10b
estas condiciones —variación en la facilidad de adquirir libros y en la difusión de la educación— para poder comprender cuán sabias han sido las providencias que ha tomado la Iglesia en relación a la Biblia en los diversos tiempos. Debemos tener presente que, cuando la lectura en cualquier circunstancia pueda perjudicar la pureza del pensamiento y la vida cristiana —el *unum necessarium*—, debe ser sabiamente restringida.

Las consideraciones precedentes bastan para comprender que la c
prohibición por parte de la Iglesia de las Biblias no católicas, no es una presión tiránica y oscurantista, sino una medida razonable, justificada por las circunstancias.

La Iglesia impide la circulación de la Biblia entre sus hijos cuando para ello se esgrime el pretexto de una falsa libertad o se apela al supuesto derecho de interpretación privada. Por imperativo mismo de su deber de celadora de la fe, la Santa Sede se vió obligada a condenar en el s. XIX las Sociedades Bíblicas, como había condenado a sus precursores desde fines del s. XII.

En efecto, la primera medida adoptada en este sentido la encontramos en dos cartas de Inocencio III a la Iglesia de Metz. Le escribieron éstas a fines del s. XII, con ocasión de un conventículo de fieles de ambos sexos que (muy probablemente bajo influencias albigenses o valdenses) habían traducido al francés parte del NT y los *Moralia* de San Gregorio. Estos seglares, hombres y mujeres, leían y discutían en reuniones clandestinas dichas escrituras, despreciando las amonestaciones de sus pastores, quienes evidentemente consideraban estas prácticas como peligrosas y cismáticas. El Papa ordenó que se hiciera una investigación diligente de los objetivos perseguidos por dicho grupo, pero al mismo tiempo dió instrucciones para que entre tanto se usara de benevolencia con ellos, con la esperanza de que entrarían en cordura.

No conocemos las derivaciones ulteriores del caso, pero sabemos que el Sínodo provincial de Toulouse prohibió, en 1229, el uso de las Escrituras en lengua vulgar entre los seglares. Se comprende perfectamente la razón de esta disposición, teniendo en cuenta que se hizo en el corazón mismo del territorio albigense. Un decreto similar fué dado en 1408 en un Concilio que tuvo lugar en Oxford, bajo la presidencia de Tomás Arundel, arzobispo de Canterbury, en ocasión de las sediciosas actividades bíblicas de Wycleff y sus discípulos. En él se prohibían las versiones en lengua vulgar de la Sagrada Escritura, si no eran aprobadas por el Obispo diocesano o el Concilio provincial. No se trataba, desde luego, de prohibir las traducciones a lenguas vulgares *en cuanto tales*.

Por el fruto se conoce el árbol y, del mismo modo, el estudio de la d
Biblia que produce y propaga proposiciones heréticas no es cosa buena. De hecho, como dice San Agustín, «las herejías no surgen sino cuando no se entienden bien las Escrituras y cuando se afirma temeraria y atrevidamente lo que no se ha entendido bien en ellas» (*In Io. Tr.* 18, 1). Hay que tener siempre en cuenta las circunstancias de la época y juzgar, conforme a ellas, las leyes que hoy nos parecen en extremo severas. Así vemos que la legislación establecida por la autoridad civil en

10d España contra las versiones en lengua vulgar de la Sagrada Escritura, desde Jaime I de Aragón hasta Fernando e Isabel (1276-1516), contribuyó en no pequeño grado a mantener un país católico libre de los estragos de la herejía. Con Lutero, si bien Calvino parece haber sido el primero en proclamar claramente el monobiblismo, la Biblia se convirtió en el instrumento de la rebelión protestante. Un libro mudo y difícil sustituyó la voz viviente de la Iglesia, al objeto de que cada cual pudiera crearse la religión según su sentir personal. Y la Biblia, abierta a todo hombre o mujer para que la interpretara a su antojo, fué el cebo atrayente utilizado para captar adeptos. La base del protestantismo no es la roca sólida de la verdad, sino la arena movediza de la interpretación privada. No es de extrañar, pues, que el Concilio Tridentino interviniera con la norma de censura codificada más tarde en las reglas 3 y 4 del **Index** de 1564.

La utilidad y *necesidad* de la lectura universal de la Biblia fué defendida más tarde, a fines del s. XVII, por el jansenista Pascasio Quesnel, pero sus opiniones extremistas, tal como él las fomentaba, fueron rechazadas con la condena de 101 de sus proposiciones por la Constitución dogmática *Unigenitus* de Clemente XI (8 de septiembre de 1713). Siete de estas proposiciones se refieren a la lectura de la Biblia (79-85; Dz 1429-1435). Estas opiniones de Quesnel sobrevivieron entre los jansenistas y fueron de nuevo condenadas, después que hubieron sido formuladas por el Sínodo de Pistoya, en la Bula *Auctorem fidei*, de Pío VI (28 de agosto de 1794; Prop. 67, Dz 1567).

e **Sociedades bíblicas protestantes** — En los últimos dos siglos, la Iglesia de vez en cuando ha tenido que intervenir para proteger a los fieles frente a las actividades de ciertas sociedades protestantes dedicadas a publicar y difundir sin ningún reparo ejemplares de la Biblia sin notas ni comentarios. Para ello se basaban en la peligrosa falacia de la «interpretación privada» de la Escritura, principio cuya falsedad se demuestra por la infinidad y absurda variedad de opiniones a que dió origen dondequiera fué aplicado. Y no pocas veces se ha utilizado la Sagrada Escritura como instrumento de proselitismo contra la Iglesia Católica en países católicos.

Al condenar estas sociedades y los principios en que sus actividades se basaban, no se condenaba la lectura de la Biblia llevada a cabo en las condiciones adecuadas, como hemos indicado ya (§§ 2, 3, 5).

f Solamente por encima tocamos aquí la historia de las Sociedades Bíblicas, ya que nos interesa únicamente la acción desarrollada por la Santa Sede frente a ellas. El pietismo alemán les había preparado el camino. Antes de 1800, la *Bibelanstalt*, fundada en 1710 por el Barón von Canstein, en Halle, había ya distribuido 33.000.000 de Biblias o partes de la Biblia. Antes de fines del s. XVIII, la *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) y la *Religious Tract Society* propagaban ya la Biblia desde Londres. Pero la primera Sociedad Bíblica de envergadura y organización mundial fué la *British and Foreign Bible Society* (BFBS), fundada en Londres el 7 de marzo de 1804. A su ejemplo y con su ayuda surgieron muchas sociedades similares en Alemania, una de las cuales (fundada en 1813), conocida internacionalmente, es la *Württemberg Bibelanstalt*, que en los últimos

tiempos ha publicado las distintas ediciones griegas y latinas del NT **10f** preparadas por Nestle, la Biblia hebrea de Kittel, y la edición de los LXX de Rahlfs.

Entre 1812 y 1815, dos entusiastas de la Biblia, Paterson y Pinkerton, agentes de la BFBS, recorrieron todo el Norte de Europa, fundando centros bíblicos en muchas ciudades de Escandinavia, Holanda, Alemania, Finlandia y Rusia. Fué entonces, después de esta invasión de las Sociedades Bíblicas, cuando intervino la Santa Sede.

El primer documento papal es una carta de Pío VII a Ignacio **g** Raczynski, arzobispo de Gnesen en Polonia, fechada en 29 de junio de 1816. Dicho prelado había denunciado la obra de los sectarios de la Biblia que habían difundido desvergonzadamente la versión polaca católica del jesuíta Santiago Wujek, sin notas ni comentarios. Con palabras de elogio para el arzobispo, el Papa recuerda las normas del Índice de 1564, anteriormente mencionadas, y el decreto del Índice publicado bajo Benedicto XIV, el 13 de junio de 1757, donde se autorizaba a los católicos el uso exclusivo de las versiones en lengua vulgar, aprobadas por la Santa Sede o publicadas con notas tomadas de los Santos Padres y los intérpretes competentes católicos.

En 3 de septiembre del mismo año 1816, Pío VII envió una severa carta a Estanislao Siestrzencewicz-Bohusz, arzobispo de Mohilev, quien había autorizado en su diócesis la difusión de versiones prohibidas. Este arzobispo ni era muy católico, ni muy celoso, sino más bien un convertido a medias del calvinismo, que gozaba de la protección de la emperatriz Catalina II. El Papa explicó ampliamente la posición católica, pidiendo que el arzobispo reparara en lo posible el escándalo que había causado.

Los demás documentos donde se mencionan las Sociedades Bíblicas en los mismos términos condenatorios son las Encíclicas de León XII, *Ubi primum* (5 de mayo de 1824), Pío VIII (24 de mayo de 1829), Gregorio XVI, *Inter praecipuos* (6 de mayo de 1844), el *Syllabus* de Pío IX (8 de diciembre de 1864) y la Constitución *Officiorum et munerum*, de León XIII (15 de enero de 1897). Acerca de las actividades editoriales de la BFBS en España y el ámbito español, cf. § 31*e* y *n*.

La admiración por las hermosas y a veces utilísimas publicaciones **h** de las Sociedades Bíblicas no debe impedirnos ver la prudencia de esta actitud eclesiástica. La Iglesia permite a los estudiosos de Teología o Sagrada Escritura, el uso libre de las versiones antiguas editadas con fidelidad y de las versiones en lengua vulgar que sean precisas, pero al mismo tiempo prohibe al fiel en general el tener, guardar o usar versiones de las Sociedades Bíblicas, porque la intención primordial de éstas es ofrecer la Biblia a todo el mundo, para contravenir las disposiciones de la Iglesia destinadas a preservar a sus miembros del error. La Iglesia no admite compromisos en su calidad de protectora de la verdad, y así sabiamente prohibe a sus hijos una excesiva libertad religiosa que pudiera conducirlos a pastos no saludables.

LA FORMACIÓN E HISTORIA DEL CANON

Por R. J. Foster

11a **Bibliografía** — S. M. Zarb, O. P., *Historia Canonis Utriusque Testamenti*, Roma (Angelicum) 1934; M. J. Lagrange, O. P., *Histoire Ancienne du Canon du Nouveau Testament*, París 1933; *Initiation Biblique* (publ. por A. Robert y A. Tricot), París 1939; H. Pope, O. P., CSAB, vols. 1 y 4, Londres 1926 [2] y 1931; J. E. Steinmueller, *Introducción General a la S. Escritura*, Buenos Aires 1947, p. 63; J. H. Newman. *Development of Christian Doctrine*, Londres 1897[10]; *B. F. Westcott, *A General Survey of the Canon NT*, Londres 1896[7]; *H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, Londres 1892; *A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1935; *F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient MSS*, Londres 1941[5]; Art. en DTC 2, 1550 ss, DBV 2, 134 ss, CE 3, 267 ss, HDB 3, 604 ss; J. Prado, *Propaedeutica*, Madrid 1949; Dennefeld, *Histoire des Livres de l'Ancien Testament*, París 1919; Reilly, *Le Canon du Nouveau Testament et le Critère de Canonicité*, RB (1921) 195; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1928, Exkurs xvi, pp. 415-451.

b **Inspiración** — Los católicos no han admitido nunca que la inspiración de un libro ha de ser juzgada por sus efectos sobre la inteligencia y el corazón del lector. La inspiración es una cosa, y el poder de inspirar es otra, que depende de las disposiciones particulares del lector y del momento de la lectura. Como veremos más tarde (§§ 34-38), los libros inspirados son aquellos que tienen a Dios por autor. Pero antes de entrar en el estudio de la naturaleza de la inspiración debemos considerar las cuestiones prácticas siguientes: ¿cuáles son los libros inspirados, cuántos son, cómo conocemos que sólo éstos son inspirados, y por qué la Biblia católica difiere de la Biblia protestante y contiene más libros que ésta? (cf. §§ 13 *a* ss; 15*d*). Todas estas cuestiones se relacionan con este apartado, ya que el *Canon* de la Sagrada Escritura es precisamente el elenco o colección de los libros inspirados.

c **Significado del canon** — El término griego de que procede la palabra *canon* significa vara o barra, y de ahí vino a significar *vara de medir*. Después fué usado metafóricamente para significar cualquier modelo o regla de excelencia en el arte y la literatura—así los antiguos autores griegos fueron llamados *cánones* (*Κανόνες*)— o como norma de conducta, p.e., en San Pablo, Gál 6, 16. Igualmente, las normas, decisiones y decretos, establecidos por la Iglesia para orientar la doctrina, la disciplina y el culto, fueron llamados cánones, y por la misma razón se hablaba del «Canon de la Sagrada Escritura», o de las «Escrituras canónicas», porque éstas contenían la regla o norma de la fe y las costumbres. Pero no es éste el sentido que comúnmente se da a la frase «Canon de la Sagrada Escritura». Se usaba también la palabra *canon* para designar listas o catálogos de personas u objetos que debían ser-

vir de norma para distinguir los unos de los otros (cf. H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, Londres 1823[2], 5, 4762). Así, p.e., el *Canon de los Reyes* de Tolomeo, compilado en el s. ii d.C., es una lista de los reyes babilónicos, persas y romanos con la extensión de sus reinados (cf. *Cambridge Ancient History* i, 149; A. Deimel, S. I., *Veteris Testamenti Chronologia*, Roma 1912, pp. 25 ss). El término «Canon de la Sagrada Escritura» pudo usarse originariamente en este sentido. **11c**

Sin embargo, por lo común se entiende este término en el sentido de *la colección o lista de los libros reconocidos y aceptados por la Iglesia como inspirados*, o sea que *Canon* se toma en sentido pasivo para indicar los libros que se adaptan a la «regla que determina su aceptación como libros inspirados. En cuyo caso la lista o catálogo sirve para distinguir los escritos sagrados de los profanos. Igualmente se dice de los libros que son «canónicos», cuando forman parte del Canon. La primera vez que aparece la palabra usada con seguridad en ese sentido es en San Atanasio (c. 350), si bien hay quien cree (basándose en las indicaciones que proporcionan las versiones latinas de sus obras) que fué utilizado antes por Orígenes († 254). El canon escriturístico comprende tanto el AT como el NT, y nuestro propósito en este artículo es referir la formación e historia de uno y otro.

EL CANON DEL AT

Su contenido — Para facilitar las referencias y para mayor claridad no será ocioso que pongamos al principio la lista del Canon católico de los libros del AT. Son éstos, en el orden en que aparecen en la Vulgata: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, cuatro Libros de los Reyes (los dos primeros se denominan también 1 y 2 de Samuel), dos de los Paralipómenos (llamados también Crónicas), dos de Esdras (el segundo es conocido también con el nombre de Nehemías), Tobías, Judit, Ester, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico (Sirac), Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel, doce Profetas menores, dos libros de los Macabeos. Quien compare esta lista con la protestante del AT verá que la última es más corta, y que no contiene algunos libros considerados como deuterocanónicos (cf. § 13*b*), verbigracia, Tob., Jdt., Sab., Eclo., Bar., 1 y 2 Mac., y algunas partes de los de Ester y Daniel, esto es, Est. 10, 4—16, 24; Dan. 3, 24-90; cc. 13 y 14. Éstos se encuentran en la Biblia griega adoptada por la Iglesia, pero no en el Canon palestinense tal como llegó a ser fijado en los tiempos posteriores a Cristo, y que es el adoptado por los protestantes. Por consiguiente, los libros protocanónicos que forman el Canon protestante, son los de la precedente relación del Canon católico, excluídos los deuterocanónicos. Ester y Daniel son considerados como protocanónicos, aunque ambos tienen partes deuterocanónicas. Pero la discusión más completa de esta importante cuestión sólo puede ser emprendida a la luz de los resultados que aporte el estudio de la formación gradual y de la definición del Canon del AT. **d**

FORMACIÓN DEL CANON DEL AT

11e **Esdras y la Gran Sinagoga** — No encontramos en la Biblia una descripción expresa de la formación del Canon del AT, ni siquiera una lista de sus libros. Nos vemos reducidos, por consiguiente, a meras inferencias basadas en la documentación de que disponemos, y el punto de vista adoptado dependerá inevitablemente de la fecha y el autor que asignemos a cada libro del Canon. Aquí damos por presupuesto lo que se dice en las instrucciones especiales a cada parte (p.e., en lo que se refiere a la cuestión acerca de la autenticidad mosaica del Pentateuco). Durante mucho tiempo estuvo extendida entre los judíos la opinión de que la formación y fijación del Canon era obra exclusiva de Esdras. Se suponía que Esdras le había dado su forma definitiva, y que ningún libro escrito después de su muerte fué aceptado como canónico. El origen de esta creencia parece que hay que hallarlo en 4 Esd. 14, 42 ss. (hacia el año 95 d. C.), donde se dice que Esdras dictó 94 libros (hay variantes en el número), parte de los cuales estaba destinada a ser leída por cualquiera, y 70 de ellos estaban reservados a los sabios. Pero esta obra, ni es inspirada, ni es auténtica, y lo que en ella se cuenta carece de fundamento. Es cierto que Esdras desempeñó un papel preponderante en el restablecimiento de la observancia de la Ley, pero la formación del Canon no es obra suya. Una variante tardía de esta leyenda fué puesta de moda en el s. XVI por el rabino judío Elías Levita; según él, el Canon fué completado por un grupo de hombres conocido por la Gran Sinagoga, que habría presidido durante algún tiempo el propio Esdras. Esta hipótesis carece de fundamento en la tradición judía, y actualmente se duda incluso de la existencia de la Gran Sinagoga, como una corporación permanente provista de autoridad. Todo ello parece depender de 2 Esd. 8-10, donde, ciertamente, se habla de una gran reunión en Jerusalén, que suscribió el acuerdo de observar la Ley, pero nada indica se tratara de una comisión provista de autoridad (cf. W. ROBERTSON SMITH, *The OT in the Jewish Church*, 1892 ², pp. 168 s).

f **Los comienzos del Canon** — La formación del Canon del AT debió desarrollarse gradualmente a lo largo de toda la historia de Israel, desde la época de Moisés hasta la era cristiana. Algunos pasajes de los primeros libros del AT parecen aludir al comienzo y al crecimiento gradual de una colección de libros tenidos en especial estima (cf. CSAB 1, 129 ss; 134 ss). En ellos leemos que Moisés, por mandato expreso de Dios, escribió algunos hechos para perpetua memoria y para que sirvieran de guía al pueblo elegido; cf. Dt. 31, 9-13, y Éx. 17, 14, donde se dice de él que se le mandó que lo escribiera «para recuerdo perpetuo en el libro *(bassēper)*,» y para hacer resaltar su importancia, Moisés mandó ponerlo «junto al arca, a fin de que esté allí como testimonio contra ti» (Dt. 31, 26). La inspiración no cesó con la muerte de Moisés, ni quedó restringida a sus escritos, sino que continuó manifestándose a través de los tiempos posteriores (cf. Heb. 1, 1). Sus sucesores en la dirección de Israel parece que aumentaron su obra y, por así decir, la continuaron: así Josué (Jos. 24, 26) y Samuel (1 Sam. 10, 25).

Desarrollo ulterior — En época posterior, se tiene noticia de otra 11f
colección de libros sagrados que incluía los escritos de David y Asaf, el Vidente, en uso litúrgico oficial (2 Par. 29, 30), y de la actividad desarrollada por los escribas de Ezequías al objeto de recoger los proverbios de Salomón (Prov. 25, 1). Por otra parte, era de esperar que los profetas, que fueron en medida tan grande responsables de la salud y el progreso espiritual de Israel, dejaran alguna huella de su enseñanza y sus profecías; y, en efecto, también acerca de esto tenemos alguna indicación (Jer. 36, 4 y 32; Zac. 7, 12). Ya en esa época despunta el núcleo de la posterior división judía del AT: la Ley, los Profetas, y los Escritos Sapienciales. Cuando tuvo lugar la redacción de las profecías de Daniel, parece existía ya alguna colección oficialmente reconocida de escritos sagrados, ya que el autor se refiere a «los libros» *Hass^{e}pārîm* (Dan. 9, 2), designación generalizada luego para referirse al conjunto de los escritos bíblicos (cf. JE 3, 140). No obstante, esto no quiere decir que la colección estuviera ya completa y definitiva.

La triple división del AT — Una ulterior indicación de la tendencia 12a
a agrupar los escritos sagrados en colecciones definitivas la hallamos en la triple división de la Biblia hebrea en la Ley, los Profetas, y los Escritos Sapienciales. Parece ser que ya el autor del Eclo. conocía dicha división (cf. Eclo. 46-49; 44, 5; 47, 8-9 y 17), y su nieto, que tradujo la obra al griego (hacia el año 130 a. C.), la menciona tres veces en su prólogo. Esta división puede estar supuesta en las palabras del Señor después de la Resurrección: «Era preciso que se cumpliera todo lo que de mí está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos» (Lc. 24, 44).

La Ley — La primera colección comprendía los cinco libros de Moisés, b
o el Pentateuco; fué sin duda la parte más antigua del Canon, y su estrecha relación con el arca de la alianza (cf. supra) prueba su carácter sagrado y la alta estima en que se lo tenía en los primeros tiempos de la historia judía. En el año 621, bajo el reinado de Josías, ocurrió un hecho de relativa importancia histórica, consistente en el hallazgo del «Libro de la Ley» en la casa de Dios. Fuese o no todo el Pentateuco o sólo el Deuteronomio, el hecho es que se le atribuyó especial autoridad, como quiera que contenía la ley dada por Dios a Israel. Durante el destierro, la palabra escrita adquirió nueva significación, ocupando un lugar más preeminente en la vida de la nación. En la época posterior al regreso del exilio su autoridad siguió siendo reconocida, y se le dió solemne y pública lectura ante el pueblo por obra de Esdras, y a su vez el pueblo se comprometió a vivir conforme a sus estatutos (cf. 2 Esd. 8 ss). Desde entonces se la leyó en las sinagogas de Palestina y de la Diáspora, y fué estudiada y copiada por los escribas, aceptada por los samaritanos y, lo que es más importante, fué traducida al griego para uso de la comunidad judía de Alejandría.

Los Profetas — La sección así llamada, segunda por el orden, se di- c
vide en Profetas «primeros» (Jos., Jue., Re.), y Profetas «posteriores». Los primeros son en realidad libros históricos, y constituyen la continuación natural del Pentateuco, pero figuran entre los Profetas, ya sea porque relatan la vida y enseñanzas de algunos de ellos (Samuel, Natán, Elías, Eliseo, Isaías y otros), o bien porque se creyera que

12c habían sido escritos por profetas (cf. Josefo, *c. Apion.* 1, 8). Estos libros, justamente con los escritos por los profetas, algunas veces por mandato expreso de Dios (Is. 30, 8; 34, 16; Jer. 30, 2), fueron probablemente reconocidos como sagrados al cabo de poco tiempo, sin que interviniera para nada el que pertenecieran a una colección particular de rollos.

El factor decisivo en la formación de esta colección fué, según algunos escritores, la liturgia y el culto de la Sinagoga (cf. S. M. ZARB, O. P., *De Historia Canonis Utriusque Testamenti*, 1934², pp. 98 ss). El Pentateuco había sido dividido en secciones al objeto de que pudiera ser leído públicamente en su totalidad en un período de tiempo determinado. Por algún tiempo sólo se usó para ello el Pentateuco, pero más tarde se pensó en la conveniencia de ilustrar el Pentateuco con pasajes seleccionados de otros libros sagrados. De este modo estos últimos a su vez fueron asociados en un conjunto, y gradualmente fué formándose la segunda colección del Canon, ya completa probablemente en 200 a.C.

d **Los Escritos Sapienciales** — El tercer grupo no es muy uniforme en su carácter, y parece haberse formado a base de colecciones más pequeñas. Es difícil encontrar en él un principio unificador. Sin duda ya estaba en curso de formación cuando se escribió el prólogo del Eclo. (hacia el año 30 a.C.), y sus límites permanecieron inciertos y poco definidos aun después del principio de la era cristiana.

Aunque esta triple división no basta para explicar la formación del AT, ya que algunos libros fueron reconocidos como sagrados y canónicos sin pertenecer previamente a ninguno de los tres grupos, no obstante sirve para esclarecer mejor lo abarcado por el Canon. Si bien no cabe decidir de un modo categórico la cuestión presente, tal vez no resulte demasiado aventurado suponer que corresponde a la realidad de los hechos la siguiente hipótesis de Steinmueller (*o. c.* I, p. 68): «la triple división no se explica sobre la base de tres grados diferentes de inspiración, ni de la distinción entre el oficio profético y los carismas proféticos, ni de tres supuestos estadios en la evolución religiosa del pueblo de Israel (monoteísmo, profetismo y judaísmo), sino sólo sobre el supuesto de que representa tres diferentes aspectos en la evolución de la liturgia de la sinagoga».

e **Esquema del proceso de formación** — El proceso de formación, puede, por lo tanto, ser descrito aproximadamente así: la Ley, fundamento de las Escrituras, debe de haber sido reconocida y declarada sagrada por los dirigentes religiosos del pueblo, profetas y sacerdotes, aunque para ello no haya que pensar en ningún procedimiento formal. Gradualmente, bajo su vigilancia fueron aceptados otros escritos, ya sea porque favorecían la observancia de la Ley, o porque fueran considerados casi como su continuación o porque fueran escritos por hombres imbuídos del Espíritu de Dios. Más tarde, esta tradición todavía en curso de formación, habría cristalizado bajo el influjo de la liturgia de la Sinagoga y de los escribas, hasta que al fin, hacia los últimos años de la era precristiana, la colección de los escritos sagrados vino a ser considerada cada vez más como un conjunto acabado, cuyo contenido no era lícito modificar. Despues de la caída de Jerusalén, el año

70 d.C., los fariseos, ansiosos de conservar todo lo que pudieran del 12e
pasado, y ante todo los escritos sagrados, redactaron el catálogo de ellos en el Sínodo de Jamnia (hacia los años 90-100 d.C.). No obstante, siguió discutiéndose durante el siglo segundo la canonicidad de algunos libros (cf. infra §§ 13 s).

CANON DEL AT EN PALESTINA Y ALEJANDRÍA

Libros protocanónicos y deuterocanónicos — El cuadro anterior no es en 13a
absoluto completo. Es necesario tener presente que, además de la comunidad judía de Palestina, existía otra muy floreciente que hablaba griego, cuyo centro se hallaba en Alejandría. Estos judíos desempeñaron un papel importantísimo en la historia del Canon, debido al hecho de que su práctica difería de la de los de Palestina. Para ellos se hizo la traducción griega de las Escrituras llamada de los Setenta (LXX), versión que contenía, además de los libros que se hallan en la actual Biblia hebrea, *otros libros y pasajes llamados ahora deuterocanónicos.*

En gracia al espacio considerable que se dedica a estas partes de b
la Biblia en las páginas siguientes, es necesario explicar con más detalle el significado de la expresión antes de seguir adelante. Todos los libros contenidos en la Biblia hebrea son llamados *protocanónicos*, mientras que los que están sólo en lengua griega se llaman *deuterocanónicos*. Estas expresiones fueron usadas por primera vez por Sixto Senense, en 1566, que designaba con el nombre de *protocanónicos* los libros cuyo carácter inspirado había sido siempre reconocido, mientras que con el de *deuterocanónicos* designaba aquellos cuya inspiración había sido reconocida por la Iglesia Universal sólo después que en algunos lugares se hubo dudado de su carácter de inspirados; por lo cual desde el punto de vista cronológico, ocuparon el segundo lugar en el Canon. Los anglicanos se refieren normalmente a los libros deuterocanónicos con el nombre de *apócrifos*. Los católicos en cambio reservan el nombre de *apócrifos* a los libros que no son inspirados ni han sido aceptados por la autoridad eclesiástica como auténticos.

Razón de la diferencia — ¿Cuál es la razón de esta discrepancia entre c
los libros aceptados por los judíos palestinenses y los alejandrinos? Algunos han supuesto que existían dos Cánones, uno más corto, palestinense, y otro alejandrino, más extenso. En cambio, otros sostienen que antes de la era cristiana los límites de la canonicidad eran más amplios y pudo así darse cabida dentro de ellos a todos los libros de ambos Cánones, pero que más tarde los libros deuterocanónicos fueron excluídos por la aplicación de criterios farisaicos más estrechos y rígidos. No es fácil responder a la cuestión. Ante todo no es verosímil que los judíos de Alejandría llegaran al extremo de establecer un Canon *oficial* diferente al de Jerusalén, y en segundo lugar no hay vestigios de disensión entre las dos comunidades sobre este punto. Lo más probable, sin duda, es que los judíos helenísticos tuvieran un concepto más amplio de la inspiración, y no la restringieran a la lengua hebrea o a los siglos anteriores a Esdras (cf. Sab. 7,27), y que hubieran usado un número mayor de libros sin preocuparse de si habían o no recibido san-

13c ción formal. En una palabra, los alejandrinos pudieron aceptar como inspirados libros que no parecerían aceptables a los doctores de Jerusalén; pero incluso en Palestina parece que algunos de los libros deuterocanónicos fueron aceptados y usados antes y después de la era cristiana; p.e., hay indicios de que Baruc fué usado en las Sinagogas al conmemorar la caída de la Ciudad Santa (cf. *Constituciones Apostólicas*; PG I, 896), y según San Ireneo y Orígenes, el mismo libro parece haber estado unido al libro de Jeremías (cf. *Adv. Haer.* 5, 35; PG, 7, 1219; *Comm. in Ps.* I 12, 1084). También el Eclesiástico fué muy estima-
d do y con frecuencia se cita en la literatura rabínica (cf. JE 3, 148). Lo mismo podría decirse de los demás libros deuterocanónicos. Las dudas y diferencias desaparecieron en lo que se refiere a los judíos de Palestina, hacia fines del primer siglo d.C., en cuya época parece que sólo aceptaron como sagrados y canónicos los libros que tenían determinadas características. Se supone que éstas eran: a) su conformidad con la Ley de Moisés (cf. JOSEFO, *c. Apionem*, 1, 8); b) su antigüedad, esto es el hecho de no haber sido escritos con posterioridad a Esdras (ibid.); c) la lengua hebrea (cf. *E SCHÜRER, *A History of the Jewish People*, trad. ingl. Div. 2, vol. 1, p. 9 s; Div. 2, vol. 2, p. 81 s); d) el origen palestinense, como lo prueban las tentativas de situar la composición de Ezequiel en Palestina (cf. H. E. RYLE, *The Canon of the OT*, 1892, p. 263 s). Ahora bien, los libros deuterocanónicos no cumplían estos requisitos y, a pesar del gran valor espiritual de algunos de ellos, y de la estima en que se los tuvo, fueron al fin excluídos del Canon. Así Sab. y 2 Mac. fueron escritos en griego; Eclo. y 1 Mac. después de Esdras; Bar. fuera de Palestina; el resto, probablemente en arameo, de origen palestinense y foráneo. Sobre esta cuestión, cf. ZARB, o.c., pp. 71-78).

e **Clausura del Canon palestinense** — Josefo y 4 Esd., hacia fines del s. I d.C, nos dan los primeros datos acerca del *número* de los libros sagrados, pero sin nombrarlos. En 4 Esd. se supone que el número es de 24 (cf. supra, § 11*e*; JE 3, 142). Josefo habla de 22, lo que parece ser una modificación artificial sugerida por las letras del alfabeto hebreo, resultado de unir Rut a Jueces y Lamentaciones a Jeremías (cf. JE 3, 151; *c. Apion.* 1, 8). El mismo Josefo parece dejar en suspenso la cuestión acerca de la posibilidad de que hubiera otros escritos sagrados además de estos 22: «Es verdad que nuestra historia ha sido escrita desde Artajerjes de modo muy detallado, pero no ha sido estimada de igual autoridad que la anterior por nuestros antepasados, porque no hubo una sucesión exacta de profetas desde ese tiempo» (*c. Apion.* 1, 8).

f **Sínodo de Jamnia** — En él se tomaron decisiones que ejercieron gran influencia sobre la opinión de los judíos de Palestina, pero a la luz de las discusiones que luego continuaron, es difícil justificar la opinión de que el Canon palestinense fuera definitivamente establecido entonces. Por varias razones siguieron suscitándose objeciones contra alguno de los libros protocanónicos, p.e. Prov., Rut, Ecl., y Cant. (cf. HDB 1, 773; 3, 606 s) objeciones todavía no del todo eliminadas a fines del s. II d.C. Por otra parte, hay indicios de que al menos algunos de los libros deuterocanónicos fueron aceptados en Palestina (cf. supra, §13*c* y JE 3, 148). Parece que fué a fines del s. II cuando el Canon breve quedó virtualmente establecido. El primer testimonio ex-

plícito lo encontramos en el Talmud, en el tratado *Baba Batra*, que data 13f
de esa época. «En el curso del s. II de la era común se constituyó un grupo determinado de hagiógrafos, al que se atribuía una importancia relativamente inferior a la de los Profetas El primer testimonio sobre el contenido de este grupo está en BB, 14 *b*» (JE 3, 153). Por consiguiente el Canon judío, que acabó por excluir los libros deuterocanónicos, es posterior a la época apostólica, después de la cual no hubo ya más revelación cristiana, y durante la cual, por lo tanto, el Canon cristiano hubo de ser fijado en principio.

EL AT DE LA IGLESIA

Los tres primeros siglos—Cualesquiera que fueran las decisiones de los 14a
fariseos en Jamnia y las de los escritores rabínicos posteriores, lo cierto es que la Iglesia cristiana no tenía por qué sentirse ligada a ellas. La única fuente de donde podía ella recibir el Canon del AT era Nuestro Señor mismo o el Espíritu Santo por medio de los apóstoles. Ellos, por su enseñanza y sus frecuentes apelaciones a las Escrituras del AT en tanto que palabra de Dios, consagraron, por así decir, su autoridad y subrayaron una vez más su valor permanente (Mc. 7, 13; Rom. 3, 2). Pero ¿cuál era el AT entregado a la Iglesia? Ni Nuestro Señor ni los apóstoles nos dejaron un catálogo explícito de los escritos del AT, por lo cual la respuesta hay que encontrarla examinando las obras de origen y tradición apostólicos. De éstas se desprende que los apóstoles reconocían la Biblia griega, no porque así lo declararan oficialmente, sino más bien por el uso que de ella hicieron. La continuación de este uso es atestiguada por los Padres apostólicos y postapostólicos (cf DTC 2, 1574 s). No conocemos con exactitud los libros aceptados por la comunidad judía alejandrina, ya que no poseemos ningún manuscrito judío de los LXX, pero, por la importancia que tuvo el AT en la conversión de los judíos helenísticos, es muy razonable pensar que coincidían, hablando en general, con los libros reconocidos por la Iglesia tal como se encuentran en los primeros manuscritos cristianos.

En el NT mismo, no hay citas explícitas y formales de los libros b
deuterocanónicos; a lo sumo podría aducirse como ejemplo Heb. 1, 3 (Sab. 7, 26). Refiriéndose a este pasaje, un escritor protestante observa: «Es casi seguro que el autor de la Epístola a los Hebreos adaptó el pasaje *ἀπαύγασμα τῆς δόξης... αὐτοῦ* en 1, 3, tomándolo de Sab. 7, 26, pero tal adaptación, a la vista de la santidad e importancia del asunto —la naturaleza divina del Hijo de Dios—, parece implicar un reconocimiento de la autoridad de este libro. Si relacionamos esto con la referencia a 1 Mac. que aparece en el c. 11, parece sugerirse que ese escritor alejandrino aceptaba como Escritura toda la colección de los LXX» (HDB 3, 609). Pero la ausencia de citas explícitas no es un argumento concluyente contra su aceptación, pues valdría también respecto de algunos libros protocanónicos. Hay, sin embargo, algunos pasajes donde se trasluce la influencia de las obras en cuestión: Mt. 6, 14 (Eclo. 28, 2); Mt. 27, 39 ss (Sab. 2, 13 ss); Rom. 1, 20 ss (Sab. 13-14);

14b Heb. 11, 35 (2 Mac. 6, 18; 7, 42); Sant. 1, 19 (Eclo. 5, 13); 1 Pe. 1, 6 s (Sab. 3, 3 ss). Algunos otros ejemplos podrían citarse aunque con menos certeza. Además las citas del AT que aparecen en el NT, en general coinciden con los LXX: se ha dicho que, de unas 300, citas discrepan de los LXX menos de 50.

c Además, la Biblia griega fué, por providencia divina, un factor muy poderoso en la conversión del mundo al cristianismo. Como el conocimiento de la lengua griega estaba muy difundido, los apóstoles, sus auxiliares, y sus sucesores, encontraron en los LXX un medio de establecer contacto enseguida en todas partes donde existía algún conocimiento del AT. En las Sinagogas podían probar a los judíos de la diáspora, y a sus adherentes, que Cristo había cumplido las profecías del AT y, cuando obtenían algún éxito, podían reunir normalmente buen número de gentes ansiosas de continuar su instrucción en la religión cristina. Fué precisamente el éxito logrado de ese modo lo que llevó a los judíos a apartarse de la traducción de los LXX, e incluso a repudiarla (cf. *A. RAHLFS, o. c. 1 p. XXIII; *F. KENYON, o. c. pp. 55 ss).

d Debemos recordar que, como ya se ha indicado, sólo a la luz de la tradición la demostración llega a hacerse concluyente, ya que la primitiva Iglesia difícilmente se habría arriesgado a hacer uso de la colección de libros más extensa y avalarla, si ésta no estuviera conforme con la tradición y la práctica apostólica; y no obstante hizo esto desde el principio, usando por igual de todos los libros como palabra de Dios y fuente de doctrina. Con la excepción de Baruc, unido habitualmente a Jeremías, y respecto de cuya aceptación había alguna duda, *todos los libros deuterocanónicos fueron citados por los Padres apostólicos y postapostólicos del mismo modo que los demás libros sagrados.* «Así—escribe Swete—Clemente Romano coloca la historia de Judit en el mismo plano que la de Ester; la Sabiduría de Sirac (Eclo.) es citada por Bernabé, y la Didakhe y Tobit (Tobías) por San Policarpo; Clemente de Alejandría y Orígenes apelan a Tobías y a las dos Sabidurías, a los que Orígenes añade Judit. Los primeros manuscritos de la Biblia griega que poseemos confirman la impresión derivada de las citas de los primeros escritores cristianos» (* H. B. SWETE, *Introduction to OT in Greek*, 1900, p. 224). Lo mismo testifican San Ireneo, San Hipólito, Tertuliano y San Cipriano.

e **Los primeros catálogos** — A la vista de tales pruebas a favor del Canon más extenso como el aceptado en la primitiva Iglesia, parece un poco extraño que las primeras listas de los libros canónicos dadas por los escritores cristianos contengan sólo la escrituras protocanónicas. La primera nos la suministra Melitón de Sardes cuando escribe a Onésimo: «Habiendo, pues, ido a Oriente y llegado al lugar donde se proclamaron e hicieron estas cosas, después de investigar con exactitud cuáles eran los libros del AT, te envío la lista». A continuación viene su lista, en la que no figuran Est. y los demás libros en disputa (EUS. *H. E.* 4, 26; PG 20, 395-398). La omisión de Est. puede no ser intencionada o puede explicarse por las dudas de algunos rabinos respecto de su canonicidad. Es evidente que Melitón transcribe el Canon tal como lo encontró en Palestina, donde ya en esta época los libros deuterocanónicos habían sido excluídos del Canon. Quizá su propósito tenía

carácter polémico, y tal vez era su intención dar una lista que pudieran **14e** los judíos aceptar como base de controversia. Algunos, empero, han sostenido que él mismo aceptaba la lista «corta» por respeto a la autoridad de los judíos, y que, al obrar así, se separaba de la tradición de la Iglesia. La segunda lista nos la suministra Orígenes, pero en este caso es natural que se excluyan los libros deuterocanónicos, puesto que nos dice expresamente que nos da el Canon judío. Comienza con las siguientes palabras: «Pero se sabe que los libros son veintidós *conforme a la tradición hebrea...* Éstos son los veintidós libros *según los hebreos...*» (o. c. 6, 25; PG 20, 579-582). Otros escritores posteriores utilizaron este pasaje en el sentido de que representaba la opinión de Orígenes sobre el Canon. Pero se deduce todo lo contrario de su hábito **f** constante de citar los pasajes de las Escrituras según el Canon alejandrino, e incluso de sus propias palabras cuando aborda expresamente la cuestión. Así, en su carta a Julio el Africano nos muestra cuál era exactamente su punto de vista con respecto a los libros en disputa. Julio el Africano se había negado a aceptar como canónica la historia de Susana porque, entre otras razones, no estaba «contenida en el libro de Daniel aceptado por los judíos». La respuesta de Orígenes es interesante, ya que defiende éste y otros pasajes deuterocanónicos, *fundándose en que la Biblia griega ha sido aceptada por la Iglesia* y añade la amonestación de Prov. 22, 28. «Es muy conveniente—dice él—tener en la memoria las palabras aquellas que dicen: "No traslades los linderos antiguos, que pusieron tus padres"» (*Ep. Afric.* PG 11, 56-60). Resumiendo este período, dice un teólogo protestante: «Una vez más recordamos que los teólogos cristianos de este período conocían el AT sólo en la forma griega (llamada de los LXX) y, por consiguiente, no hicieron diferencias entre los que llamamos libros canónicos (hebraicos), y apócrifos (griegos). Ellos citaban los últimos dándoles el mismo valor que a los primeros, con los mismos títulos de honor, y concediéndoles la misma autoridad basada en idéntica inspiración» (*E. REUSS, *Histoire du Canon des Saintes Écritures*, Estrasburgo, 1863 [2], p. 99).

La gran popularidad de que los libros deuterocanónicos gozaron **g** en la primitiva Iglesia se desmuestra finalmente por el uso litúrgico, y por las pinturas de las catacumbas, en las que aparecen representaciones tomadas de Tob., Jdt., Bar., Mac. y Dan. 3, 24 ss (DBV 2, 155). Estas pinturas fueron hechas con la aprobación de los pastores de la Iglesia, quienes apreciaban el valor de la representación pictórica para la instrucción en las verdades de la religión. Esto puede explicar la presencia de pinturas tomadas de los libros deuterocanónicos y la ausencia absoluta de otras tomadas de los apócrifos.

Con toda justeza, por consiguiente, podemos decir que la práctica de los primeros escritores, juntamente con el uso común de los libros entre los fieles, nos lleva a una tradición procedente de los mismos apóstoles, que a su vez la recibieron de Nuestro Señor en persona o del Espíritu Santo por revelación.

Desde comienzos del s. IV — Con este s. entramos en un período de **15a** confusión e incertidumbre, que hay que atribuir, al parecer, a diversos factores. Ante todo, la apropiación de la Biblia griega por parte de los

15a cristianos y el uso que se hizo contra los judíos, de las profecías mesiánicas tal como se encuentran en los LXX (particularmente Is. 7, 14) hicieron que los judíos rechazaran la versión griega (JE 3, 152). Como consecuencia de esto, los cristianos en sus controversias se vieron obligados a argumentar sólo a base de los libros reconocidos como canónicos por los judíos (cf. SAN JUSTINO, *Dial. Tryph.* 71; PG 6, 641-3). Y esto a su vez contribuyó a que surgieran dudas respecto de la autoridad divina de los libros deuterocanónicos.

b En segundo lugar, la circulación de varios libros apócrifos (cf. §§ 92-4) con títulos muy semejantes a los libros genuinos de la Biblia, hizo que cundiera el descrédito de los libros deuterocanónicos. Algunas veces estos libros apócrifos fueron citados por los Padres como si formaran parte de la Sagrada Escritura, pero ninguno de ellos fué jamás aceptado por todas las Iglesias de Oriente y Occidente y leído juntamente con los canónicos en las funciones litúrgicas. Hay una gran diferencia entre el puesto que ocupaban los libros apócrifos mejor recibidos y los deuterocanónicos, que explica por qué aquéllos cayeron en el olvido, mientras estos últimos mantuvieron su puesto en la opinión y fueron usados a la par con los protocanónicos. Sin embargo, la circulación de los libros apócrifos hizo que se examinaran los títulos de autoridad de todos los libros inspirados. Y así, algunos Padres, condescendiendo demasiado con un concepto rígido de canonicidad, se inclinaron a recibir como canónicos solamente los libros reconocidos por los judíos, relegando los deuterocanónicos a la categoría de libros «útiles para la edificación y la instrucción».

c En Alejandría, San Atanasio (295-373) elaboró un Canon en el que sólo reconoce la lista canónica de los judíos, con la salvedad de rechazar Est. y retener Bar. Ep. de Jer. y Dan. en toda su integridad. San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio y San Gregorio Nacianceno tampoco admiten los libros deuterocanónicos, y Eusebio de Cesarea los llama «antilegomena», o escritos discutidos. En el canon 60 del Concilio provincial de Laodicea (c. 360) se sostiene este punto de vista y, aunque su autenticidad ha sido discutida, no deja de ser un testimonio antiguo de la opinión que prevalecía en Asia Menor en el s. IV. Tal era la actitud general en Oriente, y querer negarlo es oponerse a la evidencia.

Sin embargo, es digno de notarse que estos Padres, que en teoría limitan la inspiración y la canonicidad al Canon palestinense, en la práctica estiman altamente, y aun citan como Sagrada Escritura todos los libros del Canon alejandrino. Respecto de esto se podría repetir la observación de Davidson: «Seguramente el uso práctico de los escritos es una prueba de su canonicidad tan fuerte como las opiniones
d teóricas» (S. DAVIDSON, *The Canon of the Bible*, 1878 [4], p. 60 s). Es indudable, no obstante, que en el caso de los Padres orientales, a pesar de las grandes dudas que hayan podido tener, ello no influyó mucho en la práctica, ya que cuando se trataba de enseñar a los fieles y establecer las pruebas de la doctrina revelada, instintivamente apelaban a la Biblia griega, y usaban indistintamente todos sus libros. Sabían de un AT judío y otro cristiano, y si bien se inclinaban hacia el judío, reconocían al otro como el trasmitido históricamente por la Iglesia. Swete

(l. c.) observa: «Cuando Orígenes y los Padres griegos se atenían a los 15d
veintidós o veinticuatro libros sagrados, seguían, no las primitivas tradiciones de la Iglesia, sino la opinión de los sabios cristianos, quienes a su vez la habían aprendido de sus maestros judíos».

En el Occidente la posición era diferente y la exclusión de los libros deuterocanónicos fué más bien una excepción. Era natural que las opiniones expresadas en Oriente ejercieran cierta influencia también en Occidente. San Hilario de Poitiers (c. 315-366), p.e., reproduce el Canon de Orígenes, y Rufino (c. 345-410) está dispuesto a que se dé el nombre de «eclesiásticos» a los libros en disputa pero no el de canónicos.

San Jerónimo y el Canon del AT — Importa mucho más la actitud e
tomada por San Jerónimo (c. 342-419), quien, a causa de su estancia en Palestina y de sus estudios hebraicos, puso todo el peso de su gran autoridad de parte de la no canonicidad de los libros deuterocanónicos. Con frecuencia se niega a aceptar todo libro que no esté en la Biblia hebrea: y en el famoso *Prologus Galeatus*, que sirve de introducción a su traducción de los libros de los Reyes, afirma que Sab., Eclo., Tob. y Jdt. «no están en el Canon». Incluso cuando los cita lo hace con la observación de que «no son canónicos» (*in Jonam* 1; PL 25, 1119). Pero no es esto todo. Su actitud no es del todo lógica, pues ocasionalmente los cita como Sagrada Escritura siguiendo con ello la práctica común y convirtiéndose así en testigo involuntario de su estabilizada posición (Ep. 65; PL, 22, 624; *Com. in Eccl.* 23, 1128; *Com. in Is.* 24, 40). «No hay libro ni fragmento de los deuterocanónicos—dice CORNELY—que él no haya usado con reverencia y aun como autoridad divina» (CSS 1, *Introd. General.*, París 1885, p. 107). Además, próximo al fin de su vida (hacia 402), intenta justificarse ante Rufino respecto de la repulsa de las partes deuterocanónicas de Daniel, y dice que nunca negó su inspiración, sino que más bien quiso expresar «lo que los judíos solían reprocharnos» (*Apol. contra Ruf.* 11, 33;
PL 23, 476). Otra muestra de la estabilidad lograda en la Iglesia por f
el Canon amplio es la confesión de San Jerónimo de que él había traducido los libros deuterocanónicos al latín condescendiendo con la autoridad de los obispos, y de que la Iglesia los había leído para edificación de los fieles (cf. *Praef. in lib. Tob.*; PL 29, 24-25). Contra los que presentan la autoridad de San Jerónimo como decisiva se ha hecho notar ya que después de las decisiones de los Concilios africanos parece que San Jerónimo cambió totalmente de actitud con respecto a los libros deuterocanónicos: «Parece que fué influída por las decisiones de los Concilios de Hipona y Cartago, y que por eso modificó su opinión en sus obras últimas. En sus comentarios postreros, p.e., en el de *Isaías*, cita —como hemos visto— los libros deuterocanónicos como autoridades, y lo hace sin reservas. Debe notarse además, que sus vacilaciones son la mejor prueba de la tradición cristiana en favor de los libros deuterocanónicos. La Iglesia nunca se atuvo a la autoridad de un solo doctor, y es digno de ser notado que de todo el tiempo en que vivió San Jerónimo tenemos reiterados testimonios eclesiásticos y patrísticos en favor de la canonicidad de los libros del segundo canon» (CSAB 1, 146 s).

15g **San Agustín y los Concilios africanos** — San Agustín, p.e., acepta sencillamente el Canon amplio y afirma la veracidad de su contenido basándose en la autoridad de la Iglesia; para él, este argumento era decisivo (*De Doctr. Christ.* 8, PL 34, 41). Con frecuencia se ve en la necesidad de defender los libros discutidos, y lo hace siempre apelando al testimonio de la Iglesia. Así, defiende la canonicidad de Sab. porque «fué considerado en la Iglesia de Cristo durante tantos años digno de ser leído desde el púlpito y de ser oído con la veneración debida a la autoridad divina por todos los cristianos, desde los obispos hasta los últimos seglares, penitentes y catecúmenos» (*Lib. de Praedest. Sanctorum*, c. 14; PL 44, 980).

h Es muy verosímil que la posición adoptada por San Jerónimo motivase los primeros decretos de la Iglesia que han llegado hasta nosotros. Hubo en África una fuerte reacción contra sus puntos de vista y una lista de los libros canónicos, que incluía los deuterocanónicos, fué redactada en el Concilio de Hipona (393) y después repetida en los Concilios III y IV de Cartago (397 y 418). Aneja a este decreto sobre el contenido del Canon, había una cláusula en la que se decía que la decisión debía ser enviada a Roma para su aprobación y confirmación: «Que esto sea mostrado a nuestro hermano y compañero en el sacerdocio, el santo Bonifacio, obispo de Roma, o a otros sacerdotes de dichos lugares para la confirmación de este Canon; pues nosotros hemos aprendido de los Padres que debíamos leer esos libros en la Iglesia». La explicación de esta súplica quizá haya que hallarla en el deseo de los obispos de África de contrarrestar los difundidos puntos de vista de San Jerónimo y su vasta influencia. El propósito había sido entonces el de reafirmar la tradición en lo tocante al Canon.

i Hay otro documento oficial debido a circunstancias similares. San Exuperio obispo de Tolosa y amigo de San Jerónimo, quien le había dedicado su comentario a Zacarías, escribió a Inocencio I una carta oficial preguntándole cuáles eran los libros canónicos, sin duda porque no se sentía muy seguro del acierto de la posición tomada por su amigo. La respuesta del Papa, contenida en la Epístola *Consulenti tibi*, del año 405 (EB 16), reafirma la canonicidad de los libros en cuestión y mantiene la lista dada en Hipona pocos años antes.

j A pesar de estas decisiones la opinión permaneció dividida en el curso de los siglos siguientes. La mayoría de los escritores parece haber aceptado los libros deuterocanónicos como parte del Canon, pero una minoría, en la que figuraban algunos escritores de prestigio, siguió la opinión avalada a su juicio por la autoridad de San Jerónimo. Incluso el papa San Gregorio el Magno se inclinó por esta opinión; se refiere a los libros deuterocanónicos como a «libros que, aunque no canónicos, son aceptados para la edificación de la Iglesia» (*Lib. Mor.* 19, 21; PL 76, 119). Durante la Edad Media, la divergencia de opiniones fué aún más aguda, y de hecho hay escritores eclesiásticos de relieve tanto a favor como en contra de la canonicidad de dichos libros. El *Prologus Galeatus* era entonces muy conocido, y los que aceptaban la opinión en él expresada, procuraron conciliarse con la práctica de la Iglesia y los decretos de los papas, concediendo a los libros deuterocanónicos una autoridad y dignidad especial, y atribu-

yéndoles gran valor desde el punto de vista de la edificación, si bien 15j
siguieron negándoles el pleno título de canónicos.

Decisiones de los Concilios — La tradición de la Iglesia fué de nuevo k
proclamada en el Concilio de Florencia (1441), en el decreto sobre los Jacobitas (Dz. 703). El Concilio decidió la cuestión dando una lista de libros inspirados, idéntica a la de los Concilios africanos y a la de Inocencio I. Pero, bien porque la decisión del Concilio no fuera suficientemente conocida o porque no fuera plenamente entendida, el caso es que la incertidumbre no quedó totalmente disipada; hubo quienes siguieron en la duda, entre ellos los cardenales Francisco Jiménez de Cisneros y de Vio Cayetano, y reservaron el nombre de *canónicos* solamente a los libros escritos en lengua hebrea. En 1546, el Concilio de Trento reiteró la decisión del de Florencia, y definió de modo formal los libros que pertenecían al Canon. Contraria a esta definición era la actitud de los protestantes, los cuales, al desechar alguna de las doctrinas contenidas en los libros deuterocanónicos (p.e., el purgatorio en 2 Mac.), se limitaron a no admitir su autoridad en cuestiones doctrinales. Aceptaban, sin embargo, que eran útiles como obras de edificación, y por eso figuraron en muchas Biblias protestantes, si bien aparte y como «libros apócrifos». Ésta es prácticamente la posición adoptada por la Iglesia anglicana. El artículo sexto de sus treinta y nueve artículos dice: «Entendemos por Sagradas Escrituras los libros canónicos del AT y NT de cuya autoridad nunca se ha dudado en la Iglesia». Sigue la lista de los libros protocanónicos y a continuación se añade: «y los demás libros (como dice Jerónimo) la Iglesia los lee para ejemplo de vida y para instrucción moral, pero no los utiliza en materias doctrinales». Aunque no hay acuerdo sobre el significado de este artículo, los comentaristas clásicos lo consideran como una repulsa de la decisión de Trento (cf.* E. J. BICKNELL, *A Theological Instruction to the thirty-nine Articles*, p. 164;* E. C. S. GIBSON, *The thirty-nine Articles of the Church of England*, p. 258). No obstante, la Iglesia anglicana incluye dichos libros en su Biblia, y es lo cierto que en su liturgia se ha hecho un considerable uso de ellos.

El Concilio de Trento se ocupó de definir la posición y el estado l
que había que asignar a los libros en cuestión. Al fin decidió que *todos los libros, deuterocanónicos y protocanónicos habían sido inspirados y tenían igual autoridad.* «Este Santo Sínodo acoge y venera con la misma devoción y reverencia todos los libros del AT y NT, puesto que el único Dios es autor de ambos...» A continuación sigue la lista de los libros, que coincide con la de Florencia e Hipona. Así, todas las dudas fueron disipadas, gracias a la decisión del Concilio. Dicha decisión fué reafirmada en el Concilio Vaticano de 1870.

Vacilaciones semejantes de opinión se dieron también en la Iglesia m
griega. La posición adoptada por el Concilio Trullano es oscura; en él no se enumeraron los libros separadamente, sino que se invocaron autoridades anteriores, incluyendo los Concilios africanos. Algunos escritores creen que el Concilio adoptó el Canon romano, pero los datos de que disponemos no son concluyentes. Después de la de la Reforma, el Patriarca Cirilo Lucar favoreció la doctrina de los protestantes y mantuvo la vieja distinción entre libros canónicos y libros eclesiásticos.

15m La *Confesión de Cirilo Lucar* fué reprobada por sus sucesores, y por los Sínodos de Contantinopla y Jerusalén en 1672 (A. FORTESCUE, *The Orthodox Eastern Church*, pp. 264 ss). Desde el s. XVIII el Canon «breve» ha ganado cada vez más aceptación, pero la cuestión aún no ha sido zanjada por los griegos en decisiones conciliares.

EL CANON DEL NT

16a **Su formación** — La formación del Canon del NT ha sido similar a la del AT es decir, el resultado de un proceso gradual; no surgió, pues, de una vez como un conjunto completo. En primer lugar, los escritos de que consta, fueron redactados en forma independiente y separados, en tiempos diferentes, en circunstancias distintas y para diversas necesidades. No fué el propósito de los apóstoles y sus discípulos el colaborar en la producción de una obra común que sirviera de legado. Nuestro Señor y sus apóstoles fueron maestros antes que escritores; enseñaban y predicaban la palabra de Dios, pues, en frase de San Pablo, «la fe viene por el oído» (Rom. 10, 17). La palabra escrita se usaba como medio auxiliar para dar a conocer el Evangelio. Se comprende, por tanto, que cada libro del NT tenga su propia historia. Así, San Pablo escribía una epístola a una comunidad respondiendo a necesidades prácticas, dando nuevas instrucciones, exhortando y aconsejando ante los peligros inminentes. Esas epístolas, escritas a diferentes iglesias del Imperio Romano, debían de ser intercambiadas entre sí, algunas veces a petición del propio apóstol (Col. 4, 16). Las epístolas se multiplicaron y cada comunidad llegó a formar su colección propia. Así debemos figurarnos la formación del Canon. La pequeña colección de libros así formada debió de ir creciendo a medida que se iban añadiendo otros escritos que llevaran el sello inconfundible y la garantía de su origen apostólico. En el NT hay indicios claros de la existencia de tales colecciones, en proceso de formación, que ocupaban el puesto correspondiente junto a las Escrituras del AT: «Según que nuestro hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fué concedida. Es lo mismo que hablando de esto enseña en *todas sus epístolas*, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos e inconstantes pervierten, no menos que las *demás Escrituras*, para su propia perdición» (2 Pe. 3, 15 s).

b Según iba mermando el número de testigos que aún vivían e iba creciendo el número de las comunidades, debido a la rápida difusión de la fe, se hizo cada vez más evidente la importancia que para la instrucción de las generaciones futuras habrían de tener los relatos escritos de la enseñanza, vida, muerte y resurrección de nuestro Señor. Estos relatos escritos, o evangelios, como empezaron a ser llamados, pasarían de una comunidad a otra, lo mismo que las epístolas, y cada comunidad añadiría a su colección los nuevos escritos según iban llegando a sus manos. Una prueba interesante en lo tocante a la primitiva difusión del Evangelio de San Juan ha sido hallada recientemente al descubrirse el P 52, un papiro con un fragmento de San Juan, procedente de Egipto y fechado en la primera mitad del s. II (cf. * C. H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel* 1935). Las colecciones 16b
no se formaron rápidamente, pues había dificultades en las comunicaciones y medios limitados para la multiplicación de los ejemplares escritos. De hecho, debió de transcurrir un largo lapso de tiempo antes que las iglesias esparcidas en puntos tan distantes llegaran a poseer todos los escritos que circulaban. Había también otras dificultades: así p.e., se hacia difícil afirmar, en el caso de una epístola breve, de carácter privado y con poco relieve doctrinal, si procedía realmente de auténtica fuente apostólica, Además, el hecho de que circularan obras espúreas y tendenciosas que se presentaban como de origen apostólico, debía de hacer que hubiera cierta prevención a aceptar todo lo que no tuviera su autoridad apostólica probada de modo indubitable. En estas circunstancias, no es de extrañar que hubiera algunos libros, auténticos e inspirados, cuya condición canónica no fuera reconocida universalmente por algún tiempo. Son éstos los **libros deuterocanónicos del** c
NT (cf. § 13*a*, *b*): Ep. a los Hebreos, Santiago, San Judas, 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, y el Apocalipsis. Pero aquí no hay diferencias entre católicos y protestantes respecto de los libros que constituyen el Canon del NT. Son: los cuatro Evangelios; los Hechos de los Apóstoles; las catorce Epístolas de San Pablo; las siete Epístolas católicas (Santiago; 1 y 2 de Pedro; 1, 2, 3, de Juan; Judas) y el Apocalipsis.

Historia del Canon del NT — Se puede suponer con razón que, desde 17a
el principio, las iglesias más importantes, como Roma, Alejandría, Corinto, Antioquía y otras, poseyeran los escritos apostólicos que consideraban como auténticos, si bien en este período las listas pudieron variar. Ya hemos visto cómo en el NT se alude a una colección de escritos paulinos acogidos en la Sagrada Escritura. Más tarde los Padres apostólicos demuestran el aprecio excepcional de que gozaban los Evangelios y los escritos de los apóstoles. Existe una clara línea de demarcación entre estos escritos y los de los propios Padres apostólicos. Así, SAN CLEMENTE ROMANO, escribiendo a los corintios (hacia 96 d.C.), dice: «Tomad en vuestras manos la Epístola del bienaventurado Pablo apóstol. ¿Qué os escribió entonces cuando se predicaba por primera vez el Evangelio? Verdaderamente os escribió bajo inspiración divina (πνευματικῶς), hablándoos de él, de Cefas y de Apolo, porque ya entonces había disensiones entre vosotros» (*Ep. Cor.* 47, 1; PG 305). SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA († hacia 117) hace notar a los de Éfeso que San Pablo los cita en «todas sus epístolas», hipérbole que supone una colección de Epístolas paulinas de autenticidad reconocida (*Eph.* 12, 1, PG 5, 656). SAN POLICARPO (hacia 70-156) cita Ef. 4, 26, junto con Sal 4, 5, como «Escrituras» (*Phil.* 12, 1; PG 5, 1014).

Aparte de estos pasajes explícitos, tenemos referencias incidentales b
y coincidencias de pensamiento y lenguaje que suponen una notable familiaridad con los escritos de San Pablo (cf. F. X. FUNK, *Patres Apostolici Index Locorum S. S.*). «Por doquier en los Padres apostólicos — escribe WESCOTT — existen claras huellas del conocimiento de las Epístolas de San Pablo a los Romanos, 1 y 2 a los Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, 1 y 2 a Timoteo, a los Hebreos, de la Epístola de Santiago, la primera de San Pedro y la primera de San Juan. Las 17b
alusiones a las Epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses, Colosen-

ses, a Tito y a Filemón y a la segunda de San Pedro son muy inseguras, y a mi juicio acusan coincidencias de lenguaje con la Epístola de San Judas, y 2 y 3 de San Juan» (*History of Canon NT*, p. 48). De hecho, su familiaridad con las Epístolas es tan amplia que se hace difícil dudar de que existía una colección muy difundida y comúnmente conocida.

c Existen además alusiones a los Evangelios escritos, aunque la vida y doctrina de Nuestro Señor era ya muy conocida de todos por tradición oral (cf. FUNK, l. c.). Mt. 22, 14, es citado en la Epístola de San Bernabé (hacia el año 100), con la fórmula consagrada para la Escritura de ὡς γέγραπται, «como está escrito» (4, 14, PG, 2, 733). Por consiguiente, el juicio que debemos formar acerca de los primeros escritores es claro, puesto que usan los libros como auténticos, los acogen como apostólicos y los citan como inspirados.

d **Los apologistas** — En el siguiente período de la historia de la Iglesia, cuando fué objeto de la persecución del Imperio Romano y de los ataques de los herejes, sus falsos hermanos, surgieron los apologistas en su ayuda. En las obras de éstos hay datos abundantes en relación a los escritos canónicos. San Justino Mártir los describe como basados en la autoridad apostólica: «Pues los apóstoles—escribe—, en los relatos compuestos por ellos mismos, que son llamados Evangelios, nos han entregado lo que Jesús les había ordenado» (1 *Apol.* 1, 66; PG 6, 429). Estos «relatos» eran leídos juntamente con los Profetas, en las reuniones litúrgicas dominicales de los cristianos (1, 67), lo que supone ya una colección de escritos cristianos equiparados a los del AT. Además, parece que San Justino se refiere a los cuatro Evangelios como hoy los tenemos, pues al menos su discípulo Taciano compuso su *Diatessaron*, o armonía de los Evangelios, a base sólo de los actualmente reconocidos como canónicos. San Justino cita también el Apocalipsis como de San Juan. San Dionisio de Corinto († hacia 176), en un pasaje interesante, se queja de que los herejes corrompan sus escritos, pero se consuela pensando que lo mismo han hecho con las escrituras del Señor (EUS. *H. E.* 4, 23, PG 20, 389). El hereje Marción (hacia 150) da también un testimonio directo de la existencia y autoridad del Canon del NT al formar uno propio, que incluía un San Lucas mutilado y diez epístolas paulinas.

e A fines del s. II, todos los libros del NT eran comúnmente conocidos, y se admitía en general el carácter divino de la mayor parte de ellos. San Ireneo († 202), familiarizado con las tradiciones de Asia Menor, de Galia y de Roma, y enlazado por medio de sus maestros con la edad apostólica, explícitamente cita y acepta los cuatro Evangelios canónicos, rechaza otros apócrifos, cita doce Epístolas de San Pablo como Sagrada Escritura, considera el Apocalipsis como de San Juan y utiliza también las Epístolas Católicas (CSAB 4, 84; *Adv. Haer.* 3, 11; PG 7, 885). No hay en él referencia alguna a la Epístola a Filemón, y no cree que la Epístola de los Hebreos sea de San Pablo.

f Testimonios semejantes nos proporcionan Tertuliano en el Norte de África y Clemente de Alejandría. El primero, escribiendo contra Marción, le recrimina por su modo de tratar los Evangelios y sostiene su autoridad y autenticidad (*Adv. Marcion* 4, 2). Cita todos los libros del NT excepto 2 Pe, 2 y 3 Jn; pero atribuye Heb a Bernabé, y la excluye de la Sagrada Escritura. Clemente cita todos los libros no contro-

vertidos del NT; según Eusebio, dió también una relación conocida 17f
de todas las Escrituras canónicas, sin omitir los libros discutidos, esto es, Jds con las demás epístolas católicas, la Epístola de Bernabé y el Ap de Pedro. Consideraba Heb como paulina, escrita en hebr. para los hebreos, y traducida al gr. por San Lucas (*H. E.* 6, 14; PG 20, 549).

La primera *lista* de libros canónicos que conocemos, aunque eso g
no significa que sea la primera escrita, es el *Fragmento de Muratori* (hacia 200), descubierto por éste en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, en 1740. Contiene un catálogo de los libros reconocidos como auténticos en Roma a fines del s. II, e. d. los cuatro Evangelios, las Epístolas de San Pablo (excepto Heb.), dos Epístolas de San Juan, la de San Judas, y el Apocalipsis. Omite, además de la Epístola a los Hebreos, la de Santiago, la de San Pedro y una de San Juan. Parece haber también una referencia al Apocalipsis de San Pedro, el cual «algunos de entre nosotros no quieren sea leído en la Iglesia». El *Pastor de Hermas* es excluído por ser de fecha reciente (texto CSAB 4, 90 ss).

La parte del NT contenida en los papiros Chester Beatty, de la pri- h
mera mitad del s. III o anteriores, comprende tres códices, que cuando estaban completos debieron contener todo el NT, excepto las Epístolas Pastorales y Católicas. El P 45 contiene partes de los cuatro Evangelios y Hechos; el P 46 incluye la mayor parte de las Epístolas de San Pablo con Heb. en segundo lugar; y el P 47 contiene parte del Apocalipsis.

Se suele admitir como probado que, desde el principio del s. III, el NT estaba compuesto esencialmente de los mismos libros que contiene el Canon actual. Sin embargo, esto no quiere decir que no hubiera dudas y discusiones y que no se examinaran los títulos de autenticidad de los libros deuterocanónicos; pero en definitiva resultó que los escritos reconocidos como auténticos al fin del s. II, se mantuvieron en calidad de tales. Otros que fueron tenidos en gran estima, ocasionalmente citados como Sagrada Escritura, y añadidos a veces a los mss. del NT (como, p.e., *Ep. Clem.*, *Pastor de Hermas*, *Ep. de Bern.*, *Didakhe*) fueron, en cambio excluídos del Canon. Las pretensiones de Marción y el Edicto de Diocleciano (303) en el que se ordenó la destrucción de todos los libros sagrados, pudo haber influído en apresurar el establecimiento definitivo del Canon.

La valoración de los libros deuterocanónicos — Durante el s. III, algunos i
Padres vacilaron en aceptar determinados libros influídos por las dudas que se habían suscitado respecto a la autenticidad. Algunos de ellos eran breves y poco conocidos; y se comprende que cuando se trató de concederles el estado de plena canonicidad, no se llegara a ello de modo inmediato. Otros, como Ap. y Heb., se hacían sospechosos por razones más positivas. El Ap. había sido casi universalmente aceptado desde los primeros tiempos, pero durante el s. III surgió en Oriente una reacción en contra. La ocasión de que se interrumpiera tan larga tradición parece haber sido el uso que se hizo del Ap. para apoyar la herejía milenarista. Fué eso lo que llevó a San Dionisio de Alejandría a examinar de nuevo los títulos del libro para ser considerado como obra de un apóstol. Desde luego no llegó hasta negar su carácter inspirado o canonicidad—la tradición era demasiado sólida—, pero las diferencias de estilo, pensamiento y lenguaje le llevaron a la

17i conclusión de que el cuarto Evangelio y el Apocalipsis no habían sido escritos por la misma persona. Casi inevitablemente las dudas suscitadas respecto a la identidad del autor debían de dar por resultado que se vacilara respecto a su autoridad canónica. En el s. IV, esta vacilación se refleja en Eusebio, quien nos sorprende al clasificar simultáneamente el Ap. entre los libros «recibidos» y entre los «espúreos», siendo así que en realidad sólo pone en cuestión su autenticidad. Sus escritos tienen interés para nosotros por cuanto, de hecho, trata de recoger cualquier tradición capaz de arrojar luz sobre la formación del Canon (*H. E.* 3, 3; PG 20, 217) y nos da un resumen de sus resultados (ibid.
j 3, 25; v. el texto CSAB 4, 77 s). Los libros que enumera los agrupa en cuatro clases: a) escritos recibidos: los cuatro Evangelios, Hechos, 14 Epístolas paulinas. 1 Jn., 1 Pe., y Ap., «caso de que sea justo»; b) libros discutidos, pero recibidos por la mayoría: Santiago, Judas, 2 Pe. 2 y 3 Jn.; c) escritos espúreos: Hechos de Pilatos, Pastor de Hermas, Ap. Pe., Ep. Bern., Didakhe y Ap., «caso de que parezca justo. Este último, como he dicho, lo rechazan algunos, mientras otros lo ponen entre los escritos recibidos»; d) varios Evangelios heréticos y Hechos que hay que rechazar totalmente. En las dos primeras clases, se contiene nuestro Canon actual, y se indica al mismo tiempo el carácter «discutido» de los libros deuterocanónicos.

k El Apocalipsis no fué incluído entre los libros canónicos en Oriente por San Cirilo de Jerusalén, el Concilio de Laodicea, San Gregorio Nacianceno, Anfiloquio y otros. En Occidente, en cambio, la autoridad del Apocalipsis fué sostenida por San Jerónimo, San Agustín y otros grandes Padres latinos. Pero finalmente fué aceptado en todas partes. San Atanasio lo menciona y acepta junto con los demás escritos del NT como una de las fuentes de salvación (*Ep.* 39; PG 26, 1438).

l Las vacilaciones que se presentaron en lo tocante a la aceptación de la Ep. a los Hebreos se debieron a circunstancias semejantes, aunque en este caso fué en Occidente y no en Oriente donde persistieron por más tiempo. En Occidente la Epístola no era considerada como paulina, y por consiguiente, su carácter canónico fué discutido. En cambio, en Oriente era generalmente considerada como emanada de San Pablo, ya sea directa o indirectamente. Orígenes, p.e., sostuvo que el pensamiento era efectivamente el del apóstol, aunque el estilo y la composición eran los de un discípulo que quiso reproducir la doctrina de su maestro. Otros autores siguieron también esta opinión y, si bien la identidad inmediata del autor del libro pudo ser considerada como dudosa, mantuvo su puesto tradicional entre los escritos canónicos. San Atanasio, que registra todos nuestros libros canónicos, enumera 14 Epístolas de San Pablo, incluyendo naturalmente la de los Hebreos. Desde el s. IV, aunque la cuestión de su autor siguió siendo tema de controversia, su autoridad canónica fué reconocida en Oriente y Occidente, y la Epístola incluída en los catálogos de los Concilios africanos y en el de Inocencio I (cf. 15*h*). A fines del s. IV, las dificultades surgidas con respecto a determinados libros desaparecieron, y no tuvo lugar ya ningún otro intento serio de poner en duda los títulos de autenticidad de los libros recibidos. El Canon entonces aceptado era ya el definido más tarde en Trento, el cual es también el universalmente aceptado en la actualidad.

CRITERIO DE CANONICIDAD

Teorías — No podemos terminar esta exposición sin hacer alguna 18a
referencia, aunque sea breve, al principio que regula la formación del Canon. Como hemos visto, los libros que lo constituyen son los inspirados y reconocidos como tales por la Iglesia. Pero, como sea que la inspiración u origen divino de cada libro en particular sólo podemos conocerlo por obra del Autor divino mismo, todo criterio o principio para juzgar el carácter inspirado o canónico de un libro debe incluir un testimonio divino. Tal testimonio divino sólo se encontrará en la *tradición que proviene de Cristo y sus apóstoles*, conservada con toda fidelidad en la Iglesia y asistida por la autoridad de sus decisiones. «Pasemos por alto las fábulas de las escrituras llamadas apócrifas, pues su origen oscuro es desconocido de los Padres por quienes la autoridad de las auténticas Escrituras ha llegado hasta nosotros a través de una segura y reconocida sucesión» (AUG., *De Civ. Dei*, 15, 23, 4; PL 41, 470).

En el caso del Canon del NT surge una cuestión ulterior: ¿Cómo b
los apóstoles dieron a conocer a la Iglesia los libros canónicos? Hay quien ha supuesto que el último apóstol superviviente, San Juan, habría indicado explícitamente y dado a conocer oficialmente el Canon escriturario. Pero esta hipótesis es difícil de sostener a la luz de las vacilaciones posteriores respecto de la canonicidad de algunos libros, y por otra parte no tiene confirmación histórica alguna.

Se ha propuesto también otra solución siguiendo un camino distinto c
(cf. ZARB, o. c., pp. 518 ss). Se parte del hecho de que habiendo sido enviados los apóstoles a predicar en nombre de Cristo y en calidad de mensajeros suyos, todas sus enseñanzas debían ser recibidas como la palabra de Cristo (Rom. 2, 16; 16, 25; 2 Cor. 4, 3). En tal caso, ¿por qué limitar la enseñanza a la palabra hablada? ¿Acaso no eran embajadores de Cristo tanto al escribir como al hablar? De ese modo, habría que aceptar que todo lo que escribían era inspirado, y como tal recibido por los fieles. Los escritos de Mc. y Lc. fueron aceptados porque se les había considerado como provenientes de San Pedro y San Pablo respectivamente. Pero a su vez podemos preguntar: ¿es lícito hacer coextensivo el carisma transeúnte de la inspiración con el oficio permanente del apostolado, o elevar a Mc. y Lc. virtualmente al grado de apóstoles? De hecho, se puede poner por escrito con toda fidelidad una enseñanza apostólica, y sin ambargo no ser el escrito inspirado en el sentido genuino de la palabra.

Otros escritores creen evitar estas dificultades suponiendo que los d
apóstoles determinaron los libros escriturísticos del NT implícitamente por el modo como los trataban y consideraban, esto es, poniéndolos aparte, al mismo nivel que los del AT, o sancionando su uso en el culto público. Los apóstoles, en las diferentes regiones en que predicaban el Evangelio, aconsejarían a los fieles respecto de la aceptación de esos libros, y la tradición apostólica así formada sería conservada en las grandes sedes apóstolicas. Esto explicaría las variaciones que se presentaron más tarde, cuando se dieron a conocer algunos libros breves escritos para

18d comunidades aisladas, y las variaciones en el número de libros aceptados en las diferentes iglesias.

e El católico es libre para aceptar cualquiera de los puntos de vista expuestos, pues el estado presente de nuestros conocimientos no permite dar una solución definitiva. Pero, comoquiera que la enseñanza y garantía apostólicas respecto del Canon hayan sido transmitidas a la Iglesia, fueron ellas las que determinaron la aceptación de los libros canónicos. La infalible precisión con que la aceptación se realizó se demuestra con la minúscula Epístola a Filemón, de carácter casi privado, que fué universalmente aceptada, mientras que otros escritos, como *Ep. Clem.*, *Ep. Bern.*, *Pastor de Hermas*, fueron rechazados. A este respecto escribe SAN JERÓNIMO en el prólogo a Filemón: «Los que mantienen su carácter genuino hacen hincapié en que nunca habría sido recibida por todas las iglesias del orbe si no hubiera sido considerada como obra de Pablo, el apóstol» (PL 26, 637).

El testimonio divino tan gratuitamente conferido, fué recibido con toda fidelidad, cuidadosamente guardado y, cuando las circunstancias lo exigieron, infaliblemente definido.

f **Conclusión** — Echando una mirada retrospectiva sobre la historia del Canon, vemos cuán diferentes son los caminos de Dios de como los espíritus superficiales pudieran figurárselos. Quisieran éstos que Él hubiera definido en concreto y claramente las cosas desde el principio. Cuando Dios inspira un libro, querrían que revelara a todos explícitamente, en el mismo instante de su aparición, que Él era efectivamente su autor. Pero el que así piensa no se detiene a reflexionar que la providencia de Dios obra siempre a través de inteligencias humanas, sin ahorrarnos ansiedades y esfuerzos. Captar explícitamente buena parte de lo mucho que fué revelado exije no poca labor previa.

Si recorremos retrospectivamente el trecho que va desde el Canon, definido en el s. XVI, hasta los escritos de los primeros Padres, encontramos una sorprendente coincidencia entre lo abarcado en sus citas y referencias implícitas, y los límites del Canon actual. La razón no es difícil de ver. El Canon escriturario es un dogma, una verdad revelada, y como tal tiene su historia y evolución, no en el sentido de adición o aumento, pues éste no es posible después de la muerte del último apóstol, sino en el sentido de su más plena y explícita comprensión. La verdad revelada se va desplegando gradualmente, sin ser comprendida inmediatamente en todos sus aspectos, ni penetrada en sus profundidades, ni apreciada en su total riqueza y hermosura, ni prevista en todas sus virtualidades. NEWMAN, a propósito del Canon del NT escribe: «El s. V es como un comentario al oscuro texto del los siglos precedentes, y ofrece un sentido tal que, con su ayuda, una persona sencilla lo ve como el verdadero.» (*Development of Christian Doctrine*, 4, 1, 3). La verdad manifestada por Nuestro Señor y sus apóstoles fué acogida por la Iglesia, fué conocida universalmente en el s. II, fué esclarecida mediante el juego de opiniones y controversias de los III y IV, y, cuando las circunstancias lo exigieron, fué explícitamente definida. Las épocas tardías poseen de un modo más explícito, y en ese sentido, más pleno, lo que en tiempos anteriores fué aceptado implícitamente, pero esto no quiere decir que posean una doctrina diferente o una nueva revelación.

LENGUAS, TEXTOS Y VERSIONES DE LA BIBLIA

Por E. POWER

Bibliografía — **1. Lenguas:** P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques*, París 1930; 19a
P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1932; *A. B. DAVIDSON, *An Introductory Hebrew Grammar*, Edimburgo 1932[24]; idem, *Hebrew Syntax*; ibid. 1924; C. F. JEAN, *Inscriptions Sémitiques*, DBVS 4 (1943) p. 384-417; *G. A. COOKE, *North Semitic Inscriptions*, Oxford 1909; *K. MARTI, *Kurzgefasste Grammatik der bibl.-aram. Sprache*, Berlín 1925[3]; G. MESSINA, *L'Arameo antico*, Miscell. Bibl. 2 (1924) pp. 69-163; J. LINDER, *Das Aramaeische im Buch Dan.*, ZKT 59 (1935) 503-545; B. UBACH, *Legisne Toram? Grammatica practica linguae hebraicae*, I Roma 1926[2], II Montserrat 1919; L. PALACIOS, *Grammatica Aramaico Biblica*, Roma 1933; L. PALACIOS, *Grammatica Syriaca*, Roma 1931; A. RAMÍREZ, *Nociones de Gramática hebrea*, Bilbao 1946[2]; F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique*, París 1927; *J. H. MOULTON, *A Grammar of NT Greek*, Londres 1920; *MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri*, Londres 1930; J. VERGOTE, *Grec Biblique*, DBVS 3 (1938) 1930-69. *L. RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik*, Tubinga 1925[2]; *E. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des ntl. Griechisch*, Gotinga 1954[8]; I. ERRANDONEA, *Epítome de Gramática Griega Bíblica*, Barcelona 1950; F. ZORELL, *NT Lexicon graecum*, París 1931[2]; *D. W. BAUR, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlín 1952[4]; *W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edimburgo 1926[3]. **2. Texto hebreo del AT:** *C. D. GINS- b
BURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897; *A. S. GEDEN, *Outlines of Introduction to the Hebrew Bible*, Edimburgo 1911; J. VANDERVORST, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'AT*, Malinas 1935; *F. C. KENYON, *Our Bible and the Ancient MSS*, Londres 1941[5]; *B. KENNICOTT, *VT hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford 1776-88; G. B. DE ROSSI, *Variae lectiones VT et scholia critica in VT libros*, Parma 1784-98; *H. L. STRACK, *Prolegomena critica in VT hebr.*, Leipzig 1873; * J. KENNEDY, *An Aid to the Textual Emendment of the OT*, Edimburgo 1928; L. DENNFEELD, *Critique textuelle de l'AT*, DBVS (21934) pp. 240-56; J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'AT*, Bi 25 (1944) pp. 9-49; *A. VON GALL. *Der hebr. Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-19; H. HYVERNAT, *Petite introduction à l'étude de la Massora*, RB 11-14 (1902-05); *P. KAHLE, *Massoreten des Ostens*, Leipzig 1913; id., *des Westens*, Stuttgart 1927. A. FERNÁNDEZ, *Breve introducción a la crítica textual del AT*, Roma 1917. **3. Texto griego del NT:** *WESCOTT-HORT, *The NT in the* c
Original Greek. Introd., Oxford 1881; *SCRIVENER-MILLER, *A Plain Introduction to the Criticism of the NT*, Londres 1894[4]; C. R. GREGORY, *Prolegomena ad NT graece*, ed. Tischendorf, Leipzig 1894; idem, *Textkritik des NT*, ibid. 1900-09; idem, *Die griechischen Handschriften des NT*, ibid. 1908; *H. VON SODEN, *Die Schriften des NT.* I, Berlín 1900-10; E. JACQUIER, *Le NT dans l'Église chrétienne*, París 1913; *E. NESTLE, *Einfuehrung in das griech. NT*, Gotinga 1923[4]; H. J. VOGELS, *Handbuch des neutest. Textkritik*, Munster 1955[2]; *A. T. ROBERSTSON, *Introduction to the Textual Criticism of the NT*, Nueva York 1925; *K. LAKE, *The Text of the NT*, Londres 1928[6]; L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, París 1934 (trad. de B. Miller, Londres 1937); M. J. LAGRANGE, *Critique Textuelle* 2.

19c *Critique rationnelle*, París 1935; *F. C. KENYON, *The Text of the Greek Bible*, Londres 1937; *K. LAKE y *R. P. BLAKE, *The Caesarean Text of the Gospel of Mark*, HTR 21 (1928) pp. 207-404; T. AYUSO, *¿Texto cesariense o precesariense?* Bi 16 (1945) pp. 369-415; *F. C. KENYON, *The Western Text of the Gospels and*
d *Acts*, Londres 1939. 4. **Los Setenta.** *H. B. SWETE, *An Introduction to the OT in Greek*, Cambridge 1902 (revisado por Ottley, Nueva York 1914); *P. DE LAGARDE, *Septuagintastudien*, Gotinga 1892; *E. NESTLE, *Septuagintastudien*, Stuttgart 1899-1907; *A. RAHLFS, *Septuagintastudien*, Gotinga 1904-11; id., *Verzeichnis der griech. Handschriften des AT*, Berlín 1914; *O. PROCKSCH, *Studien zur Geschichte der Septuaginta*, Leipzig 1910; *R. R. OTTLEY, *A Handbook to the Septuagint*, Nueva York 1920; A. CERIANI, *Le recensioni dei LXX*, Rendiconti R. Istit. Lombardo 19-21 (1883-84); *L. F. SCHLEUSNER, *Lexicon in LXX*, Leipzig 1820-21; *HATCH y *REDPATH, *A Concordance to the LXX*, Oxford 1897; *H. THACKERAY, *A Grammar of the OT in Greek*, Cambridge 1909; F. WUTZ, *Die Transkriptionen von der Sept. bis an Hieronymus*, Leipzig 1925 (cf. A. BARROIS, *Une nouvelle théorie de l'origine des LXX*, RB 39 (1930) pp. 332-61; A. VENARD, *Citations de l'AT dans le NT*, DBVS 2 (1934) pp. 23-51. M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Veinte años de crítica textual de la Biblia griega*, en «Estudios Clásicos» I (1950) 1, pp. 3-10; II (1951) 2,
e pp. 57-72. 5. **Otras versiones:** L. HAEFELI, *Die Peschitta des AT*, Munster 1927; C. PETERS, *Das Diatessaron Tatians*, Roma 1939; H. J. VOGELS, *Die altsyr. Evangelien in ihrem Verhaeltnis zu Tatians Diatessaron*, Friburgo 1911; *G. ZUNTZ, *The Ancestry of the Heraklean NT*, Londres 1945; *R. P. BLAKE, *Ancient Georgian Versions of the OT*, HTR 19 (1926) pp. 271-97; S. LYONNET, *Vestiges d'un Diatessaron arménien*, Bi 19 (1938) pp. 121-50; idem, *La première version arménienne des Évangiles*, RB 47 (1938) pp. 355-82; *H. VON SODEN, *Das latein. NT in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig 1909; A. D'ALÈS, *Vetus Romana*, Bi 4 (1923) pp. 59-90; F. STUMMER, *Einfuehrung in das latein. Bibel*, Paderborn 1928; *A. V. BILLEN, *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge 1927; A. ALLGEIER, *Die altlatein. Psalterien*, Friburgo 1928; *A. JUELICHER y *W. MATZKOW, *Das NT in altlatein. Ueberlieferung Mt-Mk*, Berlín 1938-40; A. CONDAMIN, *Les caractères de la traduction de la Bible par Saint Jérome*, RSR 1-4 (1911-14); *S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge*, París 1893; C. VERCELLONE, *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis*, Roma 1860-64; J. M. VOSTÉ, *De latina Bibliorum versione quae dicitur Vulgata*, Roma 1927; H. J. VOGELS, *Vulgatastudien*, Munster 1928; H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Roma 1922; P. SALMON, *La révision de la Vulgate*, Roma 1937; J. M. VOSTÉ, *La Volgata al Concilio di Trento*, Bi 27 (1946) pp. 301-19; H. HOEPFL, *Beitraege zur Geschichte der Sixto-Klement-Vulgata*, Friburgo 1913.

Para las versiones españolas, v. 29*a* ss.

f **Lenguas de la Biblia** — Los libros protocanónicos del AT, o sea los contenidos en la Biblia hebrea, están todos escritos en hebreo, excepto algunas partes de Dan (2, 4—7, 28) y Esd (4, 8 — 6, 18; 7, 12-26), y un versículo de Jeremías (10, 11, probablemente glosa posterior), que están escritos en arameo. Baruc, Judit, Tobías, 1 Mac. y las partes deuterocanónicas de Daniel y Ester subsisten sólo en versión griega. El Eclesiástico no nos era conocido más que en su versión griega hasta que en 1896, se encontraron las dos terceras partes aproximadamente del texto hebreo. 2 Mac., Sab., y todos los libros del NT, excepto Mt., fueron compuestos en griego. Mt., originalmente escrito en arameo, se conserva sólo en la versión griega. El hebreo, el arameo y el griego son, pues, las lenguas de la Biblia. El griego pertenece a la familia lingüística indoeuropea, mientras que el hebreo y el arameo forman parte del grupo semítico.

Las lenguas semíticas — Las principales características de esta familia 19g
lingüística son las siguientes: Las raíces o formas básicas de las palabras suelen estar compuestas de tres consonantes, si bien hay indicios de que existieron raíces biliterales en el período primitivo. Las vocales no forman parte de las raíces, sino que sólo sirven para expresar las diversas modificaciones del sentido radical. Por eso tienen menor importancia que en las lenguas indoeuropeas, y generalmente no se transcriben en la escritura alfabética, ya que el lector familiarizado con la estructura de la lengua, puede suplirlas fácilmente por el contexto. La forma simple del verbo es modificada mediante sonidos adicionales, vocales alargadas y radicales reduplicadas, al objeto de expresar las acciones intensiva, causativa, recíproca y reflexiva. La voz pasiva se distingue de la activa mediante un simple cambio de vocales. La persona y el número se indican por prefijos y sufijos derivados de los correspondientes pronombres personales. Formas abreviadas de dichos pronombres se unen por afijación a las raíces verbales y a los nombres cuando son regidos por ellos.

El verbo semítico no tiene tiempos en el sentido en que lo entende- h
mos nosotros, sino modos o aspectos de la acción. El perfecto indica acción completa, mientras el imperfecto expresa acción incompleta, pero ambos pueden expresar tiempo pasado, presente o futuro de acuerdo con el contexto. La estructura de las diversas formas nominales es semejante en general a la de las formas verbales. Debido a la pérdida de las vocales finales breves, los casos de los nombres y los modos de los verbos han desaparecido en gran parte del hebreo y arameo, mientras que se conservan en árabe literario. En cuanto a la sintaxis, las relaciones entre las distintas partes de la oración, y en particular el carácter preciso de las ocasiones dependientes, no se expresan de un modo tan definido como en las lenguas indoeuropeas, siendo preciso muchas veces, determinarlas por el contexto. En general, las lenguas semíticas no sirven para expresar matices delicados de pensamiento, y se adaptan mejor a la narración y la poesía que al razonamiento científico o filosófico. Finalmente, tienen algunos sonidos guturales de difícil pronunciación para los no semitas. Cuando los griegos tomaron el alfabeto de los fenicios, adoptaron las consonantes que eran extrañas a su lengua para representar sus propias vocales.

Las lenguas semíticas suelen dividirse en grupo semítico meridio- i
nal (árabe, etíope y sabeo), grupo semítico oriental (asirio babilónico) y grupo semítico occidental (cananeo y arameo). El hebreo y el arameo bíblicos son, respectivamente, dialectos del cananeo y el arameo. El árabe es la lengua más fiel a la forma original de la lengua semítica primitiva; posee una rica y variada literatura y se habla todavía en varias regiones de Oriente. El asirio babilónico perdió sus característicos sonidos guturales semíticos, al ser adoptado por los no semitas, pero, como la misma civilización babilónica, fué muy difundido en la antigüedad y hacia el s. XIV antes de Cristo aparece como la lengua diplomática de todo el próximo Oriente. El cananeo y el arameo, como lenguas que son de regiones vecinas, Canán y la Siria interior, se hallan en relación estrecha. En época tardía alcanzaron gran difusión como lenguas comerciales. El cananeo fué asentado por los fenicios

19i en la zona del Mediterráneo después de 1200 a.C.; Los comerciantes arameos lograron ver su idioma aceptado como lengua internacional en el próximo Oriente durante la época persa.

j **El hebreo** — La palabra «hebreo» proviene, a través del latín *hebraeus* y el griego *'Εβραῖος*, del arameo *'eḇrāyā* y designa primariamente no la lengua, sino el grupo étnico. De modo semejante *ἑβραϊστί*, lit. «en hebreo», de ordinario, indica en el NT. no el hebreo, sino el arameo, la lengua que hablaba entonces el pueblo de Dios. En el AT, el idioma de los hebreos es llamado «el labio de Canán» (Is. 19, 18), y *yᵉhûḏîṯ* o judío (2 Re. 18, 26 y 28; 2 Esd. 13, 24). Que el hebreo es la lengua de Canán puede inferirse también del uso regular de *yâm*, lit. «mar», para designar el occidente, y *neḡeḇ*, literalmente «país árido», para indicar el sur. Canán se distingue precisamente en tener el desierto al sur, y el mar a occidente. Por consiguiente los hebreos al establecerse en Canán, adoptaron el idioma del país, con el cual de todos modos guardaba estrecha relación su lenguaje ancestral, llamado generalmente semítico occidental y considerado por algunos como cananeo y por otros como arameo.

k Para el estudio de la lengua y escritura hebreas disponemos, de algunas inscripciones en hebreo y otros dialectos cananeos, aparte de los textos bíblicos. La inscripción hebrea más antigua es el calendario agrícola de Gézer, fechado actualmente en el s. x a.C. aproximadamente. En él se enumeran de modo breve las labores del campo en relación con los diferentes meses del año. Vienen a continuación los 75 ostraka o cascotes con inscripciones, en los que se especifican las entregas de aceite y vino hechas por varias personas y lugares al palacio real de Samaria a principio del s. IX a.C. La inscripción de Siloé conmemora la construcción de un túnel en Jerusalén bajo el reinado de Ezequías, por medio del cual se conducían las aguas de la única fuente existente, la de Gihón, al interior de la ciudad. Las numerosas, aunque lacónicas, inscripciones en asas de vasijas que se han hallado en diversas localidades del sur de Palestina, y la mayor parte de los sellos, cuyos propietarios pueden a veces ser identificados con personajes bíblicos, pertenecen al último período de la monarquía. Finalmente los 16 ostraka con inscripciones descubiertos en Tell ed-Duweyr, llamados generalmente cartas de Lakiš, fueron escritos no mucho antes del exilio. Estas cartas son de incalculable valor por la información que proporcionan sobre el carácter de la composición literaria popular en el último período anterior al exilio.

l Las inscripciones antiguas en otros dialectos cananeos comienzan con los textos de la biblioteca recientemente descubierta en Rās-Šamra (Ugarit), en la costa norte de Siria. Datan de alrededor de 1400 a.C. y son de gran importancia por su número y por su carácter religioso. Las glosas cananeas de las tabletas de Tell el-Amarna pertenecen al s. XIV a. C. El primer texto fenicio es la inscripción sepulcral de Aḥiram de Byblos del s. XIII a. C.[1] El alfabeto fenicio, aquí ya completamente desarrollado, es el usado en las inscripciones hebreas hasta ahora mencionadas. Las inscripciones fenicias son muy numerosas; cubren una amplia área y alcanzan hasta el s. II d. C. Consisten principalmente en dedicatorias y epitafios sepulcrales, muy concisos, rara vez anterio-

res a la época persa. Más afín al hebreo es la inscripción de Meša 19l
(hacia 840 a. C.), descubierta en Dibón (Transjordania), en el norte de Moab.

Hebreo preexílico y postexílico — Si bien es cierto que toda lengua 20a
evoluciona a lo largo de los siglos, encontramos muy pocas huellas de semejante evolución en el hebreo anterior al destierro. Sólo el Cántico de Débora presenta particularidades dialécticas propias del lenguaje de las tribus del norte. El episodio de Schibboleth demuestra que existían diversidades en la pronunciación. Los arcaísmos como *ḥayᵉṯô* (Gén. 1, 25, etc.) son raros y de difícil explicación. En general, los primeros libros de la Biblia presentan el mismo estadio de lenguaje que el de las cartas de Lakiš. No se sigue de ahí que todos esos libros procedan del último período preexílico. La escritura era de uso común entre los hebreos ya en época muy anterior. Sabemos que a Moisés y Josué les fué ordenado que pusieran por escrito algunas cosas. El ejemplar de la Ley descubierto por casualidad bajo Josías era de origen mucho más antiguo. Por otra parte, los libros históricos anteriores al destierro atestiguan el uso de fuentes primitivas escritas. Los reyes tenían sus escribas. Ezequías coleccionó los proverbios de Salomón. Isaías y Jeremías recibieron la orden de escribir, cuando menos, algunos de sus oráculos. La conclusión que debe sacarse de la uniformidad lingüística de los textos antiguos y recientes es, en consecuencia, la de que el lenguaje de los escritos más antiguos sufrió modernizaciones en época posterior.

Los escritores de la época postexílica, desde el punto de vista lite- b
rario, quedan muy por debajo de los que les precedieron antes de la cautividad. En la lengua se acusa una degradación paralela, manifiesta principalmente de dos modos. Los matices peculiares del idioma hebreo son a menudo preteridos y se adoptan, en cambio, formas de expresión arameas. Algunos ejemplos harán ver el carácter de estas innovaciones. La primera de éstas se aprecia en las irregularidades que aparecen en el uso de la partícula *w*; las abreviaciones de expresión, como la no repetición de una preposición antes de un nombre en aposición a su régimen o la de un nombre regente ante varios genitivos sucesivos; los plurales dobles en combinaciones de genitivo, como «hombres de nombres» en vez de «hombres de nombre»; el uso del artículo como relativo; la sustitución frecuente del infinitivo absoluto por un verbo finito. De la segunda innovación mencionada, cabe citar como ejemplos las nuevas formas del infinitivo con *m* prefijada, y del *pi'el* de verbos con *w* como segundo radical; el uso de *hēn* (he aquí) por *'im* («si»); la anticipación del objeto nominal por un sufijo pronominal; la prefijación de *l* al objeto nominal cuando éste está determinado. El más importante, exponente en prosa del hebreo postbíblico es el autor de las Crónicas, Esdras y Nehemías. En poesía los arameísmos se hacen notar menos en su valor de recurso poético. Su frecuencia en una prosa como la del Cronista parece indicar que ya en esa época el arameo era la lengua hablada y el hebreo una lengua muerta.

Transición del hebreo al arameo — Del pasaje de 2 Re. 18, 26 se deduce 20c
que la generalidad de la gente en Jerusalén no entendía el arameo

20c en 701 a. C. Por otra parte, que el cambio de lengua no tuvo lugar entre este tiempo y la época del destierro, lo demuestran las cartas de Lakiš escritas en hebreo. Lo más probable es que fuera durante la cautividad cuando los judíos, al entrar en contacto con los pueblos de lengua aramea del sur de Babilonia, empezaran a hablar arameo. La objeción que se ha hecho a esta opinión de que el arameo bíblico no es un dialecto oriental sino occidental, tiene poca consistencia. Las particularidades del arameo oriental que no se hallan en los textos bíblicos, aparecen por primera vez en los escritos arameos orientales de la era cristiana. El arameo bíblico no carece de las particularidades de los textos primitivos arameos orientales descubiertos en Asiria y otros lugares. En un pueblo, el paso de una lengua a otra suele ser gradual. Tenemos un indicio de que el hebreo era hablado aún en la segunda mitad de la quinta centuria antes de C. El Cronista llama al hebreo *yᵉhûḏîṯ* (2 Par. 32, 18), y usa el mismo término para designar la lengua de los judíos en 2 Esd. 13, 44. Los arameísmos del Cronista y el uso del arameo por Esdras, no sólo en los dos documentos oficiales, sino también en las narraciones históricas, parecen probar que el paso habría llegado a su término en el s. IV a. C.

d **El arameo.** — Este idioma, el más rudimentario y simple en cuanto a la estructura sintáctica de todas las lenguas semíticas, toma su nombre, como el hebreo, del pueblo que lo hablaba, los arameos. Pueblo nómada extendido desde Arabia hasta Mesopotamia, los arameos llegaron a cruzar el Eufrates y fundaron cierto número de ciudades-estados en la región que se extiende desde Armenia, al norte, hasta Transjordania, al sur. De este modo controlaron la principal ruta internacional del próximo Oriente, por la que habían luchado en tiempos anteriores varios imperios, y ejercieron una influencia preponderante en el comercio internacional a principios del primer milenio a.C. Se debe a este hecho y al espíritu aventurero de los comerciantes arameos que la lengua aramea adquiriera tan gran difusión como idioma del comercio internacional.

e Nuestro conocimiento del arameo arcaico se basa en textos descubiertos recientemente que se escalonan desde el s. VIII a.C. hasta bien entrada la era cristiana, y se extienden por todos los países del próximo Oriente, desde Taxila, sobre el Hidaspes, a Elefantina, junto al Nilo. Las primeras inscripciones, y las más importantes, descubiertas en Zingirli y en las cercanías de Alepo, al norte de Siria, pertenecen al s. VIII a.C. También entonces comienzan a aparecer las inscripciones arameas en pesas y endosos en arameo en contratos asirios. Fué, no obstante, en tiempo de los persas cuando el arameo adquirió su mayor difusión, como lo demuestran ampliamente los textos descubiertos en Irán, Mesopotamia, Asia Menor, Siria, Arabia y Egipto. Los documentos arameos de Esdras y las partes narrativas de Daniel pertenecen a este período. Los numerosos papiros y ostraka arameos encontrados hace medio s. en Elefantina (Egipto) son particularmente importantes para la mejor inteligencia de los mencionados libros y para la solución del difícil problema de su fecha. Los papiros y ostraka en cuestión son del s. V a.C. Los textos arameos de la Biblia, caso de ser auténticos, deberían reflejar, al menos en su forma original, el mismo estadio de evolución lingüística.

Las lenguas evolucionan de dos maneras: en la estructura y en su 20f
fonetismo. La evolución estructural se refleja en la desaparición de viejas formas y en la aparición de formas nuevas dentro de la estructura de la lengua. Como estas formas están fijadas normalmente de un modo demasiado firme para ser afectadas grandemente por la transmisión textual, resulta fácil discernir el estadio estructural de un idioma. La evolución fonética da lugar a cambios en los sonidos o a la asimilación de sonidos originariamente distintos. Si nuestros conocimientos de la pronunciación de una lengua provienen de textos escritos, es difícil muchas veces determinar su estadio fonético. La escritura es a la vez fonética y ortográfica. A veces no registra los cambios ocurridos en los sonidos, como el inglés y francés modernos, en los que la ortografía y la pronunciación difieren considerablemente. Ofrece una dificultad suplementaria el caso de los textos bíblicos copiados tantas veces. El escrito original pudo haber sido modernizado y sistematizado. Por consiguiente podemos concluir que son las formas estructurales, más bien que las alteraciones en la grafía de letras — que pueden o no atestiguar el desarrollo fonético y, en algunos casos, pueden ser obra de un copista posterior —, las que mejor deben servirnos para determinar el carácter original del arameo bíblico. Entre ellas las formas verbales causativas, el prefijo de las formas reflexivas, el pasivo interno y los restos del yusivo, reflejan una etapa de la lengua al menos tan antigua como la de los papiros de Elefantina. Para determinar la autenticidad g
de los documentos de Esdras es importante notar que conservan la antigua *m* final de los sufijos pronominales de 2ª y 3ª pl. Las partes narrativas de Esdras y de Daniel presentan la final posterior *n*, mientras en los papiros de Elefantina aparecen ambas formas. El uso sistemático de *d* en el arameo bíblico para representar una antigua *z*, ha sido interpretado como resultado de un cambio fonético ultimado en el s. III a.C. Pero el sonido en cuestión, una *d* aspirada, que no tiene equivalente en el alfabeto fenicio, se transcribe por *d* y por *z* en Asiria ya en el s. VIII a.C. El que se omita o se exprese de uno u otro modo una *a* final es también mera cuestión de ortografía. Estos ejemplos prueban que las alteraciones en la grafía sirven menos para indicar la época del arameo bíblico que las formas estructurales, aun en la hipótesis poco probable de que los textos bíblicos, tantas veces copiados, sean exacta reproducción del original.

El griego bíblico — El griego de los textos originales y el de la versión 21a
de los LXX, considerado en la época del Renacimiento como forma degenerada del griego clásico, no podía ser suficientemente comprendido mientras permaneciera como un fenómeno aislado. El estudio de los numerosos papiros griegos descubiertos en Egipto en el s. pasado, nos ha dado a conocer finalmente su origen y carácter. No es un dialecto bíblico o judío o alejandrino del griego, sino la *koiné* o griego común, que suplantó al griego clásico y se convirtió en lengua internacional en la época helenística, que empieza con las conquistas de Alejandro en tierras de Asia y África. A su difusión contribuyeron el interés de los gobernantes griegos por la helenización de sus súbditos orientales y, sobre todo, las exigencias comerciales. El griego ático había perdido ya su pureza, aún en la misma Grecia, durante el s. IV a.C.,

21a y en todo caso, en su forma clásica, era poco apto para un uso popular e internacional. La *koiné* es el griego ático corriente, modificado y acomodado para su utilización en una nueva y más amplia esfera. Fué usado naturalmente por los escritores sagrados por ser la lengua más al alcance de sus contemporáneos y por designio providencial, la más apta para servir a la predicación del Evangelio en todas las naciones.

b La *koiné* no era una lengua solamente hablada. Se enseñaba en las escuelas y era el ordinario medio de expresión literaria. De ese modo mantuvo una uniformidad general, a pesar de las variantes que resultaban de la distinta nacionalidad o de la falta de educación del escritor y del carácter coloquial o literario de su composición. Se distinguía del griego ático principalmente en la preferencia que tenía por el modo de expresión más sencillo, aunque también más claro y vigoroso. El vocabulario es menos rico, pero originariamente más variado. En el fonetismo predomina la tendencia a reducir los diptongos a vocales simples. Las declinaciones y conjugaciones se han simplificado, y a veces asimi-
c lado por analogía. Se da cierta preferencia por las palabras largas y compuestas. La coordinación de las cláusulas dependientes es preferida a la subordinación, y también el discurso directo al indirecto. Las preposiciones se usan con gran frecuencia, no sólo en composición con verbos, sino también para reforzar las desinencias casuales de los nombres, y aun pleonásticamente con adverbios. La tendencia pleonástica se manifiesta también en la excesiva repetición de los pronombres personales. El vocativo va frecuentemente acompañado del artículo para mayor insistencia. El infinitivo se usa indiferentemente con o sin artículo en frases finales, consecutivas o explicativas, aunque se prefiere reemplazarlo por el giro ὅτι después de los verbos de dicción o percepción. El artículo se usa con mayor frecuencia, tanto delante de frases como de nombres. Los adjetivos son a menudo reemplazados por sustantivos en genitivo. El carácter popular de la *koiné* se acusa en la frecuencia de construcciones *ad sensum*, los anacolutos y otras irregularidades gramaticales.

d El griego de la Biblia se distingue del de la literatura profana por la presencia de semitismos, ya sean hebraísmos o arameísmos. La versión de los LXX reproduce en griego algunos de los modos de expresión y la fraseología del hebreo original. Estos hebraísmos varían en número, según la libertad o literalidad de cada traductor. Aparecen también en el NT, debido a la influencia ejercida sobre los escritores sagrados por el lenguaje de los LXX, al que consciente o inconscientemente solían imitar. Los arameísmos del NT se explican por el hecho de que el arameo era o la lengua nativa de los escritores inspirados o la de las fuentes que utilizaban.

e El descubrimiento en los papiros egipcios de casi todas las palabras que se consideraban antes como exclusivas del griego bíblico sirvió para referir a la *koiné* el vocabulario del NT. Los semitismos que se hallan en el griego egipcio han sido igualmente interpretados por muchos especialistas como modismos de la *koiné*. Hay que notar, sin embargo, que los semitismos de la Biblia pueden aparecer como coptismos en los papiros, pues el copto tiene algunos giros no griegos,

comunes con el hebreo y el arameo. Naturalmente los escritores coptos 21e
reproducían sus modos particulares de pensamiento en sus nuevos medios de expresión.

El texto hebreo del AT — Bajo este encabezamiento se suponen incluídos f
también los textos arameos. Por otra parte, las partes deuterocanónicas del AT, ya hayan sido escritas originariamente en griego o existan en la actualidad sólo en versión griega, pertenecen a la historia de los LXX. A modo de introducción a la historia del texto es conveniente dar algunas indicaciones acerca del medio material de transmisión.

El papiro era el material de escritura ordinario en uso en Palestina g
en los tiempos bíblicos. Sabemos por la narración de Wen-Amon que era importado en grandes cantidades de Egipto a Canaán en el s. IX a.C. Su rápida desintegración en los climas húmedos explica que se hayan descubierto tan pocos textos profanos y bíblicos en Palestina. Era también un material demasiado frágil para escribir en él con caracteres babilónicos, que más bien requieren arcilla blanda, difícil de obtener en Palestina. Podemos, por consiguiente, concluir que los textos sagrados no fueron escritos originariamente en caracteres cuneiformes, sino en escritura alfabética, especialmente si tenemos en cuenta que la inscripción de Aḥiram, descubierta en Byblos el año 1923, ha demostrado que el alfabeto fenicio estaba ya plenamente desarrollado antes de Moisés[2]. Del uso de la escritura fenicia en las antiguas inscripciones hebreas podemos inferir que fué también el medio ordi-
nario para la transmisión del texto hebreo del AT. El Pentateuco h
samaritano, que conserva la escritura fenicia y puede ser fechado aproximadamente hacia 400 a.C., nos da el *terminus a quo* para la adopción de los carateres arameos o de escritura cuadrada familiares a los lectores de la Biblia hebrea. La transición de la escritura fenicia a la aramea, fué no obstante, muy lenta y es poco probable que llegara a su término antes de finalizar el s. III a.C. El papiro Nash, para el que se han dado distintas fechas (que van del s. II a.C. al s. I d.C.), está escrito en caracteres arameos. Los errores cometidos por los escribas al captar el texto hebreo, debidos a la semejanza de letras, atestiguan el uso de ambas formas de escritura.

La forma de libro vigente en los tiempos del AT era el rollo o vo- i
lumen (cf. Jer. 36). Consistía éste en una larga tira de papiro unida por uno de sus extremos a un soporte al que era arrollado. Generalmente solía escribirse sólo sobre la parte interior del papiro empezando por el otro extremo, de modo que el volumen fuera gradualmente desenrollado a medida que se iba leyendo. Junto al papiro se usó el cuero o pergamino, al menos en la época helenística. La forma de rollo de los libros limitaba sus dimensiones, y por eso, la Torah, que ocupaba cinco rollos o volúmenes, fué más tarde llamada Pentateuco por los griegos. El libro en forma de códice fué admitido más tarde por los judíos, pero sólo para los ejemplares del texto sagrado de uso privado, y nunca para los de uso litúrgico en la sinagoga.

Los fenicios, como los griegos, no solían indicar la separación de las palabras en sus inscripciones. Los hebreos y los arameos en cambio señalaban el fin de cada palabra en las inscripciones con un punto,

21j como los latinos, y mediante un breve espacio, en los papiros. Por eso los errores en la división de las palabras son relativamente raros en el texto hebreo. Además, los primeros ejemplos de escritura cuadrada muestran las peculiares formas finales de las letras hebreas. De esto podemos concluir que la separación de palabras, aunque no siempre con toda claridad, se indicaba desde luego en época tardía y, probablemente, ya en los primeros tiempos. Los signos de puntuación y los puntos vocálicos son de origen masorético posterior.

k **Historia del texto hebreo** — El actual texto hebreo de la Biblia contiene indudablemente corrupciones, como son omisiones atestiguadas por los LXX, lecturas incorrectas, alteraciones de números y fechas, errores ortográficos y lexicográficos, glosas interpoladas y notas marginales. Por otra parte hay ciertos indicios de que el texto ha permanecido prácticamente inalterado aproximadamente desde el año 100 d.C. hasta nuestros días. Las diferencias con respecto al original pertenecen por lo tanto casi todas al período de su formación gradual. Esto no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que humanamente no se tomaron medidas especiales para su preservación antes de que sus partes dispersas fueran unidas, y su carácter sagrado fuese universalmente reconocido. Es indudable que Dios veló por el texto que había inspirado, y preservó su integridad sustancial, pero no lo libró de las alteraciones de detalle a que están sujetos todos los textos en el curso de su transmisión.

l **Período de formación** — Existen medios de establecer por comparación el estado aproximado del texto a fines de ese período. Así pueden compararse los pasajes repetidos en diferentes partes del AT, p.e. Sal. 14 y Sal. 53; Sal. 18 y 2 Sam. 22; Is. 36—39 y 2 Re. 18, 13—20, 19; Jer. 52 y 2 Re, 24,18—25, 30; etc. En todos estos casos, hallamos conformidad sustancial entre los textos comparados, aunque con las diferencias debidas a los errores ordinarios de los escribas. Si comparamos el Pentateuco samr. con TM, vemos que presenta unas pocas transposiciones de breves pasajes, ciertas adiciones, las más de las veces superfluas, y algunas variantes sin importancia, la mayor parte de tipo ortográfico y gramatical. La inserción de Dt. 27, 3-7, inmediatamente después del decálogo en Éx. y Dt., y la alteración de Hebal en Garizim en este pasaje constituye la más interesante, si bien menos auténtica, par-
m ticularidad de este texto. La comparación del TM con la versión griega de los LXX, fechada hacia 250-100 a.C., cubre un amplio campo y proporciona resultados de la mayor importancia. Los LXX suplen algunas breves omisiones del TM; tienen ocasionalmente mejores lecturas y es particularmente interesante por la diversidad en el orden y extensión de la materia contenida en algunos libros o partes de libros. Los principales ejemplos de esta diversidad son: Éx. 36-39, donde el orden es diferente y la narración más breve, 1 Sam., donde 17, 12-31, y 17, 55—18, 5 son omitidos; 1 Re, donde el orden es diferente en los cc 4-7; 1 Par., en el que 1, 10-23 se omiten; 2 Esd 11-12 que omite 23vv; Prov. 24, 23—31, 10, donde el orden es diferente y hay algunas pequeñas omisiones y adiciones; Jer., donde las profecías contra los gentiles se hallan en el medio y no al final del libro, y en orden diferente; Lam., que tiene una introducción; además, las adiciones deuterocanónicas. De estas particularidades de los LXX podemos concluir que el texto he-

breo no había sido fijado todavía cuando se efectuó la versión griega. 21m
Esta conclusión es confirmada por el papiro Nash, recientemente fechado por Albrigth en la época macabea, el cual presenta un texto hebreo del decálogo y Dt. 6, 4, mucho más próximo a los LXX que al TM. También Josefo en sus citas del hebreo difiere a veces del TM. Por otra parte el texto de Isaías descubierto en Palestina en 1947 y publicado recientemente, que no es posterior al papiro Nash, parece ser prácticamente idéntico al TM (cf §§ 80*l*, 422*g*). El estudio de las diferencias entre el primitivo texto de los LXX y el TM tardío muestra su conformidad sustancial, pero no autoriza la preferencia sin reservas del uno sobre el otro. Los casos individuales de divergencia hay que juzgarlos en cada caso según su valor.

Historia del TM — Las versiones que se hicieron del hebreo en el s. II 22a
y más tarde, muestran una notable concordia con el TM frente a la versión de los LXX. Ésta es la razón principal para fijar la unificación del texto hebreo allá por el año 100 d.C. Dicha unificación la debemos a la Academia hebrea de Palestina, trasladada a Jamnia después de la caída de Jerusalén, y de ahí más tarde a Tiberíades. Una referencia del Talmud nos informa de que el texto entonces fijado se confeccionó según normas mayoritarias, a base de tres textos diferentes conservados en el templo. Todos los textos que diferían del modelo adoptado fueron oficialmente proscritos. Pueden hallarse lecciones en desacuerdo con el TM en obras judías y cristianas, pero son muy raras.

El texto hebreo recibió ulteriores retoques a consecuencia de la la- b
bor crítica de los escribas (ss. I-VI) y los masoretas (ss. VI-X) en el período que va desde su unificación hasta los primeros mss. que se nos han conservado. Los escribas dividieron el texto en versículos, indicando los lugares en que las palabras habían de cambiarse, o ser omitidas, o suplidas por el lector, y señalando con puntos las lecciones dudosas o espurias. Parece ser que también alteraron levemente algunas expresiones que parecían irreverentes, empleando sustituciones eufemísticas.
Los masoretas, por su parte, añadieron las vocales y los acentos para c
señalar la pronunciación, la entonación y la unión de las palabras. Parece que estas innovaciones son obra del s. VII en su mayoría, y fueron sólo admitidas en los ejemplares privados de la Biblia. La palabra masora significa «tradición.» Los masoretas pusieron también por escrito las tradiciones relativas al texto sagrado que habían recibido por tradición oral de la época de los escribas. La masora o tradición textual se anotaba en los márgenes laterales *(massora parva)*, o en las partes superior o inferior de la página *(massora magna)*, o al final del rollo de papiro *(massora finalis)*. Las indicaciones críticas como el número de veces que aparecía en la Biblia una palabra rara, las variaciones en la ortografía de ciertas palabras, las alteraciones de lo escrito que tenía que hacer el lector, se anotaban brevemente en la *massora parva*, y más ampliamente en la *magna*. La *massora finalis* daba el número de versículos de cada libro, las partes de los libros, otros cómputos igualmente minuciosos y anotaciones diversas sobre palabras o expresiones particulares. Las escuelas masoréticas de Palestina y Babilonia diferían no sólo en los métodos seguidos para transcribir las vocales sino también en menor medida en sus tradiciones. En Palestina mismo florecían en d

22d el s. x las escuelas rivales de Ben Aser y Ben Neftalí. Más tarde, sin embargo, el sistema de vocalización de la escuela de Tiberíades fué adoptado generalmente, prevaleciendo la masora de Ben Aser sobre la de su rival. La división actual del texto en capítulos es de origen cristiano. Fué introducida por primera vez en la Vulgata latina en el s. XIII para facilitar las referencias, y más tarde adoptada por los judíos en los ejemplares privados, pero no en los litúrgicos.

e Los primeros mss. de la Biblia hebrea, si prescindimos del de Isaías antes mencionado (§ 21*m*), son del s. x. Las variantes, relativamente escasas, que presentan han sido reunidas por Kennicot y De Rossi. Las primeras y menos cuidadas ediciones de la Biblia impresa fueron sustituídas por la de Jacob ben Chaim (Venecia 1525), que se convirtió en el *textus receptus*. La tercera edición de la *Biblia hebraica* de Kittel (Stuttgart, 1937) se basa en un ms. de Leningrado del texto de Ben Aser, fechado en 1008 d.C. Contiene también la *massora parva* (editada por Kahle) en el margen exterior de la página y un aparato crítico completo en la parte inferior.

f La autenticidad crítica o conformidad con el original del TM se infiere de su concordancia con las antiguas versiones, y del cuidado escrupuloso que se tomaron sus custodios de preservar intacto el texto sagrado. Esta autenticidad es sólo sustancial y no excluye diversas corrupciones que hay que corregir con frecuencia acudiendo a las antiguas versiones, especialmente a la de los LXX. En tales casos hay que probar la autenticidad de la versión y su derivación de un texto hebreo diferente. Las corrupciones que hayan tenido lugar antes de que se hiciera ninguna versión hay que corregirlas sólo a base de conjeturas. Estas correcciones sólo son posibles cuando se presentan dudas graves acerca de la autenticidad del texto, y por eso debe acogérselas cuando hayan sido observadas escrupulosamente las normas admitidas en la crítica textual. Desde el punto de vista dogmático la autenticidad de la Vulgata latina, decretada por el Concilio de Trento, presupone la autenticidad del texto original hebreo que San Jerónimo tradujo.

g **El texto griego del NT** — Algunas indicaciones preliminares acerca del material y la escritura de los primeros tiempos del NT nos ayudarán a comprender las dificultades que se presentaron en la transmisión del texto. El papiro era el frágil material utilizado para escribir en los tres primeros siglos. Sólo en época reciente se han encontrado en Egipto, valiosos fragmentos de estos textos primitivos. El uso del pergamino, más consistente, en el s. IV, señala el principio de la tradición manuscrita. A principios del s. II, el libro en forma de códice suplantó al rollo de papiro en los ejemplares del texto sagrado. En los ejemplares en papiro se usó la escritura cursiva, pero sin ligaduras entre las letras ni separaciones entre las palabras. La escritura uncial de los primeros mss. difiere de la cursiva por sus letras grandes y redondas escritas separadas y a trazo seguido. No había intervalos entre las palabras, ni acentos, ni pausas, ni señales de puntuación. La costumbre de asignar una línea separada a los miembros individuales de expresiones paralelas, como las que aparecen en los libros poéticos del AT, dió lugar en el s. IV a una indicación similar de divisiones según el sentido, en la prosa del NT. La escritura minúscula de los mss. posteriores aparece por primera vez

en el s. IX, y reemplaza a la uncial o mayúscula en el s. XI. Esta escritura cursiva se distingue de la de los papiros por las ligaduras con que se unen las letras. Sólo en estos mss. posteriores encontramos la distinción entre minúsculas y mayúsculas, intervalos entre las diferentes palabras, pausas, acentos y signos de puntuación. Como el pergamino era caro, algunos mss. antiguos fueron usados por segunda vez, después de raspar la escritura primitiva. Son los llamados palimpsestos, que nos han permitido recuperar, descifrando la primitiva escritura borrada, algunos textos bíblicos antiguos. 22h

Los códices del NT — Los códices de los que procede nuestro conocimiento directo del texto son unos 210 unciales, 2.400 minúsculos, 50 papiros y 1.610 leccionarios. La mayor parte son incompletos o fragmentarios; los leccionarios contienen sólo textos litúrgicos; 53 códices contienen el NT completo. Generalmente suele hacerse referencia a códices individuales de estas cuatro clases mediante números arábigos, según el sistema introducido por C.R. Gregory, solos, cuando se trata de códices en minúscula, y precedidos de O para los unciales, de P para los papiros, y de *l* para los leccionarios. El método antiguo de indicar los 45 unciales más viejos por medio de mayúsculas latinas y griegas sigue sin embargo usándose en general, si bien la S reemplaza la hebraica *aleph* para indicar el *Codex Sinaiticus*. Los códices más antiguos e importantes son los siguientes: B = *Vaticanus*, del s. IV, probablemente de origen egipcio, contiene toda la Biblia desde Gén. 46, 28 hasta Heb. 9, 14; S = *Sinaiticus*, ss. IV-V, descubierto en el monasterio de Santa Catalina, del monte Sinaí, actualmente en el Museo Británico de Londres, contiene toda la Biblia con algunas omisiones en el AT; A = *Alexandrinus*, s. V, perteneció al Patriarca de Alejandría, actualmente está en el Museo Británico, contiene la Biblia completa con omisiones ocasionales; C = *Codex Ephraemi rescriptus*, palimpsesto del s. V, actualmente en la Biblioteca Nacional de París, contiene sólo fragmentos del AT y casi todo el NT; D = *Codex Bezae*, s. VI, propiedad de un monasterio de Lyon, regalado por Beza a la Universidad de Cambridge, contiene los Evangelios y los Hechos en griego y latín; D = Claromontanus, s. VI, actualmente en la Biblioteca Nacional de París, contiene las Epístolas de San Pablo en griego y latín. i j

Clasificación de los códices — Las investigaciones críticas llevadas a cabo por gran número de especialistas en el pasado s. dieron por resultado la división de las distintas muestras del texto del NT en familias y grupos, y su clasificación en tres tipos diferentes, llamados generalmente occidental, oriental y antioqueno. Se trata en los tres casos de tres recensiones diferentes, o sea de revisiones deliberadas de textos anteriores, al parecer necesitados de corrección y en consecuencia corregidos según la idea que se hiciera del texto original el corrector. La recensión occidental de las Epístolas católicas y del Apocalipsis no se conserva actualmente. Una cuarta recensión de los Evangelios, llamada cesariense ha sido encontrada hace poco. k

Carácter de las recensiones — La recensión occidental es de carácter popular. Altera el texto con toda libertad, aclara los puntos oscuros por medio de paráfrasis y elimina las dificultades armonizándolas. l

221 Contiene algunas adiciones especiales adaptadas al gusto popular, a veces de carácter maravilloso. La recensión oriental es más crítica y conservadora. Contiene pocas armonizaciones. Evita también las alteraciones idiomáticas, conservando las formas vulgares de la *koiné* griega y las peculiaridades estilísticas de los diferentes escritores sagrados. Es notable por su concisión, y encierra algunas omisiones importantes. La recensión antioquena es de tipo erudito y eclesiástico. Busca la elegancia, la claridad y la integridad. Corrige el lenguaje sustituyendo las formas de la *koiné* por formas clásicas. Aclara pasajes oscuros, pero más suavemente, y también introduce armonizaciones, si bien con menos frecuencia que en la recensión occidental. Algunas variantes procedentes de las dos primeras recensiones aparecen una al lado de
m otra en ese texto ecléctico. La diferencia de método de los tres correctores aparece clara en su distinto comportamiento frente a la forma abreviada de la oración del Señor que nos da San Lucas. La recensión oriental la deja intacta, la occidental la sustituye por la forma de San Mateo, la antioquena la completa con oportunas adiciones tomadas de San Mateo. La recensión cesariense parece ser una reconstitución del texto basada en las recensiones anteriores oriental y occidental.

23a **Historia de las recensiones** — La recensión occidental la hallamos en los manuscritos uncial D, *Beza* (Evangelios y Hechos) y el *Claromontanus* (Epístolas paulinas), y en las versiones *Vetus Latina* y primitiva *Siriaca*. Algunos fragmentos de los Hechos en P 38 (s. IV), y en P 48 (s. III), y de Lucas en O 171 (s. IV) suponen la existencia en Egipto de un texto griego de esta recensión, de donde probablemente proviene. Nos da el primer tipo conocido del texto del NT, tipo que prevaleció en occidente y en Siria desde fines del s. II hasta principios del s. V, y dejó huellas en los textos y versiones egipcias del s. III. La recensión oriental es la que nos dan los unciales más antiguos: A (excepto los Evangelios, que son de la antioquena) SBC y otros unciales y minúsculos, casi todos los fragmentos de papiros y, en general, la Vulgata latina y las versiones coptas, particularmente la *boháirica*. El hecho de que la usara Orígenes en una etapa de su corrección crítica de los Evangelios y que aparezca en los Hechos y Epístolas paulinas de los papiros Chester Beatty, hace suponer que ya existía a principios del s. III. Prevaleció en Egipto hasta la conquista árabe, y es aún, sustancialmente al menos, el texto oficial de la Iglesia latina. Se la considera generalmente hoy día
b como el mejor texto del NT. La recensión antioquena aparece principalmente en unciales tardíos y en los minúsculos y leccionarios. Los Evangelios solos, aparecen por primera vez en A. Se atribuye universalmente esta recensión a Luciano, martirizado en Antioquía (312) y autor de una recensión de los LXX que presenta las mismas características.
c En ella se basa la versión siríaca *Peśitta* (s. V). Desde Antioquía y Constantinopla se extendió a todo el Oriente, después de la conquista árabe de Egipto y Palestina, y de ahí, después de la caída de Constantinopla, al Occidente, donde fué muy estimada y tenida por *textus receptus*, hasta que los estudios críticos del s. XIX revelaron sus defectos.
d La recensión cesariense aparece en el uncial *Koriedthi θ*, del s. VIII, de origen palestinense, los minúsculos de las fam. 1 y 13 y mss 28, 565, 700, el uncial egipcio W, P 45 y las versiones armenia y georgiana. Es atestiguado en Palestia por Orígenes y Eusebio, si bien parece ser de origen egipcio. Por resultar de la fusión de las recensiones oriental y occidental, presenta un texto más mezclado y menos uniforme. En este sentido, la Vulgata latina, predominantemente oriental, puede ser llamada cesariense. 23d

e **Ediciones del NT griego** — Las ediciones críticas del NT griego comenzaron en el s. XIX, cuando el *textus receptus* antioqueno, sobre el que se basaban las ediciones anteriores, fué sustituído por el texto oriental, indudablemente mejor. Son dignas de mención las ediciones de C. Lachmann (Berlín 1831), S. Tregelles (Londres 1857-79), Westcott-Hort (Oxford 1881), B. Weiss (Berlín 1892), E. Nestle (Stuttgart 1898-1941 [17]), y las ediciones mayores con aparato crítico muy completo de C. Tischendorf (Leipzig 1872 [8]) y H. von Soden (Berlín 1913). Mc. y Mt. (ed. S.E.F. Legg) han aparecido ya en una edición mayor oxoniense a cargo de Westcott-Hort. Recientes ediciones críticas católicas son las de H. J. Vogels (Friburgo-Barcelona 1955[4]), J. M. Bover (Madrid 1953[3]) A. Merk (Roma 1948 [6]); existe, además, una *Synopsis Evangelica* de M. J. LAGRANGE (Barcelona 1927).

f **Autoridad del texto del NT** — Ningún texto clásico presenta tantas pruebas de autenticidad como las que ofrece el NT griego, ya consideremos el número y antigüedad de sus fuentes, todas sustancialmente concordes, o el testimonio interno que proporcionan dichas fuentes mismas y que ha sido alumbrado por un siglo de investigación crítica, o el veredicto unánime de críticos de todas las escuelas e ideologías. Las variantes que se han ido registrando entre tantos códices son naturalmente muy numerosas, pero, en general, se limitan a meras diferencias en la ortografía, la gramática, la elección de sinónimos y el orden de las palabras. Esas diferencias afectan el sentido sólo en unos doscientos casos, de los cuales sólo cincuenta son de importancia. La enseñanza dogmática del NT, basada en pasajes indudablemente auténticos es independiente de esas variantes.

g **Versiones del AT. Los Setenta** — Las versiones antiguas de la Biblia nos proporcionan valiosa información acerca del texto original y su interpretación tradicional. De entre ellas, la versión griega del AT hecha en Alejandría y llamada de los Setenta es con mucho la más importante. Ello es debido a que nos ha conservado las partes inspiradas deuterocanónicas del AT, a que fué usada con preferencia al texto hebreo por los escritores del NT en sus citas escriturísticas y a que fué la Vulgata de la Iglesia oriental y occidental por varios siglos hasta que quedó suplantada entre los latinos por la Vulgata de San Jerónimo. El modo de su transmisión en lo tocante a la escritura, forma del libro, etc. fué similar al del texto del NT, al que aparece unida en algunos códices. Los códices unciales y minúsculos en que aparece son 1.534, aunque rara vez dan el AT entero. Los unciales más primitivos y más importantes son los BSA, ya descritos. Se han encontrado en Egipto fragmentos aun más antiguos de la versión de los LXX, entre los que son particularmente importantes los papiros Chester Beatty (vol. IV-VII de la edición de Kenyon). Dos breves fragmentos de Dt. en PRG 458, editados por C. H. Roberts (Manchester University Press 1936) y el P. Fouad 266, reproducido y estudiado por W. G. WADDELL (JTS 45 [1944] 158-61)

23g pueden también ser citados como los textos bíblicos griegos más antiguos que poseemos, de la época de los Macabeos.

h **Origen y carácter de la versión de los Setenta** — La carta griega de Aristeas a Filócrates, compuesta a más tardar en el s. II a. C., nos informa de que Ptolomeo II Filadelfo (285-247), gran bibliófilo, hizo traducir la Torah hebrea al griego para su famosa biblioteca por 72 sabios hebreos, llamados al efecto de Jerusalén y alojados en la isla de Faros, donde completaron la versión del Pentateuco en 72 días. La separación de los traductores en celdas aisladas y la maravillosa coincidencia de sus versiones individuales son sólo embellecimientos literarios debidos a la fantasía de Filón. El nombre de los Setenta (LXX) se explica por haber supuesto más tarde que en dicha ocasión se tradujo todo el AT. Aunque la carta es una ficción literaria y su autor no es muy digno de crédito, la versión del Pentateuco puede ser fechada hacia el año 250 a.C. Parece que fué usada por el historiador judío

i Demetrio a fines del s. III a.C. La necesidad que tenían los judíos alejandrinos helenizados de una versión del texto sagrado es la explicación más probable de su origen y esto mismo lleva a suponer que los demás libros sagrados fueron traducidos en breve plazo. El Prólogo del Eclesiástico, escrito el 132 a.C., se refiere a la versión griega de la Ley, los Profetas y los Libros Sagrados como cosa hecha. Que la obra debió de llevarse a cabo en un período de tiempo considerable se deduce del gran número y diferente carácter de los traductores, y queda confirmado por la crítica interna. Se supone generalmente que los traductores utilizaron textos escritos en caracteres hebraicos. La vieja teoría de Tyschsen, según la cual los textos habrían sido primero transcritos en caracteres griegos, ha sido resucitada recientemente por Wutz. Pero esta hipótesis, a la que no apoyan argumentos serios, no ha sido en general aceptada.

j El carácter de la versión varía según los traductores. Es literal en el Cantar de los Cantares, el Eclesiastés, los Salmos y los Profetas (excepto Daniel); fiel, en el Pentateuco y los libros históricos; libre, en Job, Proverbios, Daniel y Ester. El griego es bueno en las obras originales Sab. y 2 Mac., y en Job y Prov.; elegante, en Pent., Jos., Is. 1 Mac.; y pobre en el resto. Donde se da mejor el sentido del texto hebreo es en Pent.; donde peor en Is., Prof. Menores, Job y Prov. Variaciones importantes respecto del TM, debidas a los traductores y que no hay que confundir con las ya indicadas debidas a diferencias en el texto hebreo, son las siguientes: frecuentes omisiones en Job que representan una sexta parte del texto, algunas adiciones y amplificaciones en Prov., y una versión de Dan. tan diferente del original que fué rechazada en los s. III o IV, y reemplazada por la de Teodoción.

k **Versiones griegas tardías** — Para una mejor comprensión de la historia de la versión de los LXX, es conveniente tratar aquí de las traducciones hechas por los judíos directamente del hebreo en el s. II d.C. Las disputas entre judíos y cristianos y la existencia de un texto hebreo oficial agudizó la importancia de las diferencias entre el texto reconocido por los judíos y la versión a que apelaban los cristianos. Por otra parte, los judíos helenísticos necesitaban una versión directa de su texto oficial para el uso en las sinagogas y con fines polémicos. De ahí que

surgieran tres versiones de toda la Biblia hebrea en el s. II, obra de 23k
tres judíos: Áquila (hacia el 140), Símaco (hacia el 200), y Teodoción (hacia el 180). Según San Jerónimo, Áquila se propuso ante todo una versión literal, palabra por palabra, del hebreo, Símaco, en cambio, prefirió la exactitud, y Teodoción reprodujo con pequeñas variantes la antigua versión de los LXX. Orígenes menciona y cita a otros tres traductores anónimos de los libros poéticos de la Biblia. Todas estas traducciones fueron utilizadas en su revisión de los LXX.

Historia de la versión de los Setenta — Es natural y además está bien l
probado que la tendencia de la mayoría de los antiguos revisores de los LXX se dirigiera a ponerla en conformidad más estrecha con el texto hebreo. Al deseo de lograr esa armonía se deben en gran parte las alteraciones que aparecen tanto en el texto griego del AT como en el del NT, alteraciones que hemos de considerar deliberadas. De ahí que en algunos casos de diversidad de lecciones, una versión libre que difiera del texto hebreo es generalmente preferida a una versión literal conforme con el hebreo. Es esa la razón principal por la que el cod. Vaticano B, si bien no se halla libre de errores, es considerado generalmente como el mejor testimonio de la forma original del texto griego, tanto del AT como del NT. Sin embargo, las citas de los LXX, que aparecen en Filón, Josefo y NT, raras veces traen las lecciones de B en los lugares disputados. Las citas de Dan. en el NT están conformes con la versión posterior de Teodoción más que con los LXX. Pero estas citas del AT en el NT pudieron haber sido alteradas, aunque es más probable que provengan de una recensión de los LXX existente en el s. I d.C. y utilizada más tarde por Teodoción.

Orígenes y la Hexapla — Doble era el propósito de Orígenes al com- m
pilar esta obra monumental hacia el año 240 d.C.: ayudar a los apologistas cristianos en sus disputas con los judíos, indicándoles con exactitud lo que estaba o no estaba en el texto hebreo, y dotar a la Iglesia de un texto uniforme, acabando con las variantes de los códices. Lleva el nombre de Hexapla debido a la división de la obra en seis columnas, en correspondencias entre sí, que contenían respectivamente: 1) el texto hebreo en caracteres hebreos; 2) el mismo texto en letras griegas; 3) la versión de Áquila; 4) la de Símaco; 5) la de los LXX; 6) la de Teodoción. Una edición que contenía sólo las cuatro versiones griegas fué llamada Tetrapla. Las palabras Heptapla y Octopla se usan para indicar la adición ocasional en una séptima y octava columna de extractos de las versiones anónimas griegas antes mencionadas. La columna quinta no sólo contenía la recensión origeniana de los LXX, sino que en ella se indicaban también las diferencias con el original hebreo.
Las palabras o grupos de palabras que no aparecían en el hebreo esta- n
ban señaladas con un *obelus* (÷ o –), mientras que las partes ausentes de los LXX, y suplidas con las demás versiones griegas, estaban señaladas mediante un asterisco. El punto donde terminaba la variación de los LXX era señalado en ambos casos con un *metobelus* (: o / o ⁄). Para establecer el texto de los LXX, Orígenes seleccionó de entre las variantes de los códices aquellas confirmadas por las versiones griegas tardías. San Jerónimo muy justamente condena este criterio, ya que comprometía la pureza del texto. También reprocha a Orígenes el que introdujera en

23n la columna quinta pasajes de la versión de Teodoción (señalados con asterisco). Orígenes siguió el orden hebreo del texto en su Hexapla, excepto en Prov., donde no obstante se indicó con claridad la variación, y las trasposiciones griegas se señalaron con una combinación de *obelos* y asteriscos.

o La Hexapla, que abarcaba unas 12.000 páginas, era una obra demasiado extensa para ser alguna vez copiada en su integridad. Pero la recensión del texto de los LXX de la columna quinta estuvo muy difundida y fué muy estimada. El uso hecho de las versiones griegas tardías, si bien era discutible desde el punto de vista crítico, era desde el punto de vista práctico muy ventajoso para el establecimiento de un texto eclesiástico en mayor conformidad con el original hebreo inspirado. La confusión textual que resultó de la recensión de Orígenes hay que atribuirla a los escribas, quienes en sus copias dejaron de reproducir los asteriscos y los obelos. Sólo dos códices, el G = *Colberto-Sarravianus* (Gén.-Jue.), y el 88 = *Chisianus* (Prof.), presentan un texto provisto de los signos en cuestión. Contienen la recensión sin los signos los cod. 376, 426 (Gén. Jue.), A 247 (Re.), V 253 (Libros Sapienciales), Q (Prof.). Dichos signos han sido también conservados en una versión siríaca y en la recensión latina de San Jerónimo del libro de Job, pero faltan en la versión armenia y en el Salterio galicano. Se descubrieron hace medio siglo fragmentos de la Hexapla y algunas partes de la versión de Áquila en dos palimpsestos hallados respectivamente en la Biblioteca Ambrosiana de Milán y en la *geniza* (o trastera) de una sinagoga de El Cairo. Otras adiciones hechas a la colección publicada por Field en 1879 tomadas de la Hexapla se hallan dispersas en varias publicaciones.

24a **Recensiones de Hesiquio y Luciano** — San Jerónimo nos informa (*Praef. in Paralip.*) de que tres importantes recensiones de los LXX habían sido hechas respectivamente por Hesiquio en Alejandría, Orígenes en Cesarea, y Luciano en Antioquía, y que estaban ampliamente difundidas en sus respectivos países de origen. No tenemos ningún otro dato directo acerca de Hesiquio, pero se le identifica generalmente con un Hesiquio martirizado en Alejandría hacia el 300 d.C. El carácter de su recensión, que vino a ser el texto corriente en Egipto en los ss. IV y V, se deduce de las citas de los Padres egipcios y de las versiones coptas. Dependía más del hebreo que la de Orígenes, habiendo sido corregida directamente a la vista del texto hebreo y de las versiones griegas tardías recogidas en las columnas de la Hexapla; se la halla en MV 29, 121 (libros históricos); y Q 86, 198, 233 (Profetas). Algunos con menos probabilidad creen encontrarla en B, cuyo texto, sin embargo, es por lo común de carácter prehexaplar, y muy probablemente contiene el texto neutral revisado por Hesiquio y Orígenes.

b Luciano y su recensión son mucho más conocidos. Fué Luciano sacerdote de la iglesia de Antioquía, donde murió mártir el 312 d.C. Se distingue en particular por su conocimiento del hebreo y el extenso uso que hace del texto original en su corrección de los LXX. Sus traducciones son a veces peculiares, sin que ello implique, como se ha sostenido, que su texto hebreo difiriese mucho del TM. Su recensión es usada en los comentarios de los grandes exegetas antioquenos, San Juan Crisóstomo y Teodoreto, y a veces se indica en los mss. con una l marginal. Se la

halla en K 54, 59, 75 (Gén.-Jue.); 19, 82, 93,108 (libros históricos); 24b
VZ 22, 36, 48, 51, 281 (Prof.). Tiene características similares a las ya mencionadas para la antioquena del NT.: claridad y elegancia en el lenguaje, elaboración a base de lecciones de diversos códices, adiciones, principalmente de Teodoción, y correcciones armonizadoras procedentes del hebreo. El texto que sirvió de base a su revisión era distinto del usado por Orígenes y Hesiquio, y menos afín a B. Esta recensión, si bien muy difundida en la época bizantina, no llegó, sin embargo, a suplantar las demás, como lo hizo su recensión del NT. La principal dificultad para la reconstitución del texto original estriba en la mezcla de las distintas recensiones que aparece en los diversos códices.

Ediciones de los LXX — La Biblia Políglota del cardenal Jiménez de c
Cisneros (Alcalá 1514-1517) presenta en general el texto de Luciano. La edición Aldina (Venecia 1518) se considera, si bien no es tan seguro, como basada en la recensión de Hesiquio. La edición Vaticana de Sixto V (Roma 1587) se basa en B, aunque se usan otros códices para llenar lagunas y corregir errores. El texto resultante fué tan estimado y tan frecuentemente reproducido por diversos editores, que puede con justicia llamarse *textus receptus*. La edición de Grabe (Oxford, 1707-20) se basa en A, con varias enmiendas expresamente indicadas. La primera edición realmente crítica fué la de HOLMES Y PARSONS, *VT Graecum cum variis lectionibus* (Oxford 1798-1827). Aunque no siempre es exacta, sigue, sin embargo, siendo útil como acopio de materiales. La edición d
de Tischendorf (Leipzig 1869 [4]), revisada por Nestle (ib. 1887 [7]), contiene el texto Sixtino revisado, con un aparato crítico tomado de ASC. La edición incompleta de Lagarde (Gén-Est., Gotinga 1883) es una reconstitución de la recensión de Luciano. Finalmente, las Universidades de Cambridge y Gotinga publicaron dos ediciones menores de los LXX, la de Swete en Inglaterra (1894), y la Rahlfs en Alemania (Stuttgart 1935), e iniciaron dos ediciones mayores de las que aparecieron el Pentateuco y los Libros históricos (ed. Brooke y Mc Clean) en Inglaterra, y Sal. (ed. Rahlfs), 1 Mac. (ed. Kappler) e Is. (ed. Ziegler) en Alemania. El aparato crítico, generalmente restringido en las ediciones menores a las variantes de los primeros unciales, está cuidadosamente elaborado y seleccionado en las ediciones mayores. El texto impreso es en las ediciones inglesas el tradicional, es decir el B, completado, cuando es necesario, con S y A, mientras en las ediciones alemanas es el texto crítico reconstituído por los editores.

Autoridad de los LXX — La autenticidad sustancial del texto actual de e
los LXX está establecida críticamente por el número y la antigüedad de los códices, todos sustancialmente conformes, en que se contiene. Su autoridad como versión auténtica del AT inspirado se deduce críticamente de su conformidad sustancial con el TM, y en lo dogmático se funda en su uso exclusivo durante algunos siglos como AT de la Iglesia infalible. Los numerosos estudios críticos de los códices llevados a cabo durante el último siglo, cuyos frutos empiezan ahora a manifestarse, han tenido por objeto la restauración del texto en su forma original. El antiguo TH, sobre el que se basa la versión de los LXX, puede por eso ser determinado con cierta seguridad y ser usado críticamente para corregir errores y esclarecer puntos oscuros del TM posterior.

24f **El Targum** — Cuando el hebreo se convirtió en una lengua muerta, ininteligible para el pueblo, los judíos de Palestina sintieron análoga necesidad de una versión de la Biblia en arameo como sus hermanos helenísticos de una griega. No obstante, aquéllos prefirieron conservar el texto sagrado hebreo en su liturgia, pero para ponerlo al alcance de todos hicieron una traducción aramea. Targum significa «versión». Los Targum fueron versiones *ex tempore* hechas por los intérpretes y conservadas durante siglos por tradición oral antes de que fueran puestas por escrito. Varían en cuanto al origen, fecha, carácter y dialecto. Se conocen tres Targum del Pentateuco, aunque sólo subsisten fragmentos del más antiguo, llamado jerosolimitano o palestinense. El Targum de (Pseudo)-Jonatán, derivado de éste, vierte el texto libremente y añade amplificaciones aclaratorias. El Targum de Onkelos (Áquila?) es babilónico y nos da un texto tan literal como el griego de Áquila. Este Targum se hizo de uso común después del s. IV d.C., y fué tan altamente estimado
g que fué provisto de una masora. El Targum de los Profetas (libros históricos y prof.) es atribuído a Jonatán ben Uzziel, discípulo de Hillel, pero en su forma actual pertenece al s. V. No es tan literal como el de Onkelos, especialmente al interpretar los pasajes oscuros. Los Targum de las Sagradas Escrituras son de carácter muy vario. Son muy literales en Job, Sal., Prov., pero en cambio muy libres y difusos en los cinco Megillot. Además, en Job y Sal. aparece una doble versión. En Prov., el traductor depende del AT siríaco. Existen dos Targum de Ester, y ninguno de Dan. y 1-2 Esd. Los Targum son menos importantes para la crítica textual que por el conocimiento que nos proporcionan de la interpretación tradicional judía. Los principales pueden ser hallados en las Biblias políglotas y en las ediciones de A. BERLINER (*Onkelos*, Berlín 1884) y P. DE LAGARDE (*Prophetae*, *Hagiographa*, Leipzig 1872-73).

h **Versiones siríacas del AT. La Pesitta** — La palabra *pešitta* literalmente significa «sencillo», y, al aplicarla a la Biblia, indica, o bien el texto del pueblo sencillo y ordinario en contraposición al de los eruditos, o el texto simple sin signos críticos. El nombre aparece por primera vez en el s. X para distinguir la versión siríaca, hecha sobre el hebreo, y usada comúnmente, de las versiones posteriores del AT hechas del griego y destinadas a los sabios. La Pešitta del AT atestiguada por los primeros escritores sirios Afraates y San Efrén en el s. IV, contiene todos los libros protocanónicos y el Eclesiástico, traducidos del hebreo, y los demás libros deuterocanónicos, vertidos del griego. El hebreo usado difiere un poco del TM y los traductores parecen ser judeocristianos. El elemento judío predominaba en la primitiva Iglesia siríaca, y los Targum ejercieron un influjo considerable, especialmente sobre
i la versión del Pentateuco. La versión suele ser fechada en el s. II d.C. Si bien es más homogénea que la de los LXX, no obstante, hay indicios que demuestran la intervención de varios traductores en distintas épocas. La versión es, sin embargo, clara y elegante, en general; ni demasiado literal ni demasiado libre. La Pešitta tiene muchas lecciones, especialmente en Sal., Is. y profetas men., conformes con la versión griega en puntos donde ésta difiere del TM. Estas lecciones, en realidad, pueden ser debidas a los primitivos traductores o a revisores

posteriores. Las dos hipótesis no se excluyen mutuamente, si bien la 24i
segunda es con mucho la más probable. La cultura griega había penetrado en Siria en el s. III cuando la región fué sometida a Roma, y a partir del s. V en adelante hay pruebas abundantes de los esfuerzos realizados por los sirios para armonizar sus textos bíblicos con los tan estimados de sus vecinos griegos de la Escuela de Antioquía. Los códices de la Pešitta son notables por su antigüedad, ya que algunos pertenecen a los ss. V y VI, y por su uniformidad general. Las principales ediciones son las poliglotas de París y Londres (s. XVI); la de Lee (Londres 1823) y la de los misioneros de Urmiah (1852), ambas incompletas; y —la última y la mejor — la de los PP. Dominicos de Mosul (1888). Han aparecido también ediciones críticas de algunos libros, pero ninguna de todo el AT (cf. W. E. BARNES, *Peshitta Psalter*, Cambridge 1904; *Pentateuchus syriace*, Londres 1914).

Versiones siríacas de los LXX. 1. La versión filoxeniana — Esta versión 25a
de la Biblia griega entera toma su nombre de Filóxeno, obispo monofisita de Mabbug, la Hierápolis siria, en cuya residencia fué hecha por un tal Policarpo (hacia 508). De todo el AT sólo quedan fragmentos de Is. y Sal. Éstos han sido editados por CERIANI (*Monumenta sacra et profana* 5, 1, Milán 1873) y Mingana (Exp 8, 19 [1920] pp. 149-60).

2. La versión siro-hexaplar — Pablo, obispo de Tella, por orden del pa- b
triarca de Antioquía, Atanasio, tradujo al siríaco el texto hexaplar de Orígenes, en 615-17. La versión es muy literal y reproduce con exactitud los signos críticos del original, dando cierto número de variantes tomadas de las versiones griegas tardías. Por eso es de gran importancia para la reconstitución del texto de Orígenes. La primera parte del códice del s. VIII de la Biblioteca Ambrosiana de Milán en que se contenía se perdió en el s. XVI. La segunda parte, que contiene los profetas posteriores y los libros sapienciales, ha sido publicada por CERIANI (o. c. 7) en 1874; 2 Re. y otros fragmentos de mss. de París y Londres han sido editados por P. de LAGARDE (Gotiga 1886).

3. La versión palestinense — Esta versión del AT, y el NT griegos fué c
probablemente hecha en el s. V para uso de los sirios melquitas de Palestina. Es notable, sobre todo, por su dialecto sirio occidental, generalmente considerado como el mejor representante de la lengua usada por Cristo y sus apóstoles. Fué primero conocida por leccionarios de época tardía, pero después se han descubierto fragmentos en varios códices, principalmente palimpsestos, que se remontan al s. VI y que demuestran que la versión no se limitó meramente a textos litúrgicos. Entre los libros deuterocanónicos conserva el Eclesiástico y la Sabiduría. El texto es hexaplar, sin influencias de la tradición siríaca oriental. La colección más completa de los textos es la de H. DUENSING, *Christlich-palaestinisch-aramaeische Texte und Fragmente*, Gotinga 1906.

Versiones siríacas del NT 1. El Diatésaron — La primera versión d
siríaca de los Evangelios consistió en una narración donde se armonizaron elementos procedentes de todos ellos, y que fué llamada en griego *Evangelio a través de los Cuatro* (Evangelistas), y en siríaco *Evangelio mixto* (de los Evangelistas combinados). Se discute aún si la armonización original fué escrita en griego o en siríaco pero el reciente descubrimiento de un fragmento griego en Dura-Europos, al NE de Siria,

25d de 225 aproximadamente, demuestra que en Oriente se utilizaba en la versión griega ya en época muy temprana. Su autor fué Taciano, sirio de nacimiento, aunque griego por su educación. Fué discípulo de San Justino, al que acompañó a Roma y cuya escuela dirigió después del martirio de su maestro (hacia 166). Más tarde volvió a Oriente y allí reveló sus tendencias heréticas al condenar el matrimonio y el uso del vino y la carne (hacia 172). Algunos rastros que quedan de estas tendencias en su obra confirman la tradición acerca de su autenticidad e indican la fecha aproximada de su composición. El propósito de Taciano fué el de proveer a sus conciudadanos de una narración popular, al estilo de los historiadores orientales, de la vida de Cristo compilada a base de las cuatro fuentes que hacían autoridad, para lo cual procuró armonizar las dificultades que se presentaban al lector corriente estableciendo el orden cronológico de los hechos y reconciliando
e las diferencias de los distintos Evangelistas. Su habilidad en la ordenación de los materiales y el atractivo de su presentación de la narración evangélica, son universalmente reconocidos y explican el éxito de su obra. Nosotros la conocemos principalmente por una versión árabe del s. XI de un Diatésaron siríaco, en la que, sin embargo, el texto posterior de la Pešitta había sido en general sustituído por el de Taciano, y por una traducción armenia del s. V de un comentario siríaco de San Efrén. La posterior armonización latina y sus derivaciones son también útiles al efecto. Estas últimas nos permiten deducir que el orden original del Diatésaron se ha conservado en la versión árabe. y que la obra contenía más de un pasaje importante de los transmitidos por las recensiones occidental y antioquena, pero que no aparecen en la oriental. El texto y las fuentes de Taciano siguen aún siendo inciertas. Existe una versión inglesa del Diatésaron árabe, obra de J. H. Hill (Edimburgo 1910 [2]). La edición crítica más reciente, con traducción francesa, es la de A. S. Marmardji, O.P. (Beirut 1936). Moesinger publicó el Coment. de San Efrén en latín (Venecia 1876). Se conoce también una traducción persa del s. XIII de un Diatésaron siríaco muy interesante que ha sido descrita por su descubridor, G. MESSINA, en Bi 24 (1943) pp. 59-106.

f **2. Evangelios separados** — En los últimos cien años se han descubierto dos códices siríacos de los Evangelios separados: el primero, llamado Curetoniano por su primer editor, en un monasterio del desierto de Nitria, al oeste del Bajo Egipto; y el otro, palimpsesto, llamado Sinaítico, aunque originario del norte de Siria, en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí. Son aproximadamente de la misma época (s. V) y contienen un texto del mismo tipo (occidental) y aunque los dos son incompletos, juntos incluyen los cuatro Evangelios casi enteros. Esta versión siríaca, posterior al Diatésaron, pero anterior a la Pešitta del NT fué hecha probablemente en los ss. III o IV. Bajo el título de *Evangelion da Mepharreshe*, F. C. BURKITT ha editado el texto Curetoniano con las variantes del Sinaítico (Cambridge 1904), y A. S. LEWIS, el texto Sinaítico descubierto por ella, con las variantes del Curetoniano (Londres 1910). Junto a estos Evangelios podría ponerse la primera versión siríaca de los Hechos y de las Epístolas paulinas, transmitida en versiones armenias de los comentarios de San Efrén, y que presenta

indudablemente en los Hechos, y menos marcadamente en las Epístolas, 25f
un mismo texto de tipo occidental. No hay indicios de otros libros del NT que puedan considerarse con certeza como pertenecientes a esta primera versión.

g **3. La Pesitta del NT** — Rabula, metropolitano de Edesa (411-35), según la mayoría de sus biógrafos contemporáneos hizo una nueva traducción del NT griego al siríaco, y ordenó que los Evangelios separados fueran leídos en las iglesias en vez del Diatésaron. Esta recensión o versión es generalmente identificada con la Pešitta del NT, usada por todos los escritores sirios, jacobitas, nestorianos o católicos, después del 450 aproximadamente. Para que una nueva versión fuera universalmente aceptada tenía que proceder de una autoridad relevante y en época anterior a la división de la Iglesia siria que tuvo lugar después del Concilio de Calcedonia. Ambos supuestos se cumplen en Rabula. La Pešitta era con toda probabilidad más bien una recensión que una nueva traducción, y puede ser comparada a la recensión del NT hecha
por San Jerónimo poco antes. Se le asemeja por la fidelidad y corrección h
de lenguaje y por conservar muchas expresiones consagradas por el uso, aunque difiere de ella por el texto, que no es de tipo oriental sino antioqueno. La Pešitta original no contenía 2 Pe., 2-3 Jn., Jds. y Ap., que fueron añadidos a los códices tomándolos de versiones posteriores. Como en el caso del AT, los códices son notables por su antigüedad y uniformidad. El *Tetraevangelium Sanctum* de G. H. WILLIAM (Oxford 1901) es una excelente edición crítica de los Evangelios. Su revisión de Act., Epist. paul., Sant., 1 Pe. 1 Jn., y la edición de J. Groynn de 2 Pe., 2-3 Jn., Ju y Ap. han sido incorporados al NT siríaco de la Sociedad Bíblica (Londres 1920).

i **4. El NT heracliano** — Se discute aún si la versión heracliana de tradición siríaca es idéntica o no al NT de la Biblia filoxeniana antes mencionada (§ 25*a*). Esta última estaba destinada a los monofisitas y presentaba una versión del griego mucho más literal que la Pešitta. Tomás de Harkel, según él mismo nos dice, se limitó a proveer el texto del NT filoxeniano (hacia 616) de los signos críticos (*obelos* y asteriscos) y las notas marginales tomadas del cotejo de tres mss. griegos. Los *obelos*, sin duda, indicaban las palabras o pasajes que no estaban en
el griego y que había que omitir. Por lo tanto, los asteriscos debían de j
indicar las palabras o pasajes que había que considerar auténticos por aparecer en el griego. Las notas marginales daban las variantes contenidas en los mss. griegos cotejados. Por eso es lo más probable que Tomás conservara el texto filoxeniano a la vez que daba los materiales para su revisión. La edición de Gwynn de las lagunas existentes en la Pešitta del NT (Dublín 1897 y 1909) presenta una versión indudablemente diferente de la heracliana y parecida a la Pešitta por la libertad con que traduce el texto griego. Parece, pues, que los libros perdidos
de la Pešitta fueron traducidos al siríaco con anterioridad a la versión 25k
filoxeniana. Las variantes marginales del NT heracliano presentan un texto de tipo occidental. La única edición existente es la de J. White (Oxford 1778-1803).

5. La versión siro-palestinense — A las indicaciones ya hechas respecto de la versión del AT puede añadirse que el NT presenta una marcada

25k dependencia de la tradición origeniana en los nombres de lugar, y parace estar basada en el texto cesariense.

l **Versiones coptas de la Biblia** — El copto es la lengua de los egipcios, escrita en letras griegas, con el añadido de algunas propias, en el s. I d.C. Si bien es menos adecuada que el latín o el siríaco para permitir la versión exacta de los textos griegos, no obstante las versiones coptas de la Biblia son de gran valor crítico e histórico, debido a los tipos de textos que presentan. Están escritas en cinco dialectos distintos: sahídico (sur o alto Egipto), boháirico (norte o bajo Egipto), fayúmico, acmímico y subacmímico o asiútico (Egipto medio). Los más importantes son el sahídico y el boháirico Se conserva todo el NT, excepto algunos versículos, en estos dos dialectos, y lo que se conserva ha sido publicado, con traducción inglesa y aparato crítico, por G. HORNER (*The Coptic Version of the NT in the Northern Dialect*, Oxford 1898-1905, 4 vol.; *in the Southern Dialect*, ib. 1911-24, 7 vol.).

m Sólo algunas partes del AT., no tan completo, han aparecido en publicaciones dispersas. La versión sahídica es atribuída generalmente al s. III, y la boháirica al s. V. La necesidad de una versión en lengua vulgar se hizo sentir antes en el S. de Egipto y entre los monjes de la Tebaida que en al N. de Egipto, donde el griego era más conocido. Por otra parte, la versión boháirica es más precisa y elegante, rasgo que distingue generalmente a las versiones tardías de las antiguas. Existe un códice en papiro con fragmentos del AT y de los Hechos (Mus. Brit., Or. 7594) que es de principios del s. IV.

n Ambas versiones, del NT, sahídica y boháirica, en su esencia, presentan un texto de tipo oriental. Sin embargo la versión sahídica contiene algunas lecciones del texto occidental, pero ninguna de las adiciones manifiestamente espurias, propias de ese texto. La boháirica presenta un texto oriental más puro con algunas influencias antioquenas. Por consiguiente, las versiones confirman el testimonio de los papiros sobre la existencia de un texto de tipo occidental en Egipto y en el s. II, poco a poco reemplazado por el tipo oriental mejor. El cambio comenzó en el Norte, pero transcurrió algún tiempo antes de que alcanzara al Sur. La versión sahídica presenta un texto mixto en Hechos, mientras la boháirica y el papiro Chester Beatty (de principios del s. III) exhiben un texto oriental relativamente puro. Las versiones coptas del AT fueron hechas del griego, no del hebreo, e incluyen los libros deuterocanónicos. Si bien han sido a veces corregidas a la vista de otros códices griegos, en general siguen a B. Los fragmentos del Job sahídico que guarda la Biblioteca Vaticana no presentan influencias hexaplares.

26a **Versiones armenias y georgianas** — Estas versiones pueden ser estudiadas conjuntamente, pues se tiene actualmente por cierto que la georgiana deriva de la de sus vecinos armenios. Estos últimos, cuando su conversión al cristianismo, hacia el año 300, eran todavía analfabetos. Al principio parece ser que usaron las Escrituras siríacas.

Se han hallado en su liturgia rastros de un Diatésaron siríaco. La invención de su alfabeto, derivado del griego, es atribuída a un tal Mesrop; a ella siguió inmediatamente la traducción de las Escrituras al armenio, llevada a cabo por el patriarca Isaac (390-440). Independientemente de esto, hay razones para fechar la versión georgiana

prácticamente contemporánea antes del 450. La versión armenia de los 26a
Evangelios separado fué hecha directamente del griego. Los numerosos calcos siríacos que contiene se explican perfectamente atribuyéndolos a los traductores, quienes seguramente reproducían las expresiones siríacas del Diatésaron. La lengua armenia es excelente para traducir y la ver- b
sión armenia es a la vez fiel y elegante. La importancia crítica de las versiones armenia y georgiana deriva de que presentan un texto origeniano del AT y un texto cesariense de los Evangelios. Una explicación aceptable de la existencia de tal texto en Constantinopla nos la dan las cincuenta Biblias copiadas en Palestina por Eusebio de Cesarea para el emperador Constantino. Los primeros códices de ambas versiones pertenecen a los ss. VIII-IX. La mejor edición de la Biblia armenia es la de J. Zohrab (Venecia 1805), donde se recogen las variantes. Han aparecido ya Mt. y Mc. en la excelente edición crítica del NT georgiano preparada por R. P. Blake en «Patr. Orient.» 20, 3 (1929; Mc.) y 24, 1 (1933; Mt.).

Versión gótica — Según el historiador Filostorgio, el obispo godo c
Ulfilas († 383) tradujo al gótico la Biblia entera excepto los libros de los Reyes. Más de la mitad del texto del Evangelio subsiste en el códice del s. VI llamado *Argenteus*, actualmente en Upsala, aunque procedente del norte de Italia. Existen fragmentos de otros libros en varios mss. El texto es del tipo antioqueno revisado a base de la *Vetus Latina* (cf. W. STREITBERG, *Die gothische Bibel*, Heidelberg, 1919-20, 2 vol., y W. S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels*, Oxford 1926).

Versiones árabes — No hay indicación precisa acerca de una traducción d
árabe de las Sagradas Escrituras anterior al s. VIII. Entonces se tradujeron por primera vez de la Pešitta siríaca los Evangelios y otros libros del NT. La versión posterior del Diatésaron siríaco ya mencionada es el único texto árabe importante desde el punto de vista crítico. El AT fué traducido directamente del hebreo por Saadiya Gaon en el s. X. Es probable que con anterioridad se hubieran hecho otras versiones de la Pešitta siríaca y los LXX. El texto árabe de las poliglotas de París y Londres procede, en parte, del TM (Pent.), en parte de la Pešitta (Libros históricos y Job) y en parte, de los LXX (Profetas y Libros sapienciales).

Versión etíope — Como los etíopes o abisinios fueron convertidos e
al Cristianismo en el s. IV, la versión de la Biblia a su lengua nativa llamada Geᶜez debió iniciarse a más tardar en el s. V. Probablemente, se basó en un texto griego del tipo B y de origen egipcio, aunque siempre traducido correctamente. La versión fué después revisada a la vista de la versión sahídica y más tarde (hacia el s. XIII) cotejada con la árabe. La revisión a veces se acusa en la duplicidad de traducciones. Los códices no son anteriores al s. XIII. La única edición completa del AT y NT es la de la Misión Católica Italiana (Asmara, 1920-26). Existen ediciones críticas de partes del AT, publicadas por Dillmann (Leipzig 1853-94), Bachmann (Berlín y Halle 1893), Pereira (*Patr. Orient.* 2, 9, 13) y Loefgren (París 1927 y Upsala 1930).

Versión eslava — Ésta es la última versión hecha directamente del f
griego, y fué llevada a cabo en el s. IX por los apóstoles de los eslavos,

26e San Cirilo y San Metodio, quienes dotaron a sus catecúmenos de un alfabeto derivado del griego y de una versión en lengua popular de algunos Libros Sagrados. Se cree generalmente que la versión presenta el texto antioqueno, usado entonces en Constantinopla. Recientemente, sin embargo, se ha sostenido que los primeros códices (ss. x-xi) difieren de los posteriores en presentar algunas lecciones hesiquias. y cesarienses. Los traductores, en tal caso, se habrían basado en el texto de un códice de su monasterio cercano a Brussa. Genadio de Novgorod completó la versión a base de la Vulgata, en el s. xv.

27a **Las antiguas versiones latinas** — Con este nombre se indican las versiones de la Sagrada Escritura usadas en la Iglesia occidental antes de la introducción de la Vulgata de San Jerónimo. La necesidad de una versión latina se había hecho sentir antes en las provincias que en Roma, donde el griego era mejor conocido y generalmente más hablado. Hay indicios de la existencia de una versión latina en Galia, el año 177, y los libros y Epístolas paulinas en posesión de los mártires de Scillum, que no conocían el griego, atestiguan que existía en África, ya en 180, una versión latina. Tertuliano lo confirma, aunque él prefiere en general su propia versión del griego. Las numerosas y constantes citas de San Cipriano indican la existencia de una versión africana latina de toda la Biblia, y nos permiten determinar algunos de los códices en los que se encuentra. Los primeros indicios de la existencia de una versión latina en Roma son de mediados del s. III.

b San Agustín y San Jerónimo afirman claramente la existencia de múltiples versiones antiguas latinas. Las semejanzas de expresión encontradas en muchos códices se explican por el uso de anteriores versiones por traductores posteriores. Se admite hoy generalmente que la antigua versión africana es distinta de la posterior itálica. La versión primera, como era de esperar, es más ruda y libre que la última. Por eso San Agustín, en un pasaje célebre, parece preferir la Ítala por él descubierta en Milán, a las interpretaciones africanas que había usado anteriormente, ya que a la vez que ofrecía una traducción más literal del griego, indicaba más claramente el sentido: *verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.* Quizá esa preferencia fué motivada especialmente por la traducción de las Epístolas paulinas usada por él desde entonces, y que subsiste parcialmente en *r* (*Les fragments de Freising*, ed. por De Bruyne, Roma 1921). Trata la debatida cuestión de la Ítala B. Botte en DBVS 4 (1948) pp. 777-82.

c Los restos fragmentarios de las antiguas versiones latinas fueron reunidos y editados por P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones*, 3 tom., París 1751. Está en preparación una nueva edición. *Old Latin Biblical Texts* (OLBT) Oxford 1883 ss y *Collectanea Biblica Latina* (CBL) Roma 1912 ss con el complemento de Sabatier.

d **Carácter y valor de las antiguas versiones latinas** — Todas las versiones están hechas del griego al latín popular, adecuado para las clases bajas a las que iban destinadas. Por eso son importantes, desde el punto de vista lingüístico, para el estudio de la evolución de la lengua latina. Las primeras versiones, siempre literales, pero frecuentemente mecánicas e inexactas, no tienen mucho valor exegético, pero sí crítico, como testimonios del texto griego del s. II. Desgraciadamente, sin embargo,

las traducciones originales, tal como nos han llegado en los códices, 27d
han sufrido ya el influjo de las recensiones griegas tardías. El NT presenta de modo predominante un texto de tipo occidental. Algunos códices han sido revisados a la vista de la Vulgata. Las citas de los primeros Padres latinos son el principal medio para distinguir en los casos dudosos entre las antiguas versiones latinas y la Vulgata.

La versión latina vulgata — La Iglesia latina debe su Biblia a San e
Jerónimo (340-420, aproximadamente): no pudo existir nadie tan admirablemente preparado para ese cometido, por su ciencia y piedad, y por la autoridad de que gozaba entre sus contemporáneos. Empezó por corregir, a partir de 383, las antiguas versiones latinas del NT a la vista del original griego. En 386, inició la corrección de las antiguas versiones latinas de los libros protocanónicos del AT, según el texto griego de los Hexapla. El Salterio vulgato o galicano procede de esta corrección. Finalmente, en 390, empezó la traducción del AT, vertiéndolo al latín directamente del hebreo y arameo. La corrección del NT, emprendida por mandato del papa San Dámaso, fué recibida con general aplauso y se difundió rápidamente por toda la Iglesia latina. La traducción del hebreo del AT, emprendida por propia iniciativa, chocó al principio con la oposición general, pero fué imponiéndose gradualmente gracias a sus méritos intrínsecos y, transcurridos dos o tres siglos, obtuvo el reconocimiento universal. No obstante en vez del Salterio hebreo, se usó en todas partes, salvo en Roma y Milán, la versión hexaplar llamada también galicana por la popularidad de que gozó en la Galia desde época temprana.

La Vulgata del NT — El propósito de San Jerónimo al corregir el f
NT era dar, en sustitución de las versiones latinas discordantes y corrompidas, un texto uniforme y correcto. Al efecto hizo una selección de algunos códices griegos de fecha temprana, que no contuvieran armonizaciones mi enmiendas ulteriores, y a la vista de éstos corrigió los códices latinos. Mejoró el latín de los traductores anteriores, pero conservó sus expresiones siempre que ofrecían sentido correcto. Como los mss. griegos que utilizó pertenecían principalmente a las familias S y B, gracias a esta circunstancia dotó a la Iglesia latina de una versión revisada según el texto oriental más depurado. Sin fundamento alguno, se ha pretendido reducir a los Evangelios la revisión del NT efectuada por San Jerónimo, cuando él mismo reiteradamente afirma haber revisado el NT. Los libros restantes de la Vulgata del NT presentan de hecho las mismas características que los Evangelios y se ofrecen unidos a éstos en los códices. No obstante, los Evangelios se revisaron con más cuidado, por haber sufrido el texto una mayor corrupción a causa de las armonizaciones. Un texto crítico excelente de la Vulgata del NT ha sido publicado por J. Wordsworth y H. J. White, en edición menor (Oxford 1911) y en una monumental edición mayor continuada y terminada por C. Jenkins, A. W. Adams y H. F. D. Sparks (Oxford 1889-1954, 3 volúmenes).

La Vulgata del AT — Mucho más difícil que la corrección del NT fué g
el lograr sustituir la versión latina de los LXX, sancionada por la tradición eclesiástica, por una nueva versión hecha sobre el texto hebreo inspirado que usaron Cristo y sus apóstoles. Consciente de la imposi-

27g bilidad a que se veía abocado quien quisiera interpretar correctamente un texto que no hubiera sido antes bien entendido, San Jerónimo empezó dedicando muchos años de estudio con maestros judíos a la adquisición de un conocimiento cabal del hebreo y arameo. No quiso hacer una versión literal, sino una que reprodujera el sentido exacto del original en latín elegante. Su versión, si bien no exenta de defectos, muchos de ellos inevitables en la época y en el ambiente, con todo ha merecido la alabanza universal por su claridad, su fidelidad y su elegancia. Las concordancias que presenta a veces con el Targum atestiguan la influencia de sus preceptores judíos. Utilizó también las versiones griegas de Áquila y Símaco. Algunas veces conservó la interpretación de los LXX, ya sea por precipitación en su labor, ya llevado del respeto a la tradición.

h **Historia del texto de la Vulgata** — Desde su aparición hasta el Concilio de Trento, el texto de la Vulgata tuvo que sufrir numerosas alteraciones por obra de interpolaciones procedentes de la antigua versión latina, de errores de los copistas y de correctores poco afortunados. La tradición manuscrita está representada por dos familias principales, la itálica y la hispánica. El códice italiano *Amiatinus* es considerado generalmente como el mejor de los actualmente existentes. Fué copiado hacia el 700 en un monasterio del norte de Umbría sobre el modelo de un excelente códice antiguo de origen romano, y contiene toda la Biblia. Los códices ingleses más antiguos de los Evangelios, *Lindisfarnensis*, *Oxoniensis*, *Cantabrigiensis*, y los códices *Karolinus*, *Rorigonis*, *Paulinus*, *Turicensis*, *Vallicellanus*, que contienen la recensión de toda la Biblia presentada por Alcuino a Carlomagno en 801, se basan en el *Amiatinus*. Los más antiguos códices del sur de Italia, *Fuldensis*, *Epternacensis*, y los del norte *Mediolanensis*, *Foroiulianus Anconitanus* y *Sangallensis*, le son muy afines. Salvo el *Amiatinus* y sus derivados, los antiguos mss. de la Vulgata anglosajones y celtas son de interés crítico escaso, aunque a veces de gran valor artístico

i (cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, c. 3). El más antiguo manuscrito y el mejor representante de la familia hispánica es el *Pentateuchus. Turonensis* de los ss. vi-vii. Posteriores son el *Cavensis* (s. ix), y los *Toletanus*, *Legionensis* y *Complutensis* (s. x). La recensión, llena de interpolaciones, del visigodo Teodulfo, obispo de Orleáns († 827), contenida en los códd. *Mesmianus*, *Sangermanensis parvus*, *Anicianus*, *Hubertianus*, menos popular que la recensión de Alcuino por la que estaba influída, se basa en la tradición hispánica. El establecimiento de un texto uniforme para uso de los estudiantes de la Universidad de París representa otro estadio importante en la historia subsiguiente de la Vulgata. La Biblia de París presenta por primera vez la división en capítulos introducida por Esteban Langton en 1214. Sus corrupcio-

j nes dieron lugar a muchos *correctoria*. La primera Biblia Vulgata impresa, publicada por Gutenberg (Maguncia 1452) y las que inmediatamente la siguieron, reproducen el texto parisiense poco correcto. Un texto mejor, basado en cód. italiano, fué editado por Leonardo de Basilea (Vicenza 1476). Aparecen por primera vez correcciones y variantes marginales en la edición de Alb. Castellanus (Venecia 1511). A esas siguieron otras ediciones críticas, basadas en la colación de varios

códices, entre las que pueden mencionarse la de R. Estienne (París 27j
1528) y la de Hittorp (Colonia 1530). La edición parisiense de 1555 publicada por R. Estienne es famosa por haber sido la primera en presentar la división del texto entero en versículos señalados con números marginales. Otras ediciones críticas unas veces añadieron y otras sustituyeron en varios lugares de la Vulgata nuevas lecciones. Finalmente aparecieron versiones latinas enteramente nuevas como la que acompaña el NT griego de Erasmo (Basilea 1516), y el AT de Sebastián Munster (ib., 1534). La confusión e incertidumbre suscitadas por el gran número y variedad de ediciones latinas de la Biblia exigieron la intervención urgente del Concilio de Trento. La Iglesia necesitaba un texto seguro y uniforme.

La Vulgata y el Concilio de Trento — La corrupción del texto de la 28a
Vulgata y el desprecio de su autoridad eran los males a que había que poner remedio. Por eso el Concilio, en el segundo decreto de la sesión sexta, celebrada en 1546, proclamó la autoridad legal de la Vulgata y ordenó la preparación y publicación de una edición corregida del texto. *Eadem sacrosancta Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescit, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et Vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur et ut nemo illam reiicere quovis pretextu audeat vel praesumat... Sed et impressoribus modum in hac parte, ut par est, imponere volens... decernit... statuit ut posthac S. Scriptura, potissimun vero haec ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissime imprimatur.*

Sentido del Decreto — El decreto no se ocupa de los textos originales b
o las versiones no latinas, sino de las ediciones latinas del texto sagrado. No emite juicio sobre ellas ni condena a ninguna de ellas, pero prefiere la Vulgata a las demás y la declara Biblia oficial de la Iglesia latina. El requisito esencial para que una Biblia fuera declarada oficial en cualquier época, pero especialmente en la del decreto, era el que se hallara libre de todo error doctrinal. Por lo tanto, la preferencia concedida a la Vulgata tenía por base su fidelidad doctrinal, no su perfección crítica. Su largo uso y la aprobación que mereció por parte de la Iglesia infalible eran garantía suficiente de su conformidad sustancial con los textos originales y de su autoridad suprema en materia de fe y de costumbres. Por consiguiente fué declarada auténtica o dotada de autoridad, en el sentido de que su testimonio en materia doctrinal no puede ser legítimamente rechazado. Pero nada se afirma ni se supone respecto de su exactitud en otros respectos. Pío xii, en su reciente Encíclica *Divino afflante Spiritu* insiste sobre el hecho de que el decreto sólo [illegible]olica a la Iglesia latina y al uso público de la Sagrada Escritura, [illegible]e eso en modo alguno disminuye la autoridad y el valor de los [illegible]s originales para la confirmación, corroboración y explicación [illegible] doctrina católica (cf. AAS 35 [1943] p. 309).

[illegible]**orrección del texto de la Vulgata** — Apenas era de esperar en esa 28c
[illegible] una restitución del texto de San Jerónimo según los cánones de la moderna crítica textual. Sin embargo, la tercera Congregación

28c de Cardenales encargada de preparar, en 1586, una nueva edición corregida bajo la presidencia del cardenal Caraffa, a juzgar por el informe de sus trabajos que se conserva en el *Codex Caraffianus*, habría logrado elaborar un texto crítico excelente, si Sixto V no hubiera rechazado sus correcciones y preparado él mismo la edición de la Vulgata llamada Sixtina que apareció en 1590, publicada por la Imprenta Vaticana. Esta edición, a juicio del propio Sixto V, necesitaba de una corrección a fondo y fué retirada de la circulación casi inmediatamente. La nueva y definitiva edición de Clemente VIII, preparada y publicada en 1592 por Francisco de Toledo († 1596), y sucesivamente reeditada en 1593 y 1598, dejó mucho que desear (v. ed. crítica de las tres ediciones, de M. Hetzenauer, Ratisbona 1929 [3]). Sin embargo, hasta 1907, bajo San Pío X, no se emprendió la revisión oficial del texto. El pontífice confió esta delicada tarea a los benedictinos quienes, hasta el presente, han publicado un texto excelente de Gén. - Re., con completísimo aparato crítico. Pío XII ordenó que se preparara una nueva versión latina del Salterio, hecha sobre los textos originales. Editada ésta en 1945, el Santo Padre ha autorizado su uso en el rezo cotidiano del Breviario.

d **Versiones en lenguas vernáculas** — Se hicieron por primera vez versiones de toda la Biblia o de partes de ella en lenguas habladas por el pueblo en el s. VIII, en Inglaterra y Alemania; en el s. XII, en Francia y Hungría; y en el s. XIII, en Italia, España, Holanda, Polonia y Bohemia. El decreto del Concilio de Trento no hace referencia a tales traducciones, aunque se suscitó la cuestión en las deliberaciones del Concilio, en ocasión de lo cual el cardenal Madruzzo declaró con toda firmeza que no sólo había que permitirlas, sino incluso que promoverlas. Naturalmente, desde entonces las versiones católicas a lenguas modernas se hicieron sobre el texto oficial de la Vulgata. No obstante, el progreso últimamente habido en la determinación de la forma original del texto hebreo y griego, y el deseo de proveer a los fieles de versiones de la Biblia no sólo justas desde el punto de vista doctrinal como la Vulgata, sino también exactas desde el punto de vista crítico, y bien traducidas, han hecho que surgieran en estos últimos años numerosas traducciones directas de los textos originales. El uso de éstas, primero restringido a la lectura privada, ha sido ampliado por Pío XII, en un decreto de la Comisión Bíblica de 1943, a la lectura y la instrucción pública (cf. § 53*b-d*). Una interpretación autorizada del decreto dada por el Secretario de la Comisión Bíblica, puede hallársela en Bi 27 (1946) p. 319; cf. § 53*e*. La Iglesia desea que el fiel halle su alimento espiritual en las mejores versiones e interpretaciones de los textos originales inspirados.

LA BIBLIA EN ESPAÑA

Por FLORENTINO PÉREZ

Bibliografía — T. AYUSO MARAZUELA, *Vetus Latina Hispana, I Prolegómenos*, (Madrid 1953); J. M. BOVER, *La Vulgata en España*, en «Est. Bibl.» 1 (1941-42) 11-40, 167-185; T. AYUSO, *El texto de la Vulgata*, ibid. 2 (1943) 23-74 y *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, ibid. 133-187; J. GUDIOL Y CUNILL, *Una antiga traducció catalana dels quatre evangelis* (*Códex del Palau*), Vich 1910, con una Intr. importante para las trad. medievales catalanas; J. M. C. DONAIS, [*Versions*] *catalanes de la Bible*, en DBV 2, 345-346; J. LLAMAS, *Biblia medieval romanceada judeocristiana*, (Madrid 1950); F. PLAINE, [*Versions*] *espagnoles de la Bible*, en DBV 2, 1952-1965; ANÓNIMO, *Versiones de la Biblia*, en Espasa 68 (1929) 63-107; J. PEETERS FONTAINES, *Bibliographie des impressions espagnoles aux Pays Bas* (Lovaina 1933); M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I-VIII (Santander 1946-48[3]); idem, *Biblioteca de Traductores Españoles*, I-IV (ibid. 1952-53); A. PALAU DULCET, *Manual del Librero Hispanoamericano*, II (Barcelona 1949[2]) 211-223, con copiosa bibliografía clasificada; F. G. DE VIGOUROUX, [*Versions*] *basques de la Bible*, en DBV 1, 1496-1499; J. PRADO, *Praelectionum Bibl. Compendium* I (Madrid 1950) 131-135. M. REVILLA RICO, *La Poliglota de Alcalá* (Madrid 1917). **29a**

Hacer la historia de las traducciones españolas de la Biblia es hacer la historia de la Biblia en España.

I. LA VETUS LATINA HISPANA

Del hecho de la romanización tan honda de la península y del grado tan extraordinario de cultura a que llegó; de su pronta cristianización y de la pujanza de la Iglesia hispánica en los primeros siglos, podemos concluir que muy pronto se hicieron aquí traducciones de la Biblia al latín: había hombres capaces de hacerlo y la necesidad era evidente desde el punto de vista catequístico, pues la inmensa mayoría ignoraba el griego. **b**

La prueba más convincente de que esa posibilidad fué un hecho la tenemos en el dato elocuente de que una gran parte de la VL nos ha sido transmitida a través de códices hispánicos, en toda la amplitud que en este caso tiene el término hispánico.

El examen detenido de todos los códices y de las citas bíblicas de los Padres españoles, ha llevado a Mons. Ayuso Marazuela a una conclusión del mayor interés y que podemos resumir en los siguientes términos: Desde los tiempos apostólicos hasta la introducción de la Vulgata de San Jerónimo, corrió en España una versión latina de la Biblia, con características tan peculiares que excluyen la idea de una

29b adaptación de la VL Itala o la VL Africana, para constituir una versión autóctona que podemos llamar con todo derecho VLH. Del hecho de haberse conservado varias versiones distintas de algunos libros se puede conjeturar que no fueron una sola, sino varias, al menos parciales, las versiones hechas en España en el período prejeronimiano.

II. LA VULGATA EN ESPAÑA

c Es un tema casi inexplorado en su cunjunto. Berger, De Bruyne, Quentin, Bover, Ayuso y otros han estudiado puntos concretos y puesto de relieve aspectos parciales; el estudio de conjunto, previos múltiples e indispensables trabajos monográficos, está por hacer. Mas como no se trata de una traducción hispánica, nos limitaremos a recoger algunos detalles manifestativos de la devoción de los españoles a la Biblia en todo el período que precede a las primeras traducciones a las lenguas romances.

Aún estaba San Jerónimo trabajando en su traducción del Pentateuco cuando recibió unos enviados del noble español Lucinio con el fin de sacar copia de los textos traducidos y revisados por él; la copia se hizo bajo la vigilancia directa del mismo San Jerónimo y comprendía todos los libros de la Sagrada Escritura, menos el Octateuco. Es posible que con motivo de esta copia introdujera el Santo algunas modificaciones a su traducción primera, que nunca consideró definitiva; tendríamos entonces lo que ahora llamaríamos una segunda edición.

Otro hecho muy significativo. Un obispo español, probablemente de la primera mitad del s. v, llamado Peregrino, llevó a cabo la primera edición y recensión íntegra de la Vg., cosa que ni el mismo San Jerónimo había hecho. Para su edición utilizó todos los elementos que pudo encontrar en San Jerónimo: libros traducidos directamente, revisión de los LXX y Epistolario; incorporó muchos elementos de la VL, incluso algunos libros enteros; aprovechó, revisó y compuso muchos sumarios, prólogos y otros elementos extrabíblicos; se sirvió directa o indirectamente de los códices traídos por encargo de Lucinio. Su obra nos ha llegado a través de un grupo de códices presididos por el Legionense.

Otro hecho elocuente: como mínimo, la crítica histórica y la crítica textual pueden afirmar que en la época visigótica se llevó a cabo en España otra edición íntegra de la Biblia, distinta de la de Peregrino, llamada isidoriana ya que con toda probabilidad fué San Isidoro su autor. Es posible que se sirviera de la edición peregriniana, y que, por lo menos a través de ella, utilizara los códices de Lucinio.

III. LOS CODICES BIBLICOS ESPAÑOLES

d Ayuso ha colacionado hasta 256 códices de tipo hispánico, incluyendo en ellos no sólo los bíblicos propiamente tales, sino también los litúrgicos, por las abundantes perícopes bíblicas que contienen; no sólo los que están o proceden de España, sino también los que, sin haber sido escritos en España, dependen en su texto de arquetipo

hispánico; más los no hispánicos que se conservan actualmente en España. Estos últimos son muchos en número, especialmente de tipo parisino, pero en realidad su interés no responde al número, pues ofrecen muy poca variedad. 29d

La distribución cronológica de este cuerpo de mss. dará idea de su enorme importancia: 1 códice del s. v, 3 del vi-vii, 5 (+2?) del vii, 1 del vii-viii, 3 del viii, 2 del viii-ix, 14 del ix, 9 del ix-x, 1 del ix-xi, 25 del x, 7 del x-xi, 40 del xi, 6 del xi-xii, 16 del xii, 6 del xii-xiii, 106 del xiii-xiv, 2 del xiv, 2 del xv, 2 del xvi, 1 del xvii, 1 del xvii-xviii, 2 del xviii y 1 del xix.

Los mss. pertenecientes a los ss. xiv-xix, que no entran dentro del tipo llamado parisino o sorbónico, son copias de otros más antiguos, algunos de ellos perdidos.

De tipo independiente o prerrecensional se pueden señalar, en términos generales, hasta 12 mss.; de tipo peregriniano, unos 11, y de tipo isidoriano, hasta 6.

En cuanto al texto que nos transmiten, se puede afirmar que sólo 6 mss. representan exclusivamente la VLH. Todos los demás son de la Vg. con las siguientes particularidades: varios de ellos ofrecen algunos libros por duplicado y aun por triplicado, uno de los cuales representa la VLH; otros varios incluyen entre los libros de tipo Vg. alguno de tipo VLH; otros presentan interpolaciones de versículos y de adiciones varias y hasta de capítulos enteros de la VLH; un grupo muy interesante lleva gran cantidad de notas marginales de la VLH; y, finalmente, los códices litúrgicos nos han transmitido muchos elementos de la VLH mezclados con los de la Vg.

De la importancia se estos códices habrá que juzgar de acuerdo con el punto de vista desde el cual se los considere. Mirados todos en conjunto y como ejemplo, bastará con señalar los siguientes:

(a) El Turonense — Se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de París (nouv. acq. lat. 2334). Es sin duda español, probablemente levantino (acaso del monasterio Servitano), espléndido por sus iluminaciones, del s. vi-vii. Sólo contiene el Pentateuco, sin rastro de elementos peregrinianos o isidorianos; esto hace pensar en un arquetipo que muy bien puede remontarse a principios del s. v y relacionarse con los códices de Lucinio; sería con el Vaticano-Guelferbitano, el más antiguo testigo de la Vg.; de ahí la importancia que se le atribuye.

(b) El Lugdunense 1 — Se conserva en Lyon, en la Biblioteca Municipal (mss. lat. 403 y 1964). Es del s. vi-vii y su principal interés radica en ser uno de los mejores representantes de la VL; su origen español es sólo probable.

(c) El Lugdunense 2 — Se halla hoy en la Biblioteca Nacional de París y se conoce generalmente con el título de Lugdunense. Pertenece al s. viii y su origen español es indudable en cuanto al texto, que es el de la Vg. con influencias de la VL. Su principal mérito está en ser uno de los mejores representantes del texto español y va al frente de uno de sus grupos

(d) El Ottoboniano — De su origen español ya casi no se puede dudar. Figura junto al Lugdunense como testigo excepcional del texto hispá-

29d nico de la Vg. con los correspondientes elementos de la VL. Contiene sólo el Heptateuco, se remonta al s. VII y se conserva en la Biblioteca Vaticana (Ottob. lat. 66).

(e) **El Cavense** — Se le llama también Biblia de Danila, su copista, y es español sin lugar a dudas, quizá de Asturias o de León. Es del s. IX y contiene la Vg. entera, con elementos de la VL. Una serie de particularidades peculiares de este códice relativas a la distribución de los libros y al hecho de presentar prólogos para unos libros y para otros no, ha hecho pensar en Peregrino. No se sabe cómo pasó a la abadía de Cava del Tirreni, en donde lleva la signatura 14 (1).

(f) **El Toledano** — Se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, Tol. 2, 1 (Vitr. 4); es una Biblia completa como la anterior, procedente de Sevilla y, por hoy, se le sitúa en el s. X; hay indicios clarísimos de que reproduce un texto anterior, del s. VII o VI. Conserva elementos peregrinianos, mas, en conjunto, es un buen testigo de la edición isidoriana.

(g) **El Complutense 1** —Ordinariamente se le conoce con el nombre de Primera Biblia de Alcalá. Durante la guerra civil española 1936-1939 desapareció casi completamente; los benedictinos de San Jerónimo de Roma poseen fotocopia completa; lo que queda del original se halla en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, de Madrid, y lleva el número 31; contiene la Vg. completa, con elementos de la VL y del s. X. Era uno de los más importantes códices visigóticos y sigue siendo uno de los más notables desde el punto de vista de la Vg.

(h) **El Legionense 2** — Es la famosa Biblia gótica de San Isidoro de León, donde se encuentra actualmente (n.º 2); pertenece al s. X (año 960) y es el ms. más importante de todo el grupo castellano-leonés, cabeza del tipo peregriniano. Por todos estos conceptos, es de suma importancia y se le atribuye una categoría excepcional.

(i) **El Burgense** — Hoy en el archivo de la catedral de Burgos, procede de San Pedro de Cardeña; de ahí su título de Biblia de Cardeña; s. IX-X. Es del mismo tipo que los anteriores, mas en ciertos casos ofrece elementos excepcionales que le sitúan en una categoría especial.

La cantidad y valor intrínseco de los códices españoles de la Vg., que por sí solos forman el grupo más importante, autorizan a afirmar que el texto que nos transmiten es el más caraterístico, el más antiguo, el menos influído por elementos extraños y el que más ha influído en los demás grupos, especialmente en el Teodulfiano que procede de él. Es, en definitiva, el más arcaico, y sustancialmente uno, aun a través de familias y subgrupos.

e Terminaremos esta parte con tres ejemplos que ponen de relieve el uso frecuente y la devoción de los españoles a la Biblia:

1. El famoso Diurno de Fernando I (1055) trae una especie de directorio sobre el empleo de los Salmos para las distintas crcunstancias de la vida: «Si quieres orar por ti y hacer penitencia de tus pecados e implorar la misericordia de Dios deja empapar tu espíritu del sentido de los salmos que ampiezan así...» (y da el comienzo de los salmos 3, 4, 6, 9, 12, etc.) Y añade: «Y ten bien entendido que jamás podrás expresar con tu lengua y con tu sensibilidad humana sentimientos tan maravillosos, ni implorar mejor la misericordia de Dios que con

estos salmos». Sigue la lista de los salmos a que se puede acudir en diversas situaciones: «Si quieres dar gracias a Dios, el 45; si quieres orar contra tus enemigos (en el sentido bíblico), el 16, 85, 75, 141; si oyes una blasfemia, el 2, 13, 52, etc.». 29e

2. Otra prueba de lo mismo es la gran cantidad de elementos extrabíblicos que se encuentran en nuestros códices: prólogos, genealogías, epactas, cronologías, etc.

3. Con más razón, quizá, que de ninguna otra se puede decir de la liturgia española que es un tejido de textos bíblicos que se comentan mutuamente, teniendo siempre en cuenta la clave que nos ofrecen las oraciones. Dos ejemplos bastarán para demostrarlo.

Antiphona. Filii hominum, in protectione alarum tuarum sperant te, Domine (Ps. 35).

Oratio. In protectione alarum tuarum, Domine, filios hominum sperantes, nequaquam detegas; sed tanquam pullos, quo possimus supernis volatibus praeparari, fovendo enutrias: nec diripi nos laceratione insidiantium sinas; neque a nido Ecclesiae tuae volare permittas; sed dum nos regimine regis paterno, ad ubertatem domus tuae adiuti tuo veniamus auxilio. Amen (Brev. Got., PL. 86, 715).

Antífona. Los hijos de los hombres esperan en ti, Señor, cobijados bajo tus alas (Salmo 35).

Oración. No dejes, Señor sin cobijo a los hijos de los hombres que todo lo esperan de la protección de tus alas; antes bien, como a polluelos, aliméntanos y ampáranos para irnos entrenando en vistas a los altísimos vuelos hacia ti; no permitas tampoco seamos destrozados en una emboscada del enemigo ni que sintamos deseos de abandonar el nido de tu Iglesia; sino que bajo tu paternal gobierno y con tu ayuda, lleguemos a gustar la sobreabundancia de tu casa. Amén.

Antiphona. Virgo Israel, revertere ad civitates tuas. Usquequo dolens averteris? Generabis Dominum Salvatorem oblationem novam in terra: ambulabunt homines in salvatione. V. Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei. Generabis... V. Gloria et honor... Generabis...

Oratio. Iesu Domine, qui nasciturus ex Virgine, et caput serpentis antiqui, et totius delectationis contagia proculcasti, dum te oblationem novam Virgo mater parturiret in terris, quam exulare cupiebat serpens e sedibus suis; largire nobis, ita serpentis huius mysticum, omniumque pecaminum odire contactum, ut te solum anima nostra diligat, quem et inimicus retributione percipiat, et in aeternitatis delectatione possideat. Amen (Ibid., 1295).

Antífona. Virgen de Israel, vuélvete a tus ciudades. ¿Hasta cuándo andarás errante y dolorida? Engendrarás al Señor Salvador, oblación nueva en nuestra tierra; y los hombres andarán caminos de salvación. V. Cosas muy grandes se han anunciado de ti, ciudad de Dios. Engendrarás... V. Gloria y honor... Engendrarás...

Oración. Señor Jesús, que en previsión de tu nacimiento de una Virgen, machacaste la cabeza de la serpiente antigua y hasta el contagio de la más mínima delectación, para el momento en que la Virgen, a quien la serpiente deseaba arrojar de sus posiciones, te diera a luz en la tierra como oblación nueva; concédenos la gracia de odiar los planes de esa serpiente y hasta el más ligero contacto de pecado, para que nuestra alma no ame a otro más que a ti, de quien esperamos que el enemigo ha de recibir su merecido y nosotros la posesión de los gozos eternos. Amén.

IV. TRADUCCIONES MEDIEVALES

1. Catalanas — Las disposiciones prohibitivas del Concilio de Tolosa (1229), destinadas a velar por la integridad de la fe, fueron confirmadas 30a

30a y reiteradas en el de Tarragona (1233) que reunió Jaime I el Conquistador. Por la Constitución de 7 de febrero de 1235, en efecto, «statuitur ne aliquis libros Veteris et Novi Testamenti in Romancio habeat: et si aliquis habet, infra octo dies post publicationem huiusmodi constitutiones a tempore scientiae tradat eos loci Episcopo comburendos. Quod nisi fecerit sive clericus sive laicus, tamquam suspectus de haeresi, quousque purgaverit, habeatur». La obligación de entregar las biblias en romance al Ordinario para quemarlas prueba que ya existían por aquellos años traducciones en lengua vulgar y que habían alcanzado cierta difusión. Estas traducciones no han llegado hasta nosotros. La prohibición mencionada, sin embargo, no impidió se hicieran otras nuevas, como se colige de las muchas noticias dispersas que a ellas aluden. El tema no está desbrozado enteramente y en él quedan todavía muchas incógnitas por resolver. Las referencias que siguen no pretenden ser exhaustivas y sólo se proponen reflejar el estado actual de las investigaciones.

En el mismo s. XIII, Pedro Pascual, obispo de Jaén, en su obra *Gamaliel* narra la Pasión y Muerte de Jesucristo con las mismas palabras del Evangelio, traducidas al romance. Ramón Llull, al finalizar la misma centuria, traducirá al catalán las Horas de Nuestra Señora. Consta, precisamente, que el hijo del Conquistador, Pedro el Grande, poseía en 1285 una Biblia francesa de 1235. El hijo de éste, Alfonso II de Aragón, en carta de 25 de diciembre de 1287, manda traducir la misma Biblia al catalán, a Jacme de Montjuich, que tres años más tarde, al parecer, ya estaba terminando el encargo de su señor. Se sospecha que el *Psalteri* del ms. 376 y el NT del ms. 486, ambos del fondo español de la Biblioteca Nacional de París, pertenecen a esta Biblia de Alfonso II, si no se trata, como veremos, de otra traducción posterior. Dentro del mismo s. XIII, hay que colocar la Biblia rimada de Romeu Sa Bruguera (ms. 7-7-6 de la Biblioteca Colombina, de Sevilla), que contiene, además de un Salterio, fragmentos de los Evangelios de San Mateo y San Juan. Éstos acaso pertenezcan a una versión anterior a la de J. de Montjuich, y deriven de una versión provenzal. F. Furió y Ceriol cita también una versión valenciana en verso de las Epístolas de San Pablo.

Parecen del s. XIV cuatro fragmentos publicados por J. L. Villanueva y que podrían pertenecer a dos Biblias distintas, a una misma los tres primeros y a otra el cuarto, si es que no pertenecen todos a la de Bonifaci Ferrer de que se hará mérito más adelante. De Jaime II de Aragón, al que Arnau de Vilanova recomendó la lectura de la Biblia en romance, consta que el 23 de noviembre de 1319 recibía una Biblia catalana que había pertenecido al infante Don Jaime. Es evidente, por tanto, que en el s. XIV existía cuando menos una versión completa que resulta desde luego de difícil identificación. Algunos investigadores admiten como probable que corresponda a la Biblia catalana del códice Peiresc, conservado en la Biblioteca Nacional de París (mss 2, 3 y 4 del fondo español), cuyo *Càntic dels Càntics* publicó R. Foulché Delbosc (Barcelona 1906), señalando una estrecha dependencia de otra Biblia provenzal coetánea. Hasta qué punto se aprovecha en esta versión la de J. de Montjuich y en qué proporción se incorporaron otras traducciones es una cuestión actualmente no dilucidada.

Muestra típica de la acción divulgadora desarrollada en el siglo 30a
siguiente es la traducción catalana de un compendio de historia sagrada en provenzal, hecha por G. SERRA en 1451, con el título de *Gènesi de Scriptura* (ed. Amer, Barcelona 1873). Pero, por su alcance cultural y religioso en los albores del mismo siglo, debe especialmente señalarse la versión valenciana completa debida a un hermano de San Vicente Ferrer, el prior de la cartuja de Porta Coeli, Fray Bonifaci Ferrer († 1417). Su obra se conseva sólo fragmentariamente. Es posible que los Evangelios que figuran en el cód. 3 del s. XV, procedente del antiguo Archivo del Palau (ed. Gudiol, Vich 1910) sean suyos y quizá también, el *Psalteri* del ms. 376 de París antes citado. Lo es indudablemente otro *Psalteri* «tret de la Biblia de stampa», corregido por el maestro Jacme Borrell, del que existe un único ejemplar impreso en la Biblioteca Mazarina, de París (Barcelona ¿1480?) y el folio impreso final, único subsistente de la *Biblia mott vera e catholica* (Valencia 1478), hoy en la Hispanic Society of America, de Nueva York, «diligentment corregida vista e reconeguda» por el mismo inquisidor Borrell, y utilizada sin duda para extraer de ella el *Psalteri* barcelonés antes mencionado. En todo caso, importa señalar el hecho de que esta Biblia de 1478 no fué la primera que se imprimió. Consta, en efecto, por un inventario del 8 de abril de 1475, que el «cavaller Pere Garro» poseía una Biblia catalana impresa, de la cual, desgraciadamente, no existe hoy ningún ejemplar conocido. Si pocos años después aparecía la de Ferrer, que pudo muy bien ser reimpresión de la edición de Garro, y en 1515 volvía a imprimirse, como afirma Furió, es indudable que existía un público de lectores bastante para cubrir los riesgos económicos cuantiosos que arrostraba el mercader de libros en funciones de editor.

Cierra el siglo que nos ocupa otra versión del Salterio, debida al gran humanista valenciano Joan Roiç de Corella, que imprimió Hertzog (Venecia 1490) y fué «corregit e feelment smenat» por Juan Ferrando de Guevara. La obra, de la que se conocen sólo tres ejemplares, se ha reproducido modernamente en facsímil con un estudio crítico de J. Barrera (S. Feliu de Guíxols 1929).

Demuestra la gran difusión que habían alcanzado esas versiones en los territorios de la Corona de Aragón el incidente habido a consecuencia del edicto del Inquisidor de Valencia de 10 de marzo de 1498, inspirado en otro de los Inquisidores de Ávila, de 7 de noviembre de 1497, por el que se mandaba recoger, entre otros libros, las Biblias en romance. Hubo una protesta general de los valencianos y se suspendió la ejecución del decreto; una junta de teólogos se encargó de examinar los ejemplares romanceados, entre ellos, probablemente, el *Psalteri* de Roiç de Corella. El mal no estaba en traducir, sino en corromper el sentido.

2. Castellanas — El primer caso de traducción directa del hebreo lo tene- b
mos en el *Salterio* de Herman el Alemán, obispo de Astorga († 1272). Quizá no fuese él personalmente el traductor, sino el inspirador; es posible que el plan alcanzara a todos los libros de la Escritura; hasta se puede sospechar que la traducción prealfonsina de que hablaremos en seguida tenga algo que ver con la actividad de traductor del obispo de Astorga. De hecho, el estudio de los mss. existentes ha permitido

30b al P. J. Llamas distinguir con bastante precisión seis versiones distintas que cabe agrupar en tres épocas:

(a) **Prealfonsina.** A ella corresponde **la Biblia más antigua del idioma español,** que era completa, aunque ahora le faltan algunas partes por deterioro de los códices. Sus representantes más genuinos son los mss. I-I-6 e I-I-8 de El Escorial, particularmente el segundo; ambos siguen el orden de las Biblias latinas, pero el I-I-8 incluye el *Salterio* de Herman, mucho más inteligible que el galicano; por el tipo de letra, los textos son del s. XIII. En algunas partes, esta Biblia puede ser completada por los mss. I-I-2 e Y-I-6 de la época siguiente. A. Castro, A. Millares y C. y A. J. Batistessa iniciaron la publicación de una ed. crítica con el Pentateuco (Buenos Aires 1927)

(b) **Alfonsina** — En la *Grande e General Estoria* se incluyeron íntegros, en extracto o en glosa, todos los libros de la Escritura de ambos Testamentos. En cuanto al AT. hay que advertir dos cosas: 1.º Aunque muy parecidas, por derivarse de una fuente común, las versiones del AT del ms. Y-I-8 (alfonsino) y de los mss. I-I-6 e I-I-8 (prealfonsinos) son independientes. Se puede hablar de una **Biblia Alfonsina,** por lo menos, para el AT. 2.º Los mss. Y-I-6 y X-I-1 (alfonsinos) reproducen íntegros Lev., Núm. y Dt., y no extractados como en el original de la *Estoria.* Este texto es el mismo, salvo ligeras modificaciones muy explicables, que el de I-I-8, representante, con I-I-6, de la versión más antigua. Ello es imputable al copista posterior de Y-I-6 y nada prueba en contra de la existencia de una Biblia Alfonsina; sólo demuestra la gran difusión que la Biblia prealfonsina había alcanzado.

(c) **Postalfonsina** — Abarca cuatro versiones distintas: 1) **La Biblia más antigua hecha en castellano por judíos y para judíos,** pues depende enteramente del TM; comprendía sólo el AT y es del s. XIV. Está representada por los mss. I-I-5 e I-I-7. 2) Otra Biblia del s. XIV, hecha también por y para judíos, distinta de la anterior, que comprende igualmente el AT. Nos la transmite el ms. I-I-3, que, por ciertos detalles, parece una copia posterior hecha para cristianos. Sirvió de base a la célebre Biblia de Ferrara (V, 1 [a]). 3) Una **Biblia judeo-cristiana** del s. XIV que quizá acuse alguna influencia de la versión generalizada del s. XIII, pero sólo orientadora. Algunos detalles hacen sospechar que, aunque hecha para cristianos, tal vez esté realizada por un judío; en algunas partes depende de la antigua versión judía. Comprende el AT y está representada por el ms. I-I-4. A este grupo parece pertenecer la Biblia de la Academia de la Historia. 4) Otra Biblia judía del s. XV, que debía de abarcar todo el AT, y sólo nos quedan algunos libros en el ms. J-II-19.

c Para completar, daremos noticia de **otras versiones medievales,** sin pretender establecer relaciones con las anteriores. En el s. XV, hizo una traducción de los Evangelios y Epístolas de San Pablo, directamente del griego, el converso Martín de Lucena el Macabeo, por encargo del Marqués de Santillana. Esta traducción, que sería la primera directa del NT, ha desaparecido. Hernando del Pulgar y el P. Mariana nos hablan de la afición de D. Juan II (1408-1453) a la lectura de la Biblia; es probable se realizara una nueva versión en su reinado.

Entre 1422 y 1433, trabajó en una versión del AT el rabino Mosé Arragel de Guadalajara, por encargo del Maestre de Calatrava, Luis

de Guzmán. El mismo Arragel dice que existían ya muchas versiones; 30c
no obstante las semejanzas que acusan su versión y las escurialenses, no se puede decir, como intentó Berger, que sea una simple adaptación de ellas. La versión es directa del hebreo y lleva gran cantidad de glosas. El códice, que está magníficamente iluminado, es conocido comúnmente por la **Biblia de la Casa de Alba,** su actual poseedora. Fué espléndidamente editado, en facsímil, por el Duque de Berwick y de Alba (Madrid 1920-22, 2 vols.).

A fines del s. XV se imprimió en Toledo una traducción del Salterio. d

Éste sería el lugar de hablar de las **prohibiciones** hechas en España de la lectura de la Biblia en romance desde los tiempos de los Reyes Católicos. No entra dentro del plan de nuestro trabajo y nos llevaría muy lejos. De todo ello baste hacer resaltar dos cosas: 1.ª Que las versiones bíblicas estaban muy extendidas, y 2.ª Que los graves peligros de infiltración de doctrinas heterodoxas, judías y protestantes, a través de esas traduccciones, justificaban ampliamente las medidas de represión e inspección que se adoptaron. También es verdad, sin embargo, que en algunos casos se llegó a extremos de celo exagerado.

V. TRADUCCIONES POSTERIORES A 1500

1. Castellanas. (a) Judías — Después de su expulsión de España, los 31a
judíos españoles hicieron muchas traducciones y ediciones bíblicas en el extranjero. Mencionaremos algunas de las más importantes entre las primeras.

En 1497 salía en Venecia un Pentateuco en español, que fué reimpreso y mejorado en 1547, en Constantinopla. En los últimos años del s. XV y primeros del XVI, se desarrolló la actividad de los comentadores y traductores Isaac Abarbanel o Abravanel e Isaac Haraman ben Mosé; las obras del primero se imprimieron muchas veces; las traducciones de Ester, Rut, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Lamentaciones de Jeremías, del segundo, no llegaron a imprimirse.

Mención especial merece la célebre **Biblia de Ferrara,** o «de los judíos» a cuya fuente inmediata hemos aludido más arriba (IV, 2 (c), 2). Apareció en Ferrara el año 1553; la elaboraron los judíos portugueses Duarte Pinel y Abraham Usque y la patrocinaron los judíos españoles Jerónimo Vargas y Yom Tob Athias; su importancia para el estudio de la evolución literaria del español es considerable. Se reimprimió muchas veces; la edición bilingüe de 1762 fué patrocinada por el rabí Abraham Méndez de Castro.

Entre las versiones del Pentateuco, podemos señalar además la *Paráfrasis comentada sobre el Pentateucho* (Amsterdam 1681) y *Los cinco libros de la sacra ley divina* (ibid. 1691, 1695, 1705, 1718, 1724 y 1735) de José Franco Serrano. Las dos de Manasseh ben Israel: *Humas de Parasioth y Astharoth* (ibid. 1627 y 1643) y *Humas o cinco libros de la Ley Divina* (ibid. 1655 y 1691), que acaso ofrezcan la misma versión que la anterior, y otras más que no importa enumerar.

Las versiones del Salterio son muy abundantes. En fecha desconocida, publicó la suya en verso Juan Quesne. La de David Abenatar

31a Melo (Francfort 1626; Amsterdam 1628, 1650) estaba también hecha «en varia rima». En 1625, había aparecido otra anónima bastante buena. Efraín Bueno y Jonás Abravanel publicaron también una (Amsterdam 1650 y 1723). Con el título de *Alabanzas de santidad*, publicó la suya León Jacob Jehuda, llamado León Templo (Amsterdam 1671). En la misma ciudad apareció otra el año 1650, con el título *Salterio, dicho Thehylin, transladado del verbo hebraico*. En Amberes había aparecido en 1555, en doble edición, el Salterio parafraseado del rabino Snoy Soudano. No es necesario prolongar la relación.

De las versiones del Cantar de los Cantares, las dos más conocidas son la de David Cohen Carlos, hecha en 1631 e inédita, y la de Mose Belmonte, varias veces impresa (Amsterdam 1724, 1764, y 1766). En 1569, apareció en Estrasburgo una edición bilingüe, hebrea y española, de Isaías y Jeremías, hecha por José ben Isaac ben Joseph Jebetz; y en Leiden, el año 1732, la de Josué, Jueces y Reyes hecha por Isaac de Acosta. Terminamos con la indicación de la de los libros hagiográficos de Juan Pinto Delgado (Ruán 1627).

A todas estas versiones se las puede llamar con justicia españolas por dos motivos: porque la mayoría están hechas por judíos españoles y porque, con frecuencia, no hacen sino reproducir o, por lo menos, utilizar la Biblia de Ferrara, que depende de la primitiva versión judía española antes registrada.

b (*b*) ***Protestantes*** — Juan de Valdés († *1541*) dejó manuscritas una traducción de los Salmos (ed. Boehmer, Bonn 1880) y otra de Rom. y 1 Cor., con comentario, que publicó Juan Pérez de Pineda (Venecia [Ginebra] 1556 y 1557) y editó modernamente Usoz (Madrid 1856).

En 1543 salió en Amberes el NT del burgalés Francisco de Encinas, reimpreso muchas veces (Amsterdam 1708). No parece ser suya, aunque se le ha atribuído, una traducción de Josué, Salmos y Proverbios que apareció anónima (Lyon 1550). El citado Pérez de Pineda, al mismo tiempo que editaba la versión citada de Valdés, publicó una del NT (Venecia 1556) y otra del Salterio (ibid. 1557). La versión anónima del NT de París 1563 fué prohibida por la Sorbona en 1574.

Para sustituir la Biblia de Ferrara, única completa existente en castellano, los protestantes publicaron la llamada **Biblia del Oso**, preparada por Casiodoro de Reyna (Basilea 1569). El texto de esta edición ya no se reimprimió; de hecho, la «segunda edición» que publicó más tarde Cipriano de Valera con su nombre (Amsterdam 1602) no era otra cosa que un arreglo de la versión de Casiodoro, como lo había sido el NT publicado antes (Londres 1596). Esta Biblia, cuyo mérito literario es innegable, se ha reimpreso infinidad de veces y distribuído profusamente por las Sociedades Bíblicas protestantes (cf. 10*f*).

c (c) **Católicas** — Desde el punto de vista bíblico, comienza el s. XVI bajo el signo de la **Poliglota Complutense** (1514-1517), concebida y realizada en la Universidad de Alcalá, gracias a la munificencia del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros († 1517). Los trabajos se iniciaron en 1502. Cooperaron activamente los conversos Alfonso de Alcalá, Pablo Coronel y Alfonso de Zamora, el griego Demetrio Ducas y los humanistas Francisco de Vergara, Hernán Núñez Pinciano y Antonio de Nebrija. Fué impresa por Arnao Guillén de Brocar con tipos griegos

y hebreos fundidos ex profeso. Los tomos I-IV corresponden al AT; 31c
comprenden el texto hebreo, el Targum de Onkelos, los LXX (con trad. latina literal de ambos) y la Vg.; el tomo V ofrece el NT griego, una versión latina literal y la Vg.; el tomo VI ofrece un vocabulario hebreo y arameo, amén de una gramática hebrea. Aunque esta obra monumental no contiene ninguna versión en romance, como índice de la cultura bíblica española no se podía pasar en silencio. El NT griego, terminado en 1514 (pero, por un retraso en la concesión del breve pontificio aprobatorio, puesto a la venta con el resto de la Complutense sólo ocho años más tarde) es sin disputa la edición príncipe de este texto sagrado, a pesar de la erasmiana, impresa dos años después, pero publicada en seguida (Basilea 1516). En cuanto al AT hebreo, vocalizado pero sin acentos, evidentemente constituye la primera edición original preparada por escrituristas católicos. A estos méritos singulares, se añade el de que hasta los albores del s. XIX casi todas las demás poliglotas posteriores derivan de ella, empezando por la magna **Biblia Regia** plantiniana en 8 volúmenes (Amberes 1569-73), al cuidado del gran escriturista español Benito Arias Montano.

Las magníficas realizaciones de Alcalá y Amberes, vinculadas a nombres españoles, van asociadas en este siglo y el siguiente a un grupo de exegetas distinguidísimos que no es del caso detallar. La regla V del Índice de la Inquisición, sin embargo, si no cortó el hilo de las traducciones en romance, de hecho las limitó mucho. Durante los ss. XVI y XVII y gran parte del XVIII se hicieron muy pocas versiones, y no todas llegaron a publicarse. Anteriores a las prohibiciones, al menos explícitas, son las dos versiones de Ambrosio de Montesinos: *Epístolas, Evangelios, Lecciones y Profecías*, de la que conocemos dos ediciones (Amberes 1544 y 1608), y *Evangelios y Epístolas para todo el año* (Madrid 1512 y 1601; Amberes 1550 y 1558). Hacia 1530, un anónimo preparó una versión de los Evangelios que quedó inédita. Tampoco se publicó la versión de Juan de Robles († 1572), editada en 1906 por el P. Llaneza. Lo mismo sucedió con la versión de Mt y Lc del P. Sigüenza.

De Fernando Jarava conocemos tres versiones bíblicas distintas, publicadas en los Países Bajos: 1.º *El Salterio* (Amberes 1543, 1546 y 1556); 2.º *Lecciones y Salmos del Oficio de Difuntos* (ibid. 1540 y 1550); 3.º *Salmos penitenciales, Cantar de los Cantares* y *Lamentaciones de Jeremías* (ibid. 1543 y 1556).

Durante todo este período fué el Salterio el libro traducido mayor números de veces. La versión del P. Benito Villa, después de ser reeditada (Medina 1545), fué prohibida por la Inquisición; la de Fr. Luis de Granada, no se pudo publicar hasta 1801; la de Juan de Soto apareció en 1615; la de Juan de la Puebla permaneció inédita. Súmanse a ellas la de Antonio de Cáceres y Sotomayor, obispo de Astorga (Lisboa 1615); la de José de Valdivielso (Madrid 1623); y la comprendida en la *Selva sagrada* o *Rimas Sacras* del Conde Bernardino de Rebolledo (Colonia 1659, Amberes 1661, Madrid 1778; estas dos últimas ediciones, con Job y Lamentaciones de Jeremías).

Un anónimo de comienzos del s. XVI tradujo el Eclesiastés, que quedó inédito; el Cantar de los Cantares y el Libro de Job de Fr. Luis de León no se publicaron hasta dos siglos más tarde (Salamanca 1798 y 1779).

31c Alfonso Ramón tradujo los Proverbios (Madrid, 1629) y Gregorio López el Apocalipsis (1678, 1787, 1789 y 1804).

Los nuevos criterios propugnados por Benedicto XIV y aceptados inmediatamente por la Inquisición española (cf. Decreto de 20 de diciembre de 1782, que tolera las versiones en lengua vulgar siempre que se publiquen con notas históricas y dogmáticas) suscitaron muy pronto multitud de traducciones. Ya en 1777, Francisco Gregorio de Salas publicó una traducción en verso de las Lamentaciones de Jeremías y gran parte del Oficio de Semana Santa; y en 1782, apareció la versión de León de Arroyal del Oficio de la Virgen y de Difuntos.

Dos versiones completas de la Biblia Vg. publicadas en este período han tenido principalmente gran aceptación, por ser las únicas hasta hace pocos años, y han sido reimpresas multitud de veces. La primera, cronológicamente es la del escolapio **Felipe Scio** de San Miguel, obispo de Segovia († 1786), aparecida en Valencia (1791-1793), lujosamente impresa en 10 volúmenes. La otra, del obispo de Astorga **Félix Torres Amat** († 1847), apareció en 9 volúmenes, por regio mandato (Madrid 1823-1825), como destinada a suplir las deficiencias observadas en la versión anterior. Aunque Torres Amat, según él mismo declara en el prólogo, tuvo a la vista el borrador de una versión inédita sin terminar de J. M. Petisco S. I. († 1800), quizá sea excesivo afirmar que su versión es la de Petisco. A pesar de ello, se ha reimpreso muchas veces con el nombre de éste.

Se hicieron, además, muchas versiones parciales: Tomás González Carvajal publicó sucesivamente la traducción en verso y prosa de los libros sapienciales, y de 1827 a 1832 hizo una edición de conjunto de todas ellas; Eugenio García tradujo los Reyes (Madrid 1790); en 1789-1790 apareció en Madrid una edición bilingüe de Tobías, Judit y Ester, firmada con las iniciales D.J.G.D.P.; Plácido Vicente publicó una edición del Cantar de los Cantares (Madrid 1800) y el obispo de Oviedo, Francisco Caminero, tradujo Job (1880), que no se ha publicado hasta 1923.

Angel Sánchez tradujo los Salmos (Madrid 1789), lo mismo que Pedro Antonio Pérez de Castro (ibid 1799). Otra versión de Pablo Olavide apareció poco después (ibid. 1800) en 1801, y se publicó otra por Diego Fernández. La de José de Virués (Madrid 1825-1827) fué prohibida por el arzobispo de Toledo. Angel Sánchez tradujo además los Proverbios (Madrid 1785), el Eclesiastés (ibid. 1786), la Sabiduría (ibid. 1789) y el Eclesiástico (ibid. 1789).

Tampoco faltaron versiones del NT. Tradujo los Evangelios el P. Anselmo Petite (Madrid 1785; reimpreso muchas veces) que anteriormente había traducido los Salmos penitenciales y graduales (Valladolid 1784). En 1843, apareció en Madrid otra versión anónima. De los Actos, había hecho una traducción Ignacio Guerea (Madrid 1784). Gabriel Quijano tradujo las Epístolas de San Pablo (Madrid 1785); el P. Ricardo Valsalobre, las Epístolas Católicas (ibid. 1785); en 1804, en Madrid, Francisco Jiménez, todas las Epístolas. El Apocalipsis lo tradujo José de Palacio (Madrid 1789).

En lo que va de siglo, no han sido muchas las traducciones nuevas que se han hecho. La necesidad de textos bíblicos en lengua española

se ha cubierto en gran parte con la reedición y readaptación de versiones 31c
anteriores. Como tanto éstas como las nuevas son conocidas, nos limitaremos a señalar lo más importante.

De la versión de Torres Amat, aparte de las múltiples reimpresiones de su texto, deben destacarse los comentos preparados por el P.F. Ogara (NT: Bilbao 1916) y el obispo de Vitoria, Zacarías Martínez (AT: Bilbao 1925), reeditados muchas veces; de un modo especial los del que fué asimismo prelado de Vitoria, Carmelo Ballester Nieto (NT: Barcelona, Casulleras 1920; ibid. Ed. Litúrgica 1933-34; Tournai, Desclée 1929 y 1936).

Como en los siglos anteriores, los Salmos han sido reiteradamente traducidos; notemos las versiones de J. Alvarez Luna (Valladolid 1913-14), P. Galdós (Roma 1933), S. de Páramo (Santander 1942), E. Nácar (Madrid 1944) y, muy destacadamente, R. M. de Manresa (Barcelona 1935, 2 vols.), que además tradujo el Libro de los Proverbios (ibid. 1935) y el Eclesiastés (ibid. 1935), acompañando estas obras de un extenso y enjundioso comentario. El nuevo Salterio latino de S. S. Pío XII lo han traducido el P. Sánchez Ruiz (Madrid 1946), el P. Prado (Madrid 1947) e I. Gomá Civit—P. Termes Ros (Barcelona 1949), estos últimos aprovechando buena parte del comentario que publicó el cardenal Gomá en otra edición (Tarragona 1914). Al mismo eminente prelado se debe una intensa propaganda de las Sagradas Escrituras en lengua castellana, realizada a través de múltiples obras y extendida a amplia zona de lectores mediante ediciones económicas de una concordia comentada de los Santos Evangelios (Barcelona 1936, 1954[7]).

Del NT, deben citarse las versiones directas de J. J. de la Torre (Friburgo de Brisgovia 1909), con el texto griego de Brandscheid, y D. García Hughes (Madrid 1924), a las que se han añadido las de ambos Testamentos editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos. La primera en el tiempo es de Eloíno Nácar y Alberto Colunga, O. P. (Madrid 1944, 1953[5]); la segunda, de Francisco Cantera [AT] y José M.ª Bover S. I. [NT] (ibid. 1947[1] y 1951[2]). De ambas, se ha publicado separadamente el NT (ibid. 1948 y 1953); de la última, también una edición minúscula, a precio muy reducido, de los Evangelios (1953) y del NT (1954), destinada a una amplia distribución. El P. Bover ha publicado, además, una versión especial con extenso comento de las Epístolas de San Pablo (Barcelona 1941[1], con el texto de la Vg.; ibid. 1950[2], sin este texto) y del Evangelio de San Mateo (ibid. 1946).

2. **Catalanas** — Durante el período de decadencia de la literatura d
catalana, no cabe registrar nuevas versiones bíblicas. La primera obra de cierto empeño, después de más de tres siglos de casi total esterilidad, es una traducción anónima del NT hecha sobre la Vulgata, publicada por la Sociedad Bíblica (cf. 10*f*) y destinada a la propaganda protestante en Cataluña, junto con otras ediciones en castellano impresas aquellos mismos años con idénticos fines para toda España (v. * G. Borrow, *The Bible in Spain*, Londres 1843; trad. española, Madrid 1920-21). El autor de esta versión, de la que existen cuatro ediciones (Londres 1832 y 1835, Barcelona 1836 y Madrid 1888), es J. M. Prat Colom. En el campo católico, los ensayos esporádicos hechos a lo largo del siglo no adquieren significación hasta el siguiente en que se acometen

31d varios ambiciosos proyectos y se realizan algunos con variada fortuna. Nos limitaremos a señalar los más destacados.

En el primer decenio del presente siglo, los ensayos hechos por F. Clascar con sus versiones modernas de una parte de los Evangelios, movieron al Institut de la Llengua Catalana a encargarle la traducción de toda la Biblia, que una prematura muerte dejó sin terminar (Gén 1915, Cant 1918 y Éx 1923). Con fines, no ya literarios, sino de apostolado, aparecía por aquellos mismos años una versión popular de los Evangelios y Hechos, de M. Serra Esturí (Barcelona 1912) con un prólogo del obispo Torras y Bages. El éxito alcanzado por esta obra contribuyó de un modo decisivo a que dentro del Foment de Pietat Catalana se constituyera una Comisión de la Obra del Santo Evangelio que a partir de 1924 reimprimió y distribuyó por millares a muy bajo precio una edición revisada del texto de Serra Esturí e inició, años después, una versión completa de la Biblia en formato manual y con el texto de la Vg. Clementina en las páginas pares; de ella, antes de 1936, se habían publicado dos tomos del AT (IV 1932 y V 1935) y todo el NT (VII 1928 y VIII 1929). Actualmente, un nuevo cuerpo de colaboradores (los miembros de la Comisión fueron asesinados durante la revolución) prepara los cuatro tomos del AT que todavía faltan.

Por su parte, los PP. Benedictinos de **Montserrat** el año 1928 iniciaron la edición de una Biblia, impresa en su monasterio, que constará de 32 tomos de gran formato. Vertida sobre los textos originales, se acompaña de un copioso comentario y el texto de la Vulgata; diez de los tomos son de ilustraciones, gráficos y mapas. El alma de tan monumental empresa es Don Buenaventura Ubach, cuyo conocimiento de las lenguas y los países bíblicos le coloca entre los más prestigiosos escrituristas europeos. La mayoría de libros del AT se deben a él (I Gén 1928, II Éx y Lev 1929, III Núm y Dt 1928, IV Jos, Jdt y Rut 1953, V 1-2 Sam 1952, X/1 y X/2 Sal 1932, XXIII Gén 1929, XXIV Éx y Lev 1935, XXV Núm y Dt 1954) que, en unión de R. Augé (XIII/1 y XIII/2 Is 1935-36, XIV Jer 1950, XV/2 Dau-Lam-Bar), tiene casi preparada la versión, el comento y las ilustraciones de los demás libros. El NT, empezado por J. Riera (XIX Jn y Act 1933) y S. Obiols (XX Rom-Cor 1928, XXI Gál-Heb 1930) han de terminarlo P. M. Bellet, G. M. Camps y R. M. Díaz.

Finalmente, hay que señalar la Biblia publicada por la **Fundació Bíblica Catalana**, creada gracias a la munificencia de F. Cambó, que inició sus trabajos con la edición griega de la *Synopsis Evangelica* del P. M. J. LAGRANGE O.P. (Barcelona 1927) y una edición greco-catalana preparada por J. M. Llovera y L. Carreras (ibid 1927). El año siguiente empezó la publicación de una versión literaria de la Biblia, hecha sobre los textos originales y terminada al cabo de veinte años (AT: I 1928, II 1929, III 1930, IV 1933, V 1935, VI 1930 VII 1948, VIII 1935, IX 1946, X 1934; NT: XI 1931, XII 1933, XIII 1929, XIV 1932, XV 1936). La versión va encabezada con un prólogo del P. M. de ESPLUGAS, O. F. M. Cap. El AT sólo se da con la traducción y un breve comento; el NT se da, además, con el texto griego en las páginas pares. Figuran como traductores: C. Cardó, J. M. Millás Vallicrosa, A. M. de Barcelona, M. de Castellvi, E. Bayón, C. Riba, J. M. Tous, M. Balagué, C. Montserrat, N. del Molnar, A. Bertomeu, G. Alabart, R. Roca Puig, J. Trepat, J. B. Manyá y A. M. Ribó.

3. Vascas — La primera versión es del calvinista Juan de Lizárraga (La Rochelle 1571). Se reimprimió después muchas veces total o parcialmente; sólo comprendía el NT. El protestante Pedro de Urte, hacia 1700, comenzó otra traducción del AT que sólo llegó hasta Éxodo 22, 6.s. 31e

Juan de Haraneder hizo la primera versión católica, en 1740, pero no se publicó entonces; apareció en Bayona (1855), editada por Harriet, con alguna adición de Lizárraga. En 1838 se publicó en Madrid una versión del Evangelio de San Lucas por un médico apellidado Oteiza, que la Sociedad Bíblica de Londres reimprimió varias veces.

El Príncipe Luis Luciano Bonaparte fomentó la traducción de toda la Sagrada Escritura a diversos dialectos vascos y, durante el s. XIX, aparecieron multitud de ediciones. Los principales traductores fueron J. A. de Uriarte y el capitán Duvoisin; este último publicó en Londres, entre 1859 y 1865, una versión de toda la Biblia.

Modernamente, el P. Olabide, S. I., ha publicado otra versión del NT (Bilbao 1931).

4. Hispanoamericanas — Sólo mencionaremos algunas más importantes: f
Rivera publicó una en 26 volúmenes (Méjico 1938). Guillermo Junemann, en Chile, el NT directamente traducido del griego (Concepción 1928). J. Straubinger, en Argentina, el NT (Buenos Aires 1941) y el AT (ibid. 1944), reimpresos ambos en numerosas ediciones de vario formato y carácter. Al mismo docto escriturista alemán se debe la publicación de una «Revista Bíblica» (Buenos Aires 1939-1951) y una incansable labor de divulgación y propaganda de las Sagradas Escrituras, apoyada por la jerarquía católica de varios países hispanoamericanos. En el mismo año 1944, con motivo del Congreso Eucarístico Nacional de Argentina, aparecieron en Buenos Aires dos ediciones de lujo de los Evangelios: la una (preparada por J. Reboli) reproduce el texto de Petisco-Amat; la otra, el de Straubinger. La versión de Torres Amat se ha reimpreso repetidas veces. En Colombia se comenzó hace unos años la edición de una Biblia colombiana.

CARACTERÍSTICAS LITERARIAS DE LA BIBLIA

Por D. J. LEAHY

32a **Bibliografía** — A. BEA, S. I., *De Scripturae S. Inspiratione*, Roma 1935², 101-114; J. CHAINE, *The OT Semitism*, en «P. Lagrange and the Scriptures», Milwaukee 1946; id., *Le Livre de la Genèse*, París 1949; J. COPPENS, *Les Harmonies des Deux Testaments*, Tournai-París 1949; A. DURAND, S. I., *Inerrance Biblique*, DAFC 2, 767-74; A. FERNÁNDEZ, S. I., *De interpretatione*, en «Institutiones Biblicae» 1, Roma 1937; J. HEMPEL, *The Contents of the Literature*, en «Record and Revelation», Oxford 1938; H. HÖPFL, *Critique Biblique*, DBVS 2, 202-12; E. VON HUMMELAUER, S. I., *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, BS 9 (1904) 58-73; *Sir F. G. KENYON, *The Bible and Modern Criticism*, Londres 1948; M. J. LAGRANGE, O. P., *Éclaircissements sur la méthode historique*, París 1905; id., *L'Inspiration et les Exigences de la Critique*, RB 5 (1896) 510-18; J. LEVIE, S. I., *L'Encyclique sur les Études bibliques*, NRT 68 (1946) 648-70 y 766-98; *R. G. MOULTON, *The Literary Study of the Bible*, Londres 1899²; PÍO XII, *Divino afflante Spiritu*, §§ 36-50; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Carta al Cardenal Suhard*, AAS (1948) 45-48, CR 29 (1948) 423 ss; HPR 48 (1948) 572 ss; id., *Scripture*, 3 (1948) 65 ss; F. PRAT, S. I., *Progrès et Tradition en Exegèse*, en ER 93 (1902) 289 ss y 610 ss; A. ROBERT, [*Genre*] *Historique*, DBVS 4, 7-23; A. ROBERT y A. TRICOT, *Initiation Biblique*, París 1948², c. VI; P. SYNAVE y P. BENOIT, O. P., *La Prophétie* (esp. Apéndice II 293-376), París 1947; P. VICENT, O. P., *La Théorie des Genres Littéraires*, París 1934; A. COLUNGA, O. P., *La Encíclica «Divino afflante Spiritu»*, CT; 66 (1944) 125-150; id., *Los géneros literarios de la S. Escritura*, CT 68 (1945) 323-361; 70 (1946) 4-36; id., *Un Documento importante de la Comisión Bíblica*, CT 75 (1948) 100-115; ORBISO, O. F. M. C., *La Exégesis bíblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la Antigüedad*, Est Bibl 8 (1949) 185-211; F. PUZO, S. I., *Utilización de la autoridad patrística en la determinación de los géneros literarios*, Est Bibl. 8 (1949), 407-430; J. M. VOSTÉ, O. P., *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica*, Est Bibl 7 (1948) 133-145.

b **Descripción** — La Biblia es una biblioteca. Es cierto que en ella se encierra una dirección histórica, pero esto no es tan evidente en el AT separado del NT. Vamos a fijar aquí nuestra atención en el AT: por de pronto observemos que no leemos todos los libros de esta biblioteca de la misma manera. La forma literaria de un libro se refiere a la estructura externa de lo escrito, fijada por la costumbre en cada época y región. Al propio tiempo, dicha estructura determina el sentido de lo escrito por el autor; ya que cuando él escoge, p.e., la expresión por medio de parábolas de puro estilo literario, ello es debido a que su propósito principal es el de excitar la imaginación y la voluntad del lector más bien que el de proporcionarle información de tipo histórico puro. De modo similar a los estilos en arquitectura, las formas literarias son expresión de períodos históricos y de culturas determinados. Se ha dicho que el Cristianismo hizo posible la aparición del estilo gótico, y se considera en general al barroco como expresión de la Con-

trarreforma, del «espíritu de conquista que es característico de la 32b
época, manifestado a la vez en el campo de batalla (cf. Lepanto) y en el campo del apostolado y de la devoción mística» (J. DUHR, S. I., *Le sens religieux dans l'architecture chrétienne*. en NRT 69 [1947] 707). Se dice a veces que la Biblia consiste en una serie de cartas enviadas por Dios a los hombres; en todo caso, esas cartas estaban destinadas a hombres de determinado tiempo y lugar, y están plasmadas en un lenguaje humano cuyo sentido pudo cambiar con el curso del tiempo.

El tema de las formas literarias de la Biblia ha sido cuidadosamente c
estudiado durante los últimos sesenta años. Cuando los críticos declaran que las afirmaciones de la Biblia están en contradicción con los hechos, históricos o científicos, o cuando aducen las graves divergencias que se supone contiene la Biblia, un recurso de que dispone el investigador (cf. Inspiración e inerrancia, § 34-8) para encontrar una solución viable es la consideración de que en los diferentes libros de la Biblia aparecen distintas formas literarias, las cuales difieren a veces de las nuestras actuales. «La forma literaria que el autor escoge indica el carácter de su obra; ella debe hacernos ver: a) el aspecto preciso que ofrece el objeto a que se refiere, b) su grado de adhesión a sus propios enunciados, c) si su intención es o no la de ofrecernos lo que escribe a título de verdadera doctrina. La forma literaria de una obra es, pues, el mejor medio de acceder al punto de vista de su autor y llegar a su comprensión.» (SYNAVE Y BENOIT 367). Estas observaciones reflejan las palabras de Pío XII (DAS 38).

Se conviene comúnmente en afirmar que en la Biblia hay varias d
formas literarias: histórica, poética, profética y sapiencial. Dentro de estas formas hay una gran amplitud de expresión para cada escritor (cf §§ 610-15).

Aparecen incluso en una lectura superficial del AT, y no son en modo alguno un arbitrario subterfugio para esquivar las dificultades. «La Sagrada Escritura es el verbo inmutable de Dios al que debe doblegarse el hombre mismo, y no algo que él pueda doblegar a sus ideas personales» (J. DANIÉLOU, *Les divers sens de l'Écriture*, en ETL 24 [1948] 120; cf. PESCH, *De Inspiratione*, Friburgo de Brisgovia 1925, n. 520). Para sostener que un libro o pasaje tiene una forma literaria desacostumbrada, hay que aducir pruebas sacadas del texto mismo o de su contexto; es decir, hay que aducir razones suficientes (cf. *Prov. Deus*, EB 97).

La forma literaria de la Historia — Los hechos narrados en el AT no e
son una maraña de incidentes acumulados fortuita y desordenadamente. «Es necesario recalcar que la actitud de los judíos y cristianos con relación a la Sagrada Escritura no es precisamente la de considerar al AT como si fuera sólo una especie de almanaque histórico. Más bien hay que decir que ella se funda en la visión de la historia del mundo y el designio de Dios como acontecimientos paralelos, y en el convencimiento de que ambos se hallan en íntima conexión» (*T. W. MANSON, *The Argument from Prophecy*, en JTS 46 [1945] 129). El AT es el relato de una serie de hechos determinados, gobernados por la Providencia de Dios y enderezados hacia un fin preciso, esto es a Cristo y su reino (cf. 1 Cor. 15, 25; Col. 1, 16; Ef. 1, 10; Ap. 22, 13). Si bien puede

32e muy bien ser que los escritores de los libros históricos del AT no hayan percibido la plena significación de los hechos por ellos relatados bajo la inspiración divina, no obstante tenían plena conciencia de que la historia se hallaba bajo el gobierno de Dios. La unidad del Pentateuco, p.e., se basa en la creencia de que «existe un inmutable plan divino que sin cesar se desarrolla a pesar de todos los obstáculos, cuya meta es la creación del pueblo de Israel como nación teocrática, con su morada en Palestina y bajo el estatuto de la ley de Moisés» (*Initiation Biblique* 82). Ni uno solo de los escritores sagrados se propuso meramente hacer una crónica de acontecimientos profanos sin relación con Dios o la religión (cf. J. BONSIRVEN, S. I., *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne*, París 1939, 350s; C. COURTADE, S. I., *Le Sens de l'Histoire dans l'Écriture* en RSR 36 [1949] 136ss). Si bien la transmisión de hechos históricos verdaderos no es la única característica del AT, no obstante constituye su rasgo principal. Por consiguiente, es de la mayor importancia que lleguemos a identificar el tipo de historia que dichos escritores se propusieron.

f Su Santidad Pío XII recomienda al exegeta que trate de discernir las formas literarias usadas por los escritores sagrados, especialmente en materia histórica (DAS 38-42). Esa recomendación evidencia un notable desarrollo en la historia de la interpretación. Después de la publicación de la *Providentissimus Deus* por León XIII en 1893, la cuestión candente era si se podrían distinguir formas literarias distintas en los libros históricos de la Biblia. En 1902, el P. M. J. Lagrange, O. P., en seis conferencias en el Instituto católico de Toulouse, publicadas luego bajo el título *Éclaircissements sur la méthode historique*
g (París 1905), distinguió tres posibilidades: a) el escritor sagrado utilizó la forma histórica como ropaje literario apto para expresar determinadas verdades dogmáticas o morales. En tal caso, las personas y las situaciones históricas podrían ser fruto sólo de la imaginación del escritor, y la obra así concebida podría ser llamada **historia edificante.** De ello tal vez sería ejemplo el libro de Tobías, pues en él no se trata de decir nada esencial respecto de determinados hechos o personas, sino de presentar a Tobías, su protagonista, como ejemplo de las antiguas virtudes judías. b) **narraciones propiamente históricas,** en las que el autor sagrado se propone hacer historia oficial. Es evidente que en ese caso el interés principal del autor debió fijarse en la realidad objetiva de las personas y los hechos narrados. Los libros 1 y 2 de los Reyes serían ejemplo de ello. c) **Historia primitiva,** tipo intermedio de los dos anteriores (cf., o. c. 202). Los primeros capítulos de la Biblia no nos transmiten una historia completa. Pero «era de suma importancia el hacer ver la unidad de la historia de la redención merced a una serie continua de hechos enlazados unos a otros» (o.c. 206).

A ese fin, la Biblia «empieza con las cosas tangibles, con la revelación de lo que sigue siendo conocido; refiere su origen y desarrollo y las deja en una luz brumosa, que en lo exterior en nada se parece a la historia real y efectiva. Cuando por un momento la personalidad de Lamech parece destacar sobre ese fondo, ello ocurre, sólo en el cuerpo de un canto de guerra. ¿Pudo el autor habernos dicho más claramente que no existe historia de esos períodos?» (ibid.)

Ya en 1904, F. von Hummelauer había desarrollado estas ideas 32h
en un sistema de ocho categorías: a) la **fábula,** en su sentido etimológico de algo de que se habla; no en el sentido de algo necesariamente ficticio. Hay en el AT dos fábulas de ese tipo: Jue. 9, 8-15; 2 Re. 14, 9. Su fin es sólo ilustrar; b) la **parábola** no toma en consideración la realidad histórica y se la usa únicamente para recubrir una verdad religiosa que hay que comunicar; c) la **historia épica** exorna algún hecho histórico con detalles fantásticos, a fin de cautivar la atención del lector; p.e., en la descripción poética de las plagas de Egipto (Sab. 16-17); d) la **historia religiosa** selecciona o adapta situaciones y pláticas conforme a determinado fin religioso. El escritor describe los hechos pero sin los detalles que exigiría una historiador científico; e) la **historia antigua,** como la de los griegos y romanos antiguos, tiene por fin el relato de los hechos, pero sin proceder a una elaboración crítica de las fuentes. Para todos los pueblos de la antigüedad la historia era un arte; para nosotros, es una ciencia; f) las **tradiciones populares,** en las que un núcleo histórico se halla envuelto por una serie de añadidos fabulosos. Las narraciones de Gén. 1-11 pertenecen al parecer a esta clase, pues la palabra *tôldôt* al principio de cada sección parece hacer referencia a las antiguas tradiciones populares. Su valor histórico depende de lo que afirme el escritor inspirado o la tradición de la Iglesia. Hoy día, nadie cree que la palabra *tôldôt* indique una forma literaria especial. En el Gén. aparece por lo regular únicamente para introducir un resumen de la historia de determinadas familias o tribus y de sus descendientes (cf. BEA 113). g) las **narraciones libres** nos proporcionan una «historia idealizada», esto es, una historia real con mezcla de fantasía p.e. Tob., Jdt., Est. Es un género más próximo a la historia épica que a la tradición popular; añade un atavío fantástico a la historia real; h) el **midras haggádico** es el libre desarrollo de una narración bíblica al objeto de inculcar verdades morales. Se parece a nuestras novelas históricas. Quizá Jdt. sea una elaboración hecha según estas normas de una historia real antigua. Cierto es que la palabra aparece en 2 Par. 13, 22; 24, 27, pero es improbable que aquí denote una forma literaria propia de los judíos, en la que una verdad histórica es adaptada a un fin ético. El uso rabínico del midraš aparece sólo después de la época de Cristo (cf. SB *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 1925[5], 195; BEA 113).

Al distinguir estas ocho formas, en realidad se distinguieron también i
ocho caminos diferentes, siguiendo a los cuales se hacía posible extraer la verdad objetiva encerrada en las narraciones del AT. Al principio fueron calurosamente acogidas. Parecían suministrar una réplica inmediata a los racionalistas que negaban el valor histórico de varios relatos del AT. Pero el entusiasmo por estas ocho categorías empezó a disminuir cuando se planteó la cuestión de si era lícito dejar a los lectores de la Biblia con la impresión de que las narraciones históricas eran sólo relativamente veraces.

El error fundamental que se encerraba en el catálogo propuesto era doble. En primer lugar, el autor excogitó estas peculiares formas literarias (no identificadas en otras historias antiguas), y luego, para distinguirlas una de otra, tomó por base el grado de su alejamiento

32i de los hechos objetivos. La siguiente observación de J. Goettsberger es válida al menos para algunos pasajes: «no se dedujo la conclusión de que las narraciones no eran históricas, de su comparación con formas literarias ya existentes en otras partes; sino que fué precisamente el hecho de que esas narraciones no fueran consideradas como históricas lo que llevó a la conclusión de que debían pertenecer a especiales formas literarias. Es difícil en tal caso substraerse a la objeción de que nos hallamos ante un círculo vicioso» (BZ 3 [1905] 241).

En 1903, la Pontificia Comisión Bíblica (§ 52*j*), estableció la ilegitimidad del supuesto de que las narraciones sean históricas sólo en apariencia o en la forma, a menos que haya sólidos argumentos en favor de dicha interpretación. Naturalmente esta norma es válida para la sana interpretación de todos los escritos. Fueron muchos los que se dieron cuenta de que la inerrancia de la Biblia había sido puesta en cuestión por el uso inmoderado que se hacía del principio de las formas literarias. De hecho, llegó a darse una reacción contraria al uso de ese principio en general (cf. L. Billot, S. I., *De Inspiratione S. Scripturae*, Roma 1906², 143). Pero Roma no habló para condenar en absoluto el uso de ese principio, sino simplemente para inducir respeto por la inerrancia de la Biblia y declarar que las cuestiones de interpretación no estaban aún resueltas. Lo que la Pontificia Comisión Bíblica deseaba era que se usase rectamente del principio de las formas literarias.

j En 1920, el papa Benedicto xv publicó su Encíclica *Spiritus Paraclitus*. El principio de las formas literarias en materia histórica era aceptado de un modo casi totalmente explícito, pero repitiendo las advertencias contra los abusos de los intérpretes que con demasiada ligereza adoptaban la hipótesis de las referencias implícitas o de las narraciones sólo en apariencia históricas, o que recurrían a formas literarias que ponían en entredicho la verdad de la Biblia (Dz 2188; EB 474). Esta aceptación de principio fué hecha plenamente explícita en la Encíclica *Div. affl. Spir.* del papa Pío xii: «El conocimiento y la exacta apreciación de los antiguos modos de expresión y de las formas y estilos literarios dará la solución de muchas de las objeciones hechas contra la verdad y exactitud históricas de la Sagrada Escritura» (42).

Desde la época de Hummelauer ha ido aumentando la convicción de que no es lícito, considerar un pasaje de una narración como histórico sólo a medias sobre la base del simple hecho de que uno sea capaz de imaginar una forma literaria en la que se tenga en cuenta esa parte de verdad histórica únicamente. La forma literaria de la historia es única, no múltiple. Al mismo tiempo no hay duda de que puede ser selectiva en los hechos e incompleta y de que puede presentar los hechos de varias maneras, todas ellas distintas de las actuales. El recto uso del principio de las formas literarias se basa en la distinción entre los hechos objetivos y el modo de presentarlos, entre el mensaje y su envoltura literaria. Los escritores semitas no usaron el estilo sintético de los romanos; su reconstrucción de los hechos se realiza a trozos y la narración se desarrolla en círculos, concéntricos que van estrechándose en torno a un núcleo central. No vacilan en repetir el tema central con el fin de añadir algo a las circunstancias ya aludidas, o en omitir detalles ya

descritos, pero considerados ahora como fuera de propósito. Los 32j
primeros capítulos del Génesis son un ejemplo de esto. A menudo prefieren agrupar la materia siguiendo un orden lógico más que cronológico; les basta con citar el sentido, en vez de las palabras precisas, de los interlocutores o escritores precedentes. Un modo de proceder semejante aparece en otros escritores antiguos, pero no por ello los lectores acusan al autor de mezclar el error con la verdad.

A veces la forma literaria puede reconocerse merced a los datos k
proporcionados por el texto mismo. Por ejemplo Gén. 1, donde la narración de la creación se presenta cuidadosamente ajustada a un esquema literario artificial, más próximo, por el paralelismo que emplea, a la forma poética que al relato histórico. Los seis días tienen fórmulas estereotipadas en correspondencia de introducción y conclusión, y el esquema del conjunto se divide en dos mitades simétricas de tres días cada una, correspondiéndose cada día de la primera mitad de un modo exactamente paralelo a otro día de la segunda mitad. Pero no es siempre fácil aislar los rasgos que distinguen una forma de otra. Para poder leer una parábola o alegoría en un libro de historia narrativa, es preciso que de alguna manera nos lo indique, la introducción (como en el Evangelio y los Libros Proféticos), o la naturaleza del argumento, o bien, como hemos visto en Gén. 1, la manera como se desenvuelve la narración. A veces, el estudio comparativo de otros modos de expresión antiguos puede guiarnos en la identificación de una forma literaria especial en la Biblia. «Bien entendido, el principio puede ser luz para los intérpretes; mal comprendido, puede ser la ocasión para toda clase de fantasías e imaginaciones. Sin duda, esta perturbadora alternativa ha sido la razón de que tardara tanto la autoridad eclesiástica en admitir claramente el principio, y aun hoy día en punto a eso, la página excepcional que le dedica la Encíclica (*Div. affl. Spir.*) contiene, probablemente con toda intención, cierta oscuridad... Debemos deducir de ello, según parece, que aun aprobando claramente el principio de la distinción de las formas literarias, la Encíclica no pretende dar a los intérpretes mano libre para decidir la amplitud con que ha de ser aplicado el principio. Debe aplicarse el intérprete católico a elaborar para sí mismo un método lo bastante veraz y exacto para que luego no haya que derribarlo de nuevo» (J. Levie 787-8).

Podemos dar el nombre de **historia primitiva** a la forma literaria l
empleada en los once primeros capítulos del Gén. En ellos se describen los orígenes del género humano y del pueblo elegido hasta la vocación de Abraham. «Los hechos narrados en estos dos capítulos (Gén. 10-11) ocurrieron en una época anterior a la historia conocida. Es evidente que las lenguas no se confunden y multiplican en un solo día; la lingüística comparada demuestra que las variaciones dialectales ocurren paulatina y constantemente. Igualmente el censo de pueblos que aparece en la tabla etnográfica se limita al oriente próximo. La longevidad de los patriarcas está en contradicción con los datos de la paleontología... Todo este período anterior a Abraham está por consiguiente descrito con la mentalidad propia de un período muy posterior a los hechos narrados» (J. M. Voste, O. P., *The Pontifical Biblical Comission on the Pentateuch*, en HPR 48 [1948] 568). El mejor comentario de las palabras de DAS

32l y al mismo tiempo la mejor explicación de lo que significa la forma literaria de la historia primitiva, quizás haya que hallarlos en la carta al cardenal Suhard; véase § 53*l*.

m A. Bea, S. I., en «La Civiltà Cattolica» (17 abr. 1948) 122, señala que las ciencias modernas, como la paleontología, la prehistoria, la arqueología y la antropología, oponen dificultades tan serias a la interpretación literal de los once primeros capítulos del Gén., que no nos es posible por más tiempo limitarnos a conservar la exégesis de nuestros predecesores. Si los exegetas cerraran los ojos a este hecho, se harían gravemente infieles a la misión que les encomendó la divina providencia para el bien de la Iglesia.

El libro de Job, en la medida que es histórico, constituye por sí solo una clase aparte. Su protagonista fué un personaje histórico; al menos ésta es la impresión que se deduce del prólogo y del epílogo (ambos escritos en prosa). Pero el cuerpo del libro es del género poético; es una obra didáctica sobre el problema de las aflicciones del justo. Tomando por base su forma literaria histórica, usamos aquí el término de **historia edificante**, según la nomenclatura del P. Lagrange.

33a **La forma literaria de la Ley** — El Pentateuco, y particularmente los libros del Lev. y Dt., señalaban al israelita el camino para mantenerse fiel a la Alianza y así santificarse. Por el modo como las leyes son presentadas se observa que «no se las expone metódicamente; algunas aparecen repetidas, varias de ellas son puestas en relación con un nuevo contexto histórico y su fuerza de obligar resulta más o menos acomodada. Estos detalles indican que la legislación de Israel estuvo estrechamente unida a la vida de la nación y el mundo semítico en general, y que por consiguiente evolucionó en un grado cuyo límite preciso es difícil determinar» (ROBERT, *Initiation Biblique* 164).

En el Dt., el escritor se propone inculcar en sus lectores la convicción intelectual y la firme determinación de cumplir las prescripciones relativas al culto de Dios y de vivir en su presencia. Las amenazas son relativamente pocas. En cambio en el Lev. se enuncian las leyes sobre un fondo de solemnes amonestaciones. En ambas obras, y a través de todo el Pentateuco, la convicción histórico-teológica fundamental de la unión de los israelitas con Dios por medio de una Alianza, afecta al modo de presentar las leyes. Esta característica sirve para identificar una forma literaria particular, a la que podemos llamar **legal.**

b **Los demás libros del AT** pueden ser clasificados, desde el punto de vista de la forma literaria, del modo siguiente: **poesía lírica** (Sal.; pasajes de los Profetas, p.e. Isaías, Jeremías y los poemas que aparecen en otras partes); **poesía dramática** (Cantar de los Cantares); **profecías** (Is., Jer., Ez., los doce profetas menores); **apocalipsis** (Dan.); **literatura sapiencial** (Prov., Ecl., Eclo., Sab.).

Todos estos libros (con la excepción de ciertos pasajes) fueron escritos en verso y están vaciados en un molde poético (estas dos cosas no son equivalentes, ya que puede haber poesía expresada en prosa; cf. MOULTON 76). Al poeta hebreo se le concedían algunas licencias. No estaba sujeto al significado ordinario de las palabras ni a las normas regulares de la gramática. Podía echar mano con relativa libertad

de los recursos retóricos, metáforas y antropomorfismos al describir 33b
a Dios, aplicándolos con un sentido diferente del que tendrían en las narraciones históricas. Por consiguiente, al interpretar, p.e., los Salmos imprecatorios, debemos tener en cuenta su carácter lírico, su exageración oriental en la invectiva, y llegar de ese modo a captar el pensamiento del escritor, cuya doctrina básica es que Dios es justo, que los enemigos de su pueblo son sus enemigos, y que deben ser aplastados por su poder omnipotente. Todo lo demás es secundario y ornamental.

Los versos de la **poesía bíblica** no están basados en el recuento de c
las sílabas, sino en la simetría de las cláusulas contenidas en el verso; a eso, desde *R. Lowth (*De Sacra Poesi Hebraeorum*, Oxford 1735), se le ha venido a dar el nombre de paralelismo, cf. § 313*e*. Algunas reglas de recta interpretación pueden deducirse del hecho del paralelismo (cf. § 313*f*).

Algunas veces la consideración cuidadosa de la simetría puede descubrirnos el esquema de un libro y de sus distintos capítulos, así como las posibles transposiciones y adiciones debidas a otros autores. (cf. P. GAECHTER, S. I., *Semitic Literary Forms in the Apocalypse and their Import*, en «Theol. Studies» 8 [1947]).

En la **poesía dramática** la acción predomina y el autor sacrifica su d
personalidad a la presentación vivaz de los actos y las palabras de los diferentes personajes que intervienen en los distintos episodios. En ese caso, la intención del autor hay que deducirla del propósito conjunto del libro. Sería absurdo identificar las expresiones y afirmaciones casuales de los personajes de Shakespeare con las convicciones del autor; así sería igualmente absurdo tomar lo que dice Bildad el Suhita en el libro de Job como si fuera la doctrina de su autor, la doctrina de Dios. Lo que allí se propone el autor es rebatir la teoría de la retribución expuesta por los tres amigos, y luego deja el problema sin resolver. Además, en un drama el autor no escribe como lo hace un historiador, sino que puede inventar sus personajes y mezclar la realidad con la fantasía.

Profecía — El profeta hebreo *(nābî)* tenía por misión proclamar, e
y a veces predecir, lo que Dios había revelado. Hablaba bajo una moción especial, divina, semejante a la de la inspiración, pero orientada más a la expresión oral que a la escrita. Si bien la predicción del futuro era sólo una parte secundaria de su oficio, no obstante era una parte importante, pues uno de los modos con que podía demostrar la validez de sus credenciales era señalar el cumplimiento de sus predicciones.

Los profetas predicaban a hombres de determinado tiempo y lugar, y utilizaban un lenguaje capaz de cautivar, a la vez que de instruir, el espíritu de su auditorio. La mayor parte de las profecías fueron orales, aunque Jon., Dan. 1-6, Is. 36-39, Ez 40-47, son obras literarias. No obstante, las profecías pertenecen en general al género literario de la oratoria, muy afín al de la poesía (cf. A. CONDAMIN, S. I., DAFC 4, 416s). Al leer las predicciones de los profetas debemos distinguir entre su mensaje doctrinal y su envoltura exterior. Esta última está también inspirada por Dios, pero su fin es sólo contener, proteger y transmitir el mensaje; está determinada por las condiciones propias del ambiente histórico en que vive el profeta. Cuando el cumplimiento

33e ha llegado a su término, puede darse de lado la envoltura literaria (cf. A. FERNÁNDEZ, S. I., N. 64, *Scholion* 3).

f Esta distinción nos permite comprender por qué algunos rasgos secundarios no se han cumplido al pie de la letra, así p.e. la restauración material y nacional que aparece vinculada en algunas profecías a la venida del Mesías (Is. 8, 8 ss; 11, 1 ss). Nosotros, que vivimos después de su cumplimiento, podemos ver que estas esperanzas materiales eran sólo aspectos secundarios, parte de la envoltura literaria. Sólo poco a poco, gracias a la enseñanza del Espíritu Santo, los mismos apóstoles llegaron a comprender cuán verdaderamente Cristo representaba el cumplimiento íntegro de las antiguas profecías (cf. Act. 1, 6). Naturalmente, no todas las profecías del AT encerraban estos aspectos secundarios referentes a una prosperidad material (p.e. Is. 2, 2-5; 9, 1-6, y los oráculos del Siervo de Yahvé). La distinción no contiene «nada que pueda alarmar al estudiante de apologética». Al contrario, puede tener gran utilidad polémica frente a aquellos que aducen la teoría de la *prophetia post eventum*. De hecho, al mismo tiempo que el profeta predecía con certeza un importante acontecimiento futuro, podía también sugerir la probabilidad de determinadas circunstancias accesorias para dar a su descripción vida y sabor concreto. Pero es obvio que si él hubiera escrito *después* del hecho, hubiera omitido todos los detalles que no correspondieran exactamente con los detalles mismos del hecho. Si la profecía relativa a la caída de Babilonia hubiera sido confeccionada después del 539, se habría tenido buen cuidado de no describir la ciudad como ruinas desiertas» (A. CONDAMIN, S. I., DAFC 4, 419). Tenemos pruebas ciertas de que Ciro al conquistar Babilonia en 39 a.C. no destruyó la ciudad. De ahí debemos concluir que Isaías 13; 47, y Jeremías 50; 51, predijeron dos hechos principales: la caída de la dinastía entonces reinante en Babilonia y el fin de la cautividad del pueblo judío. La exacta manera como tuviera lugar la caída, era algo secundario, sólo parte de la envoltura literaria inspirada por Dios para la exposición atrayente de los hechos fundamentales ciertos (cf. Ez 9, 1—10, 8).

g Un rasgo que a veces causa dificultades al intérprete es la compenetración del tiempo en la perspectiva del profeta, particularmente en los pasajes apocalípticos. En materia histórica se exige un orden cronológico o lógico; en cambio en los escritos proféticos esto no tiene la misma importancia. P.e., el término «día del Señor» en Is., Jer., Jl. puede tener como objeto de referencia inmediato alguna calamidad particular tenida por un castigo de Dios, pero el profeta puede combinar esto con la caracterización del último día de la historia humana (cf. R. HULL, S. I., *Compenetration in Prophecy*, en «Medieval Theories of the Papacy» Londres 1934; C. LATTEY, *Prophecy*, en CTS 1943).

h **Apocalipsis** significa «remoción de un velo» o «revelación», esto es, una visión del futuro.

Más precisamente, esta forma literaria indica una descripción de hechos escatológicos en un poema didáctico, desarrollada en la forma de una serie de revelaciones, representada dramática y simbólicamente. Cuando la profecía cesó en Israel, se generalizó esta forma literaria

y se mantuvo hasta el s. II d.C. El propósito principal que con ella se 33h
perseguía era el de infundir consuelo y fortaleza a quienes tuvieran que dar testimonio de su fe en tiempos de prueba.

Los libros apócrifos escritos en esta forma literaria en la época de su apogeo (desde el s. II a.C. hasta el II d. C.) siguen un modelo general estereotipado. En la primera parte de su libro el escritor «predice» hechos ya ocurridos; en la segunda parte expresa su esperanza en el futuro a la luz de los hechos asociados al «día del Señor.» Además, usa símbolos convencionales para la transmisión de su pensamiento, primero para excitar la curiosidad de sus lectores y después con el fin de ocultar su enseñanza a los gentiles hostiles.

Esta forma literaria es una clase especial de profecía. Igual que i
los profetas, los escritores apocalípticos daban sus enseñanzas oralmente a la vez que por escrito; y su pretensión era la de escribir no sólo bajo la influencia de la inspiración sino también en estado de éxtasis (cf. *W. O. E. OESTERLEY, *The Jews and Judaism during the Greek Period*, Londres 1941, 71) El libro de Daniel, entre los canónicos, es considerado por todos en cierto sentido como apocalíptico (cf. C. LATTEY, S. I., *The Book of Daniel*, Dublín 1948, XXIII), y el *Apocalipsis* tiene relaciones obvias con ese género literario, si bien el tema de San Juan y el modo de presentarlo no están circunscritos estrictamente por ningún modelo recibido (cf. § 962 ss).

Las primeras muestras del género apocalíptico aparecieron en época temprana (Dt. 28, 60-68), aunque es en el período que precedió y siguió inmediatamente a la cautividad cuando se hizo frecuente en la literatura canónica (cf. Is. 11, 11-16; 34-35; Sal. 47; Prov. 1, 20-23; Job 18, 5ss; Ez., Jl., Zac., Mal.). «Desde el punto de vista literario, el género apocalíptico es artificioso, frío, pedante, lleno de frases estereotipadas, agobiado por sutilezas y exageraciones, y consecuentemente por la pretensión de que en él se vierten al lenguaje humano las realidades más sublimes y oscuras» (A. ROBERT, *Initiation Biblique* 187).

Sería un error interpretar una obra apocalíptica como si se tratara de una narración histórica. Es posible que el escritor haya recurrido a la fantasía, pero «eso no significa que se engañara o que intentara engañar. Las obras apocalípticas no fueron escritas para el común del pueblo, que no habría estado preparado para leerlas, sino para quienes eran capaces de apreciar las convenciones especiales del género» (C. LATTEY, S. I., o.c., XXVII; cf. GAETCHTER en § 33*c*).

Las formas literarias del NT — Pueden agruparse en tres grandes j
categorías: la *histórica* o *documental* (Evangelios y Hechos), las *epístolas* (Epístolas de San Pablo y Epístolas católicas), y el *Apocalipsis*.

El cuarto Evangelio no deja de pertenecer al tipo de los Evangelios; en § 776 ss, se explica el lugar peculiar que ocupa dentro del grupo histórico. De modo semejante, se trata de la historicidad de las demás obras del NT en las introducciones especiales y en los ensayos de carácter general (cf. §§ 604 ss, 610 ss, 661 ss).

Podemos hacer mención aquí de la teoría de la **crítica formal.** k
El nombre proviene de los especialistas en literatura medieval alemana, que clasificaban y fechaban las narraciones populares según su contenido y su forma de presentación (Formkritik). Aplicada a los Evangelios

33k sinópticos, esta teoría es en realidad una derivación de la crítica de fuentes. En 1919, algunos críticos no católicos establecieron a su antojo la prioridad de Mc. Decidieron entonces que la crítica literaria no permitía remontar lo bastante lejos. Deseaban identificar el material utilizado por Mc. A este fin, unos sabios alemanes propusieron la teoría de la crítica formal, la cual está logrando una creciente popularidad en Inglaterra y otros países. Cf. * M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919; * F. J. BADCOCK, *Form Criticism*, en ET 53 (1941) 16 ss; * R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 193²; F. M. BRAUN, O. P., *Où en est le problème de Jésus?* París 1932, 215-65; J. J. COLLINS, S. I., *Form Cristicism and the Synoptic Gospels*, en «Theological Studies» (USA) septiembre de 1941; S. E. DONLON, S. I., *The Form Cristics, The Gospel and St Paul*, en CBQ 6 (1944) 159-79, y 306-25; * F. V. FILSON, *Books on the Message*, en «Journal of Bible and Religion» 10 (1942) 93-7 (con buena bibliografía); E. FLORIT, *La Storia delle Forme nei Vangeli*, en Bi 14 (1933) 212-48; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus-Christ. La personne, son message, ses preuves* 1, 42 ss. París 1928 (tr. española, Barcelona 1932); * R H. LIGHTFOOT, *Form Cristicism and Gospel Study*, en ET 53 (1941) 51 ss; * E. S. REDLICH, *Form Criticism, its Value and Limitations*, Londres 1939; * K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919; * V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres 1932.

l La crítica formal se impuso a sí misma una doble tarea. Primero, la de deshacer los lazos que al parecer los Evangelistas habrían establecido entre los relatos sueltos proporcionados por la tradición. En otras palabras, los críticos estudian de una parte la agrupación, la cronología, la ordenación y los motivos implícitos en la redacción de cada pasaje. Después clasifican las relatos así aislados en *formas*. Ésta es la característica esencial de la teoría. Los críticos no siempre están de acuerdo en la denominación que hay que dar a cada forma; aquí vamos a transcribir la clasificación sugerida por * Dibelius y * Bultmann: *apotegmas* (prácticamente idénticos a los *paradigmas* de Dibelius), pequeñas historias ilustrativas de un hecho, propias para cumplir con la motivación implícita del escrito. Son de tres clases: polémicos, didácticos y biográficos. Hay además *cuentos*, relatos sin otra motivación ulterior a ellos mismos; *historias milagrosas*; *leyendas*; *mitos*; *dichos*; y *comentarios*.

m El paso siguiente consiste en «relacionar dichas narraciones con la vida de la Iglesia que las apreció, conservó y utilizó para transmitir al mundo su mensaje» (LIGHTFOOT). En otras palabras, más allá y previamente a la formación de nuestros Evangelios debe hallarse el desarrollo primero de las formas, cuyo origen habrá que descubrir en la vida de la primitiva comunidad cristiana. «Los autores de los Evangelios no son "autores" en sentido literario, sino compiladores» (DIBELIUS 60). R. Bultmann, extremista en materia de crítica formal, declara: «No podemos conocer casi nada de los primeros años y de la personalidad de Jesús, ya que las primeras fuentes cristianas no prestan ninguna atención a ello, y además son fragmentarias y con frecuencia legendarias» (*Jesus*, 1934²).

Hay una parte de verdad y otra de error en las teorías de los secuaces de la crítica formal. De lo expuesto se desprenden inmediatamente las siguientes observaciones: 33n

I) La insistencia de estos críticos en destacar la importancia de la tradición oral es una rectificación de la «teoría de los dos documentos» sobre la composición de los Evangelios sinópticos (cf. § 610 ss).

II) Es cierto que estos Evangelios «inauguran y forman por sí mismos un nuevo tipo en el campo de la biografía doctrinal y apologética; un tipo que a nada se parece, incluso de entre otras obras que se proponen hacer conocer y apreciar a un fundador religioso» (GRANDMAISON, 52 s). Debemos conceder que no son obras muy trabajadas desde el punto de vista literario sino simples introducciones incompletas al conocimiento de la «buena nueva», «menos apologías que epifanías» (ibid.).

Pero el hecho de que un relato se presente en estilo popular, desprovisto de artificios literarios no es razón suficiente para decir que no puede ser una historia fiel de los hechos. Hay relatos populares que son mera fantasía, pero hay también narraciones populares hechas por testigos oculares de los sucesos narrados. La diferencia entre ambos tipos es muy grande. El ocultamiento de la personalidad de los evangelistas, su sobria narración incluso de milagros portentosos, contrastan claramente, p. e., con los evangelios apócrifos.

Los autores de los evangelios apócrifos «no hablan con el tono de San Pablo o San Juan, o con la tranquila sencillez de los tres primeros Evangelios» (* M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* XII).

III) Así cuando se dice que los Evangelios fueron redactados para o
exponer la fe cristiana y adorar a Cristo como Señor, podemos conceder que realmente tuvieron este fin religioso de presentar a Cristo como Mesías, verdadero Dios y verdadero hombre, pero que el modo sobrio de la narración indica que se trata de un relato objetivo de hechos históricos, muy diferente de los escritos apócrifos del s. II.

IV) Además, si tenemos en cuenta las fechas de composición de los Evangelios, ¿es razonable suponer que una leyenda sobre Cristo se hubiera desarrollado tan pronto? Hace algunas generaciones los racionalistas, que consideraban los Evangelios como desprovistos de historicidad, supusieron muy acertadamente que se necesitaba un largo lapso de tiempo para que tomara cuerpo una leyenda semejante y por eso fechaban los Evangelios en la segunda centuria de nuestra Era. Pero hoy no es posible mantener una fecha de composición tan tardía y los especialistas serios no darían una fecha posterior al s. I para la composición de los cuatro Evangelios. Sin embargo, los patrocinadores de la crítica formal, sin discutir la fecha, se niegan a admitir el carácter histórico de la narración evangélica. Dicho en pocas palabras, quieren que creamos que en el espacio de treinta o cuarenta años, cuando vivían aún miles de contemporáneos de Cristo que podían haberle visto, se compusieron relatos fantásticos sobre su vida y su obra, que se difundieron ampliamente y fueron aceptados como hechos reales.

Fué precisamente para evitar la dificultad que plantean estos testigos por lo que los primeros críticos racionalistas situaron la fecha de composición de los Evangelios en el s. II (cf. § 609).

33o V) Podemos clasificar los distintos incidentes de los Evangelios, pero «permítasenos hacer notar solamente que a la hora de juzgar un sistema que insiste en la clasificación por la *forma*, basta con que aparezca una masa considerable de materia informe con características de diversas "formas" para que en nuestra mente se suscite cierta inquietud» (DONLON 164).

VI) Los críticos de esta escuela se hacen una idea extraña de la primitiva comunidad cristiana. Fr. Donlon ha recogido las siguientes características de las obras de los principales expositores de esa teoría: «Las comunidades cristianas primitivas eran: 1) escatológicas por su mentalidad e idiosincrasia 2) ingobernadas y democráticas, 3) buscaban normas de vida en las palabras y los actos de Jesús, 4) creadoras y 5) autónomas.»

Esta lista bastará para hacer ver, cuán lejos se halla la mentalidad de estos críticos de la de los primeros cristianos que formaron el Cuerpo de Cristo, que es su Iglesia, Ef. 1, 23 (cf. El Cristianismo en los tiempos apostólicos, § 629).

LA INSPIRACIÓN E INERRANCIA DE LA SAGRADA ESCRITURA

Por J. H. CREHAN

Bibliografía — RICHARD FITZRALPH, *De erroribus Armenorum* (París 1512) I, 1-6; 34a
SIXTO DE SIENA, *Bibliotheca sacra* (Francfort 1575) 672- 8; LESSIUS, *Responsio ad censuram*, en SCHNEEMANN, *Controvers. de divina gratia*, Friburgo 1881; J. B. FRANZELIN, *De divina traditione et scriptura*, Roma 1882[3]; M. J. LAGRANGE, *Inspiration des Livres saints*, RB 5 (1896) 199-220; id., *L'inspiration et les exigences de la critique*, RB 5 (1896) 485-518; C. PESCH, S. I., *De sacrae scripturae inspiratione* (Friburgo 1906 y supl. 1926); H. HÖPFL, O. S. B., *Tractatus de inspiratione*, Roma 1929; HÖPFL-GUT, *Introductio generalis in S. Scriptura*, Roma 1949; J. BAINVEL, S. I., *De scriptura sacra*, París 1910; R. CORNELY y A. MERK, S. I., *Compendium introductionis in S. Scripturae Libros*, CSS, París 1929[10]; A. BEA, S. I., *De sacrae scripturae inspiratione*, Roma 1935[2]; H. LUSSEAU y M. COLLOMB, *Manuel d'Études bibliques*, vol. 1, París 1936; E. DORSCH, S. I., *Institutiones theologiae fundamentalis*, vol. 3, Innsbruck 1927[2]; S. TROMP, S. I., *De sacrae scripturae inspiratione*, Roma 1945[4]; E. MANGENOT, *Inspiration* (DTC); A. DURAND, S. I., *Inerrance* (DAFC); G. COURTADE, S. I., *Inspiration* (DBV [S]; F. PRAT, S. I., *La bible et l'histoire*, París 1908[5]; J. CALÈS, S. I., Le *Père Fernand Prat*, París 1942; Varios autores, *L'oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*, París 1935; F. E. GIGOT, *Biblical lectures*, Nueva York 1901; J. HEALY, *Papers and Addresses*, Dublín 1909; J. ARENDZEN, *Inspiration* (en colaboración con el Arzobispo DOWNEY, en *The Religion of the Scriptures*, Cambridge 1921[2]); F. FABBI, *La condiscendenza divina nell'inspirazione biblica*, Bi 14 (1933) 330-47; J. DUGGAN, S. I., *Num sententia Cardinalis Newman defendi possit?*, VD 18 (1938) 219- 24; K. SMYTH, S. I., *The Criterion of NT Inspiration*, CBQ 2 (1940) 229-44; J. M. VOSTÉ, *De Scripturarum veritate*, Roma 1924; A. BEA, S. I., *Deus auctor Scripturae*, «Angelicum» 20 (1943) 16-31; *W. SANDAY, *Inspiration*, Londres 1893; *P. THOMPSON y *H. SYMONDS, *The inspiration and inerrancy of the Bible*, Londres 1939; *G. BENTLEY, *The resurrection of the Bible*, Londres 1940; *C. H. DODD, *The authority of the Bible*, Londres 1928; H. DUTOUQUET, S. I., *La Psychologie de l'inspiration*, ER 85 (1900) 158-71; H. POPE, O. P., *The Scholastic view of Inspiration*, ITQ 6 (1911) 275-98; J. MACRORY, *The Church and the Biblical Question*, ITQ 1 (1906) 15-34; H. LUSSEAU, *Essai sur la nature de l'inspiration*, París 1930, con la defensa de la misma, Bi 13 (1932) 28-48; J. GARVIN, *The morality of the Hebrews* (en *The Old Testament*, Cambridge Summer School 1938); L. BILLOT, S. I., *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Roma 1906[2]; P. SYNAVE y P. BENOIT, O. P., Apéndice sobre la Inspiración e Inerrancia en S. THOMAS D'AQUIN: *Somme théologique*: *La Prophétie*, París 1947, 293-353; A. COLUNGA, O. P., *Naturaleza de la Escritura*: *la gracia y la verdad divina en el hombre*, CT 7 (1913) 5-28; id., *La inspiración divina en la S. Escritura*, CT 42 (1930) 58-78; J. ENCISO, *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los Profetas*, Est Bibl 9 (1950) 5-37; A. RIVERA, C. M. F., *Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error*, «XII Semana Bíblica Española» (Madrid 1952) 3-28; S. DEL PÁRAMO, S. I., *Síntesis histórica de la cuestión bíblica desde sus orígenes hasta la Encíclica «Humani Generis»*, EE 25 (1951) 435-473.

34b **Introducción** — Es necesario establecer de una vez para siempre en términos generales qué entienden los católicos por inspiración de la Biblia. Por libros inspirados de la Biblia no se entienden solamente los libros sagrados del Cristianismo, ni tan siquiera los libros en los que todas las generaciones de cristianos han atisbado un algo divino (ya sea porque su llamada se dirigiera a la parte mejor del hombre o por otra razón cualquiera), sino los libros que tienen a Dios por autor. Quiere esto decir que los católicos creen que Dios utilizó la actividad del hombre para sacar a luz los libros que Él quería fueran escritos, con el contenido que Él deseaba tuvieran. Se notará en seguida la diferencia entre esta concepción y las ideas anglicanas modernas según las cuales puede decirse que sentimos en los autores de los libros inspirados cierta cualidad, más fácil de reconocer que de definir, que hace que lo que ellos escribieron tenga un valor religioso único y permanente. Vamos a considerar primero la teología católica de la inspiración desde el punto de vista histórico y después haremos un estudio gobre la verdad de la Biblia y su inmunidad de error.

c **Ideas judías sobre la inspiración** — El Pentateuco fué comúnmente considerado por los judíos como de procedencia divina en su totalidad (TB *San.* 93*a*). Incluso Dt. 34, 5-12, fué considerado por algunos como dictado por Moisés en previsión de su muerte, si bien por lo general (TB *Baba Bathra* 14*b*) se tuvo a Josué por autor de estos versículos. Se creía que los Profetas no habían sufrido con la misma intensidad el influjo divino, en tanto que los hagiógrafos habrían gozado sólo accesoriamente de la ayuda de Dios. No obstante, algunos de estos libros fueron separados de los demás escritos, por suponerse que habían estado al cuidado de individuos más favorecidos. Así, a Moisés le fué adjudicado el libro de Job, ya sea en el sentido de que lo compuso o en el de que lo copió (TB. *Bab. Ba.* 15*a*). Según Filón, la Escritura fué escrita por hombres en estado de éxtasis, en una especie de «posesión y locura divinas» (*Q. div. rer. her.* 249-258). El «profeta no expresa nada por sí mismo, sino lo propio del otro que le dicta y en tanto le dicta». Creen algunos que aquí Filón mezcló ideas judías con concepciones platónicas (cf. § 414*e*), pero no hay nada en lo que dice que no pueda sacarse del AT. En Filón no hay rastro de la teoría griega (que aparece en PLUTARCO, *de def. orac.* 438*a*) de que el discurso oracular fuera debido a la feliz conjunción de vapores mefíticos activados por el sol con una persona del temperamento adecuado. «El sabio, dice Filón, es un instrumento sonoro golpeado y batido por la mano invisible de Dios». Esta inspiración fué extendida por él a los traductores de la versión de los LXX, en su conocida historia de sus orígenes (*Vit. Mos.* 2, 37). También el Targum participó de la inspiración, pues (TB *Meg* 3*a*) de Jonathan Ben Uzziel (discípulo de Hillel) se dice que compuso el Targum de los profetas con la ayuda de Ag., Zac. y Mal., que posiblemente no podían ser considerados como sus contemporáneos. Cuando terminó la obra, le preguntó una voz del cielo: ¿quién ha revelado mis secretos? Josefo, interpretando las creencias judías para el mundo pagano, dice (*c. Apion* 1, 8) que es normal a todos los judíos desde la juventud el considerar la Biblia como palabra de Dios, adhiriéndose a ella y aun muriendo por ella.

Filón usa el término de Platón *ἐπίπνοια* para referirse a la «inspiración», y habla de los profetas como *θεόληπτοι* o *θεοφόρητοι*; pero, aparte de acuñar nuevas palabras, ¿qué otra cosa pudo haber hecho? Quizá sea significativo el que, cuando llegamos a las fuentes cristianas, aparece un nuevo término. Las Escrituras son *θεόπνευστα* (2 Tim. 3, 15), vocablo que no tiene paralelo en los escritos griegos anteriores. No es usado ni por los LXX ni por Filón, y el único caso en que aparece el término, aparte del citado, en un escritor del s. I (PLUTARCO, *de plac. phil.* 904 s), resulta pertenecer en realidad a un escrito de mediados del siglo segundo erróneamente incluído entre las obras de Plutarco. 34d

El AT mismo nos presenta a Moisés escribiendo su cántico bajo el dictado de Dios (Dt. 31, 19): «escribe, pues, este cántico... para que sirva de testimonio contra los hijos de Israel». Para otros mandatos de escribir, v. § 413*c*. David se presenta como inspirado en 2 Sam. 23, 2: «El espíritu del Señor ha hablado por mí, y su palabra por mi lengua». En Mal. 4, 4 (3, 24 LXX) toda la ley es atribuída a Dios: «Acuérdate de la ley de Moisés, mi siervo, que yo le he ordenado en Horeb». El texto de Isaías que se aduce frecuentemente para mostrar que él considera su obra como el libro de Yahvé (Is. 34, 16) no puede considerarse ya que exprese tanto como esto; pero la garantía dada por Dios al profeta (Is. 59, 21) de que su palabra no perecerá, si bien en ello no se hace mención de nada escrito, es quizá una indicación de la creencia en un libro inspirado. Jeremías es más claro cuando dice: «Baruch escribió en un volumen, dictándole Jeremías, todas las palabras que Yahvé le había dicho» (Jer. 36, 4). Las pruebas del gobierno divino de las manifestaciones de los profetas, se dan en §§ 410*d* y 414*c-d*. En Núm. se encuentra el fundamento de la teoría judía, de época tardía, de los grados de la inspiración: «Si uno de vosotros profetizare, yo me revelaría a él en visión o le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés... porque hablo con él cara a cara y abiertamente, y no por figuras. Y él contempla el semblante de Yahvé». e

Esta idea de los grados de inspiración no aparece en escritores cristianos antes de Teodoro de Mopsuestia (PG 66, 697), y probablemente procede de fuente judía. La consecuencia natural de que un profeta hable bajo la inspiración divina es que Dios vele por el cumplimiento de lo que ha sido predicho por su profeta (cf. Jer. 1, 12; 28, 15; 29, 9). Ésa es una de las maneras como los judíos llegaron al concepto de la inerrancia de la Sagrada Escritura y, como ellos consideraban la mayor parte de los libros de su canon como proféticos (pues Moisés era el mayor de los profetas, el salmista era el real profeta e incluso los libros de los Reyes eran llamados proféticos), puede ser que tal garantía de la verdad profética sirviera como fundamento de la verdad general atribuída a la Escritura.

Pruebas del NT acerca de la realidad de la inspiración — Los apóstoles reafirman la idea de que las Escrituras están inspiradas. San Pablo (2 Tim. 3, 16) dice: «Toda la Escritura, divinamente inspirada, es útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia». (Aquí está perfectamente claro que la expresión «divinamente inspirada» se aplica a toda la Escritura. San Pablo no podía pensar en otros libros de la Escritura que *no* fueran inspirados. Pero queda en suspenso si consideraba incluídos en la Escritura todos los escritos del NT, como Mt.). San Pedro, 35a

35a en 2 Pe. 1, 21, afirma también: «La profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo, los hombres hablaron *de Dios*». Esto es un eco de su sermón en Act. 3, 21: «Dios ha hablado por boca de sus santos profetas desde el principio del mundo». Mc. 12, 36 (que refleja la predicación de San Pedro) enseña claramente (como no lo hacen Mt. y Lc. en este lugar) que David estaba inspirado por el Espíritu Santo. Y el Ap., insistiendo con énfasis sobre la profecía, da detalles más completos de la acción ejercida por Dios sobre el hombre al escribir un libro sagrado (cf. Ap. 1, 17; 2, 1-12; 14, 13; 22, 6). Fuera del Ap., ningún libro del NT se presenta claramente como inspirado, si bien en 2 Pe. 3, 15-16, San Pedro parece reclamar tal título para «las epístolas de nuestro querido hermano Pablo», cuando dice: «según que nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fué concedida. Es lo mismo que, hablando de esto, enseña en todas sus epístolas, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos e inconstantes pervierten, no menos que las demás Escrituras, para su propia perdición». Este último versículo ha sido muy discutido por los que tienen ideas preconcebidas sobre la inspiración del NT, pero si el resto de la epístola es auténtico (cf. § 952 *b*), no hay razón para rechazar la autenticidad de este versículo.

b *Puede demostrarse suficientemente, aun por las palabras mismas* de nuestro Señor, que los primeros cristianos consideraban la Biblia como inspirada. «Escudriñad las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna» (Jn. 5, 39). Y San Pablo: «Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías a nuestros padres» (Act. 28, 25), dirigiéndose a los primates judíos de Roma. Lo que muestra que la doctrina de la inspiración era el supuesto común de él y sus contradictores. Y la propiedad de estar inmune de error era adscrita también a la Biblia: «Él llama dioses a aquellos a quienes fué dirigida la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar» (Jn. 10, 35; cf. 1, 45; Act. 1, 20, Mt. 5, 18).

c **Pruebas de la tradición en favor de la inspiración** — Nunca los teólogos católicos han pretendido probar la inspiración de la Sagrada Escritura por sola la Biblia. La deficiencia lógica de tal método sería tan grande que se hace necesario recurrir al testimonio externo de la tradición de la Iglesia. De los escritores de los primeros tiempos puede citarse al papa San Clemente Romano, quien en su carta a los Corintios demuestra haber considerado las cartas de San Pablo a los Corintios como inspiradas: «A la verdad, divinamente inspirado, escribió acerca de sí mismo, de Cefas y de Apolo» (1 Clem. 47, 3). Harnack plantea la cuestión de si Clemente concebía el don de inspiración de Pablo como distinto de sus dones como apóstol, pero la cuestión es ociosa ya que la primitiva Iglesia toma con frecuencia la expresión de «los profetas y los apóstoles» como equivalentes de: el AT y el NT. La *Epístola de Bernabé* (4, 14) cita a Mt. 22, 14 con estas palabras: «como está escrito», fórmula habitual para citar la Sagrada Escritura, y como el mismo desconocido autor considera claramente el AT como inspirado (1,7), quizá se pueda concluir de ahí que consideraba a Mt. como igualmente inspirado. La naturaleza de su argumentación no le permite

entrar en un examen directo de los Evangelios. El pasaje de San Ignacio 35c
(*Ep. ad Phil.* 8, 2) donde parece discutir con los que exigían una prueba escrituraria del cristianismo, es demasiado ambiguo para utilizarlo aquí, pero en *Smyrn.* 5, 1, da una indicación clara de que para él los Profetas, la Ley y el «Evangelio» están en el mismo plano. (Importa poco el que aquí «Evangelio» signifique el libro escrito o el «kerygma» hablado. ya que si se considera inspirada la predicación de Pedro, una relación escrita felizmente como la de Marcos habría de ser considerada también inspirada.) Se deduce de *Magn.* 8, 2 que San Ignacio consideraba a los Profetas como inspirados, sobre la base de su predicación de la venida de Cristo. Luego, *a fortiori*, los apóstoles debían ser considerados por él como inspirados para el mismo fin. San Policarpo (*Ep. ad Phil.* 7, 1) d
declara que aquel que haya tergiversado los oráculos del Señor según su imaginación y que haya negado la resurrección y el juicio es primogénito de Satán. Esta dura condena de toda arbitraria intromisión en el sentido de algunas Escrituras, o por lo menos en las del NT, escrita hacia el 115 d.C. por un discípulo de San Juan, prueba que éste admitía su carácter sagrado e inspirado (cf. Ap. 22, 18-19). Que San Policarpo se refiere al NT y no al AT se puede deducir de los siguientes puntos: el uso de κυρίου, el hecho de que (Jn. 5, 22) todo el poder de juzgar ha sido dado al Hijo y que en consecuencia la negación de esto supondría la alteración de los textos del NT, mientras que las pruebas de la *resurrección (de Cristo o de los hombres) se hallan también principal*mente en el NT. San Ireneo se hace eco de la frase en un contexto referido al NT (*Adv. Haer.* pref.). Dionisio de Corinto, a su vez, (*flor.* 170) se hace también eco de San Policarpo cuando, al escribir al Papa Soter (en EUSEB. HE 4, 23), dice que no es de maravillar que los apóstoles del mal corrompan sus cartas (las de Dionisio), cuando ya lo han hecho con las Escrituras del Señor.

San Justino — El anciano al que (*Dial. Tryph.* 3-7) San Justino e
atribuye su conversión, dice: «Hubo antaño hombres más antiguos que todos los filósofos ahora tan conocidos, hombres que fueron felices, rectos y amados de Dios, que hablaron por el Espíritu Santo, y proclamaron, sobre el futuro, oráculos que ahora se hallan en curso de cumplimiento. Estos hombres son llamados profetas. Ellos solos conocieron la verdad y la proclamaron a los hombres, sin restricción alguna, sin haber sido avergonzados o dirigidos por la arrogancia, predicando sólo lo que oían y veían, llenos del Espíritu Santo. Sus escritos aún subsisten.» Esto prueba claramente que los cristianos de ese tiempo consideraban todo el AT como inspirado, pues aunque el texto haga hincapié en la profecía, esto no excluye del ámbito de la inspiración la ley y los «escritos». En la misma obra podemos ver cómo consideraba San Justino el NT (82). Acaba de mencionar que «Juan, uno de los apóstoles de Cristo, profetizó en una visión a él concedida», y continúa: «Entre nosotros aún ahora se dan gracias proféticas, de donde podéis vosotros [los judíos] comprender que estos antiguos dones que se daban entre vosotros han sido transferidos a nosotros. Igual que en los tiempos de los santos profetas había falsos profetas entre vosotros, así entre nosotros hay algunos falsos doctores ahora [la fecha ideal del diálogo es la de 132]». Esta equiparación

35e de profetas y apóstoles se repite en otro lugar (75), donde el mismo autor deduce del texto de Isaías 6, 8: «Heme aquí, envíame», que era propio de los verdaderos profetas de Dios el ser apóstoles, esto es «enviados» (cf. también *Dial.* 110).

f **Marción y los maniqueos** — El ataque de Marción a la Sagrada Escritura (hacia el año 150) suscitó algunos nuevos argumentos en favor de la idéntica inspiración del AT y el NT. Tertuliano (*Adv. Marc.* 4, 22) discute la explicación que da Marción de la Transfiguración. No era cierto, como dijo Marción, que «oídle» significara que Moisés y Elías no debían ser oídos. Si los dos figuraran al lado de Cristo sólo en calidad de repudiados, se habrían hallado harapientos y en el suelo, no gloriosos y conversando amistosamente con Jesús, el uno como *initiator veteris testamenti* y el otro como *consummator novi.* Cf. también la omisión por Marción de Lc. 11, 49-51, que habla por sí misma.

Aunque Marción había tratado duramente la Escritura, fué sobre todo la aparición de los maniqueos la que puso en guardia a la Iglesia en la cuestión de la inspiración. Las *Acta Archelai* (escritas antes de 350) presentan a Manes proclamando que Satán era el autor del AT (*Act. Arch.* 15, 10 = CB 16, 24), y que la doctrina de Cristo se renovaba de día en día, ya que, según decía, el Paráclito la recibía de Cristo y la daba a conocer a los cristianos (cf. Jn. 16, 14). Que Manes mismo sostenía que él era el Paráclito lo afirma Tito de Bostra (*Adv. Manich.* 3 pref. = PG 18, 1209), cuando escribe hacia el 363: «Dice Manes que los Evangelios y el resto del NT fueron dados como una lección proveniente del principio bueno, y afirma que ni aun éstos están completamente exentos del elemento contrario a Dios. Por eso se impone a sí mismo la tarea de corregir las Escrituras, y ya en este plan da por sentado que él es el Espíritu Santo, y así recorta mucho de las Escrituras, dejando sólo un poco de ellas, esto es, lo que parece estar en armonía con los productos de su propio ingenio natural». Alejandro de Licópolis, uno de los primeros contradictores de los maniqueos, escribiendo hacia el año 300 (cf. JTS 39 [1938] 347), dice «Ellos utilizan sus propias escrituras antiguas y nuevas, considerándolas como inspiradas, y presentan sus propias opiniones como conclusiones de ellas derivadas»
g (*de plac. Man.* 5 = PG 18, 417). No es necesario insistir, después de lo dicho, en el hecho evidente de que maniqueos y cristianos estaban ambos de acuerdo en creer que la Escritura auténtica está inspirada por el Espíritu Santo. La adición de las palabras «que habló por los profetas» al Credo de Nicea, en las que se expresaba la creencia en el Espíritu Santo, es una réplica manifiesta a las ideas difundidas por los maniqueos de que el principio del mal había inspirado el AT. Esta adición la conocen San Cirilo de Jerusalén (en su *Catechesis*, predicada en 348-50) y San Epifanio (en el *Ancoratus* del 374), en una época en la que la importancia de los maniqueos iba en aumento. Más datos acerca del punto de vista de los maniqueos nos los proporciona el himno 223 de los papiros coptos recientemente descubiertos, y también San Agustín (*contr. Ep. Fund.* 5 y 8 = CSEL 25, 200-201). Los montanistas diferían de los maniqueos. Les bastaba, según decían, con restaurar el cristianismo mientras los maniqueos trataban de reformarlo. Tertuliano, en su época montanista, nos da una indicación de su actitud frente a las Escrituras.

Argumenta contra el matrimonio, basándose en 1 Cor. 7, y dice: 35g
«Olim sanctitati huic destinabamur. Nihil novi paracletus inducit. Quod praemonuit definit» (*de Monog.* 3 = PL 2, 983). Está claro que aquí se piensa que inspiró a Pablo no menos que a las profetisas de Montano.

San Ireneo (hacia 120-202) es el padre de la teología cristiana; y en h
sus escritos se afirma claramente la acción del Espíriru Santo en la redacción de las Escrituras. En un pasaje relativo a las parábolas dice (*Adv. Haer.* 2, 41; 1, Harvey): «Si no podemos encontrar una explicación para todas las cosas que merecen investigación en las Escrituras, no busquemos un segundo dios además del Único, pues esto sería el colmo de la impiedad. Debemos dejar tales cosas a Dios que es después de todo nuestro hacedor, y tener muy en cuenta que las Escrituras son perfectas, pues han sido proferidas por el Verbo de Dios y por su Espíritu, mientras nosotros, pobres seres que somos, y los más pobres en comparación con el Verbo de Dios y con su Espíritu, en esta misma proporción no alcanzamos a comprender los misterios de Dios» (sobre la idea de San Ireneo de que el Verbo y el Espíritu son las dos manos utilizadas por Dios en la creación del mundo y la formación de las Escrituras, cf. la introducción de ARMITAGE ROBINSON a *Irenaeus, the Apostolic Preaching*, p. 51). En esta *Demostración de la predicación apostólica* (ibid. c. 49) declara: «No es David el que habla ni tampoco ninguno de los Profetas en nombre propio pues no es un hombre el que profiere las profecías, sino que el Espíritu de Dios, asimilándose e igualándose a las personas representadas, habla en los Profetas, y profiere las palabras, unas veces de Cristo y otras del Padre».

Atenágoras (177), al exponer esta misma doctrina ante los emperadores i
Marco Aurelio y L. Cómmodo (*Legat.* 9 = TU 4, 2. [1891] p. 10) adopta la comparación del músico y el instrumento musical, que ya aparece en Filón: «Las palabras de los Profetas garantizan nuestro razonamiento... pues ellos, mientras su propio poder de raciocinio quedaba en suspenso, bajo la moción del Espíritu divino hablaban lo que dentro de ellos se obraba, pues el Espíritu obraba con ellos, como un flautista que insuflara en su flauta». Los profetas mencionados son «Moisés, Isaías, Jeremías y los demás». Teófilo de Antioquía, contemporáneo de Atenágoras y apologista como él, escribe a Autólico (2, 9 = PG 6, 1064): «Los hombres de Dios nacieron del Espíritu y se convirtieron en profetas; siendo alentados por el mismo Dios, se hicieron sabios y recibieron la enseñanza de Dios, santo y justo. Por eso se los tuvo por dignos de recibir el nombre de instrumentos de Dios y se les dió el poder de encerrar en sí la sabiduría de Dios gracias a la cual hablaron de la creación del mundo y de otras cosas... Y no fueron uno ni dos, sino muchos, y todos hablaron en armonía y de acuerdo con los demás, de las cosas que sucedieron antes de ellos, y de lo de su tiempo, e incluso de lo que está pasando en nuestros días». Más adelante (3, 12 = PG 6, 1137) Teófilo declara que el NT está en el mismo plano que el AT, desde el punto de vista de la inspiración: «las afirmaciones de los profetas sobre la justicia y las de los Evangelios están en armonía porque sus autores eran todos nacidos del Espíritu y hablaban por el Espíritu de Dios».

36a **El magisterio oficial de la Iglesia católica** — En los primeros símbolos de la fe y los primeros Concilios, la Iglesia se ocupó más de asegurar un rango igual para el AT y el NT y de establecer el origen divino de ambos, que de las teorías de la inspiración propiamente dichas. La elaboración ulterior de la idea fué encomendada a los teólogos. Así el símbolo toledado (Dz 19) del año 400 d. C. anatematiza a los que digan que uno es el dios del AT y otro el del NT. En 1053, San León IX exige a Pedro de Antioquía (Dz 348) que haga profesión de creer en un mismo autor divino del AT y del NT. Los valdenses son intimados en los mismos términos (Dz 421, cf. 426: Omne quod legitur...). Miguel Paleólogo, en el Concilio de Lyon de 1274, se enfrenta con el mismo artículo (Dz. 464). En modo alguno hay que pensar (como el Abad Ford en sus artículos de 1905 en «The Tablet» que lo que se decía del AT y el NT se refería sólo a las leyes y no a los libros; claramente se ve en una carta dirigida por Clemente VI en 1351 al Catholicos de Armenia (Dz 570 r) que alude a los libros: «Nosotros preguntamos si creíais y creéis ahora que el NT y el AT, en todos los libros que la autoridad de la Iglesia Romana nos ha transmitido, encierran en todas sus partes verdad indubitable». Podría parecer, por lo dicho antes sobre los maniqueos, que la disputa versó siempre sobre libros y a veces también sobre leyes, pero nunca sobre leyes solamente. El Concilio de Florencia en su decreto para los jacobitas (Dz 706), no hace sino destacar esto cuando declara que uno y el mismo es el Dios del AT y del NT, da una lista de los libros canónicos y pasa luego a anatematizar las opiniones maniqueas sobre los diferentes dioses del AT y del NT. Los concilios de Trento y del Vaticano (Dz 783 y 1787) se hacen eco en esta cuestión del de Florencia.

b **Las elaboraciones de los teólogos** — Santo Tomás de Aquino no discutió el problema de la inspiración como tal, por lo menos con la amplitud suficiente. Sólo dedicó algunas *quaestiones* de su *Summa* (2a-2ae 171-174) a tratar brevemente sobre la profecía, a propósito de los *charismata*. Distingue entre la *inspiratio*, necesaria para la elevación de la inteligencia por encima del tumulto de las pasiones y la influencia de los cuidados externos, y la *revelatio*, que hace que el profeta alcance la posesión de las verdades divinas. Está dispuesto a admitir que un profeta a veces es instruído en estas verdades no por revelación expresa sino por «un sutil instinto en el cual tal vez él no reconozca la sugestión divina». Ricardo Fitzralph (arzobispo de Armagh, hacia el 1356), en su diálogo con Juan el Armenio, da pruebas de verdadera habilidad crítica al empezar su obra con una discusión acerca de la verdad de la Escritura, para establecer luego que el Espíritu Santo es el *auctor primarius* de la Escritura, mientras que el humano escritor es su *auctor immediatus*. Pero en general la Edad Media tuvo a su Escritura por buena. Después del Concilio de Trento se empezó a proponer una teoría de la «inspiración subsecuente» para fines polémicos. En ella se suponía que la aprobación del Espíritu Santo y de la Iglesia, dada *post factum* a un libro que había sido escrito sin especial asistencia divina, era suficiente
c para que dicho libro fuera considerado inspirado. En 1566, Sixto de Siena, hablando en defensa de la canonicidad de 2 Mac., argumentó en el sentido de que la inspiración subsecuente bastaba para hacerle

aceptar el libro, aunque él no se atrevía a decir si el primer autor era 36c
sagrado o profano. Lessio, en 1585, expresó parecido punto de vista en sus lecciones de Lovaina, pero con una modificación. Sus enemigos, algunos de ellos discípulos de Bayo, publicaron esta proposición, que Lessio reconoció como suya: «Un libro, como 2 Mac., escrito por un hombre sin ayuda del Espíritu Santo, puede luego ser elevado al rango de sagrada escritura si el Espíritu Santo testifica que en él no hay nada falso». Suscitó gran acaloramiento la discusión de esta y otras proposiciones en Lovaina y Douai. San Belarmino no la suscribió, pero la creyó tolerable. Lessio en su defensa retiró la referencia a 2 Mac. y expuso su opinión como un caso hipotético. Lo que luego vino a negar el Concilio Vaticano (Dz 1787) fué el que se requiera la aprobación de la Iglesia para que un libro pueda ser inspirado. La teoría de Lessio fué expresamente excluída del ámbito del decreto por los discursos de los relatores, Monseñores Simor y Gasser (MANSI 51, 47 y 283). Además León XIII, en su *Providentissimus Deus*, tuvo que rechazar más tarde esta opinión. Por lo visto en las controversias con los protestantes era tentador para un católico el considerar la idea de que la Iglesia no sólo conservaba el Canon de la Escritura, sino que ella confería realmente a un libro el carácter de inspirado. Esta tesis sostenida por Jahn, de Viena, y el Abad Haneberg, de Munich, en el s. XIX, fué condenada por el Concilio Vaticano, el cual añadió la declaración expresa de que los libros de la Biblia eran considerados como inspirados porque tenían a Dios por autor (principal) y como tales habían sido recibidos por la Iglesia. Ello mostró la diferencia entre la doctrina de la Iglesia y todos los criterios subjetivos de inspiración.

Lessio rechazó también la inspiración verbal (en su forma ingenua, d
equivalente a una teoría del divino ventriloquismo), y en este punto le sostuvo Belarmino. Cartwright, el crítico anglicano de los traductores de Reims, defendió la inspiración verbal, hasta el punto de excluir la posibilidad de todo error textual: «Considerando que la Escritura toda en su materia y palabras está inspirada por Dios, se sigue que se conservan las mismas palabras con que el AT y el NT fueron escritos y redactados por la mano de Dios». La *fórmula consensus* suiza (1675) sostiene que todos los signos vocálicos y acentos son debidos a la inspiración, que no puede haber barbarismos de lenguaje en el hebreo y griego bíblicos. BÁÑEZ (*in 1 am*, q. 1, art. 8 conc.2*a*) mantuvo esta opinión, y el Concilio Vaticano (MANSI 51, 47) se abstuvo de pronunciarse en la disputa entre él y Lessio.

Ahondamiento moderno en el concepto de inspiración — León XIII, en e
1893, completando en ésta como en otras cuestiones la obra del Concilio Vaticano, expuso la doctrina de que la inspiración implicaba de parte del Espíritu Santo la impulsión del autor humano a escribir y la asistencia en el acto de componer la obra, en tal forma que se escribieran las cosas y sólo aquellas que el Espíritu deseaba fueran escritas. Todo esto era lo que implicaba el concepto del origen divino de las escrituras, idea familiar a la tradición de la Iglesia (Dz 1952, repetida en Dz 2186, 2315 y 2316). Lo cierto es que en dicha tradición hay pruebas abundantes de que los autores humanos fueron considerados como instrumentos musicales en manos de Dios.

36f **La moderna teoría tomista de la inspiración** tiene por base el concepto de causa instrumental (aunque el último expositor tomista de la teoría [BENOIT, 303] afirma que la noción de instrumento ha de ser tomada en sentido amplio y no estricto), y fué originalmente formulada por Lagrange y Billot. Se dice de un instrumento que no actúa sino movido o aplicado por un agente superior. De ahí que los autores bíblicos deban ser movidos por Dios, incluso para producir aquellos efectos que están dentro de su virtualidad natural. Un autor inspirado puede, es verdad, transmitir un mensaje por sus propias fuerzas, pero sólo puede comunicar un mensaje divino como instrumento de Dios, transmitiendo el poder que le ha sido comunicado como una luz que ilumina su inteligencia para emitir juicio sobre lo que dice y el modo de decirlo y que mueve su voluntad para escribir. Esto no quiere decir que Dios y el hombre separadamente contribuyan, cada uno por su parte, a la composición del libro inspirado; no hay en el efecto producido nada que pertenezca a una causa y no a la otra: el todo se debe a los
g dos, aunque en diferente sentido. La extremada pulcritud espiritual de Billot le hizo insistir en la uniformidad de la inspiración en toda la Escritura. El conocimiento de lo que había de escribirse pudo provenir de una revelación o derivar de la investigación natural (asistida por Dios) del autor humano, pero nada de esto pertenece a la inspiración propiamente tal. Ésta era esencialmente una moción divina del entendimiento bajo cuyo impulso la mente humana captaba con claridad y certeza divinas lo que Dios deseaba fuera escrito, juntamente con la necesaria expresión verbal, y entonces ponía en marcha la tarea de escribirlo. De este modo, la antigua e ingenua inspiración verbal se ha sustituído ahora por una inspiración «total» en la que Dios es el autor total del libro, mientras que el hombre es considerado también como autor total en su escala. [Algunos tomistas contemporáneos, sin embargo, niegan que esta doctrina de la «inspiración total» sea cosa nueva, y sostienen que ha formado parte siempre de la doctrina tomista. Ed.] Dios obraría, según esta concepción (BILLOT, 56), sobre la voluntad del hombre exactamente de la misma manera como, según la teoría de la premoción (o predeterminación) física, le concedía una gracia actual eficaz.

Al redactor de este artículo y a otros autores modernos (DORSCH 115; LUSSEAU, Bi 13 [1932] 48) esto les parece una simplificación indebida del misterio. Santo Tomás distingue (1*a*-2*ae*, 111, 4*c* y ad 4) los *charismata*, que son para beneficio de los demás, de las gracias, que son sólo para nuestra personal santificación, y no es de creer que el mecanismo de ambos dones sea el mismo. Por eso la opinión de que el hombre sea el autor total (aunque subordinado) de todo lo que encierra la Escritura parece al presente escritor haber sido modificada por la doctrina de la *Divino afflante Spiritu* (§ 31) de que el valor espiritual de la Sagrada Escritura procede sólo de Dios. Dijo David: «No permitirás que tu santo vea la corrupción» (Sal. 15, 10, cf. Dz. 2133, 2272); estas palabras se refieren a la resurrección de Cristo, y difícilmente puede considerarse a David como autor de este sentido espiritual, propio y exclusivo de Dios.

h La idea de la causa instrumental se aplica sin duda a la inspiración, pero como explica Pío XII (*Divino afflante Spiritu*, § 37): «Los teólogos

católicos, siguiendo la enseñanza de los Santos Padres y especialmente 36h
del Angélico y Común Doctor [Santo Tomás] han investigado y explicado la naturaleza y efectos de la inspiración de un modo mejor y más completo de lo acostumbrado en siglos pasados. *Partiendo* del principio de que el escritor sagrado es el *organon*, o instrumento, del Espíritu Santo y *un instrumento viviente y racional*, observan muy acertadamente que él, bajo la influencia de la moción divina, hace un uso de sus facultades y poderes tal, que por el libro mismo, fruto de su trabajo, se puede fácilmente deducir el genio distintivo y las características y rasgos individuales de cada autor». Santo Tomás esboza ya esta idea (*Comm. in ep. Hebr.* 1, 1) cuando se plantea la cuestión de por qué se dice que Dios hablaba *en* los profetas y no *por medio de* los profetas, siendo así que después de todo eran sus instrumentos. Responde en conclusión que esto se hizo así al objeto de evitar el error de los que dicen que los profetas no entendían lo que decían, y cita al efecto Ag. 1, 3 y 1 Cor. 14, 32. Un mero instrumento habría obrado pasiva e ininteligentemente en manos de Dios, pero, en la formación de las Escrituras, Dios actúa *en y por medio* del autor humano, no sólo *por medio de él* como por medio de un instrumento[3].

La divina condescendencia — La doctrina de la inspiración, desarrollada i
en nuestros días, ha dado lugar a la idea de que, a pesar de la inspiración del Espíritu Santo, o más bien a causa de ella, si se la entiende de modo adecuado, no debe sorprender al lector católico encontrar en los diversos libros de la Biblia las diferencias de estilo y de género literario que tan enérgicamente algunos teólogos se negaron a admitir en los días del modernismo. (Así, el hecho de que Sab. 7, 5-10; 8, 14-15 y 9, 7-10 impliquen que Salomón escribió el libro no significa que el Espíritu Santo se haga partícipe de una mentira, sino simplemente que permite al autor humano recurrir a la pseudoepigrafía, sobre la cual cf. § 92*b*.) Esta condescendencia divina o *συγκατάβασις* (los Padres griegos tenían una palabra propia para expresarlo) es aceptada por San Jerónimo al decir que Jeremías escribe como un hombre de pobre educación aunque es de lo más profundo por lo majestuoso de sus pensamientos (*Com. in Ier.* 6, 1 = CSEL 59, 368). Es también la idea implicada en el fragmento de Muratori, (DAC s. v.), que dice que, si bien los Evangelios tienen distintos puntos de partida, esto no afecta en nada la fe de los católicos, ya que todo lo que se encierra en todos ellos lo declara un solo y mismo Espíritu. También Dionisio de Alejandría (FELTOE, *Dionysius of Alexandria* [Cambridge 1904] 234) se hace eco de esto: «Lo que el Espíritu Santo ha inspirado de varios modos a los Evangelistas nos da, sobre la base de sus distintas descripciones, el cuadro completo del carácter del Señor». El principio según el cual, en el hecho de que se haga referencia a algo dos veces, tenemos una indicación de que el compilador utilizó más de una fuente, es válido para los documentos históricos occidentales, pero no tiene aplicación en oriente. «Los antiguos orientales, al expresar sus pensamientos, no siempre usaban de las mismas formas y expresiones que usamos nosotros hoy. Recurrían a las fórmulas de expresión corrientes entre la gente de su tiempo y lugar, y cuáles eran éstas no pueden los exegetas determinarlo *a priori*, sino sólo después de un estudio atento de la literatura oriental» (Pío XII,

36i *Divino afflante Spiritu*, § 39). Véanse además los principios de interpretación en §§ 41*a-h*, y el análisis de los géneros literarios en 46*h*.

j Pero la condescendencia divina, al amoldarse a la mentalidad del autor humano, no podía ceder ilimitadamente; debía tener un límite y éste es la imposibilidad de error formal (cf. § 37*a* sobre la inerrancia). Esta limitación lleva a S. S. Pío XII a aducir una comparación (sacada de Rabano Mauro, PL 108, 248) entre el Verbo encarnado y la palabra escrita de Dios. «Así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante al hombre en todo menos en el pecado (Heb. 4, 15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguaje humano, se han hecho en todo semenjantes al modo de hablar humano, menos en el error» (*Div. affl. Spir.*, § 41). Realmente este principio equivale a la liberación de la teología especulativa, que en la época del modernismo había llegado a un callejón sin salida. Decían entonces algunos que todo era divino en la Escritura (exactamente como los monofisitas decían que todo en Cristo era divino) y no admitían mas género literario que el histórico, sin conceder nada al aspecto humano del escritor ni admitir artificios literarios, metáforas mixtas o palabras rústicas de ninguna clase. Mientras otros procedían a dividir como por «vivisección» las Escrituras en ideas divinas y palabras humanas, al igual que los nestorianos habían dividido a Cristo en dos personas. El primer grupo, al no conceder nada a la labor del evangelista, agudizaba las dificultades del exegeta, ya muy serias en un tiempo en el que los nuevos descubrimientos de la remota antigüedad parecían presentar un testimonio contrario a la verdad de las Escrituras. El segundo grupo partía del supuesto de que Dios podía infundir en el espíritu del hombre ideas no incorporadas en imágenes, suposición que los psicólogos no han podido justificar aún plenamente. Actualmente todos los teólogos se inclinan a recurrir a la analogía de la fe y a buscar nueva luz acerca del misterio de la inspiración —pues es un misterio— comparándola con la encarnación. Los actos de Cristo en la tierra fueron unos totalmente divinos, otros meramente humanos, y otros mixtos. Ahora bien, mientras que en los actos humanos y en los mixtos participó operativamente la Divinidad, en los actos puramente divinos del Verbo, como la creación no actuó la humanidad. De igual modo, en la formación de las Escrituras, el sentido literal (el que se expresa en las palabras mismas) es expresión del pensamiento de Dios y del autor humano, pero a veces hay que descubrir en las palabras (cf. § 39*k*) un sentido espiritual cuya presencia el autor humano ni siquiera sospechó: «Sólo Dios podía conocer este sentido espiritual, y únicamente Él podía revelárnoslo» (*Div. affl. Spir.*, § 31). Así pues, mientras es cierto que todo en las Escrituras es divino, no es cierto que todo en ellas proceda del autor humano.

37a **Psicología de la inspiración** — Dios actúa mediante el escritor humano al redactar las Escrituras, como por medio de un instrumento (exactamente del mismo modo puede San Juan Damasceno hablar de la humanidad de Cristo como instrumento de la Divinidad), pero, como el instrumento es humano, Dios obra también *en* él, en su inteligencia y voluntad (exactamente del mismo modo puede San Pablo decir [2 Cor. 5, 19]: Dios estaba en Cristo). La unión de Dios y el escritor

no es hipostática, pues ésta es la mayor de las uniones y está reservada 37a
a Cristo, pero no muy por debajo de este misterio de la unión hipostática se halla el misterio de la acción de Dios sobre su evangelista[4]. La analogía de la experiencia mística puede sernos de más utilidad para explicárnosla que la especulación de si Dios ilumina el *intellectus agens* o sólo el *intellectus possibilis*. Indudablemente el interés que despierta hoy día la psicología de la creación literaria plantea constantemente cuestiones que atañen a la psicología de la inspiración; pero si la inspiración es uno de los misterios que no pueden ser enteramente comprendidos aun cuando nos haya sido revelado (y así lo cree el autor de estas líneas), entonces la reconstrucción psicológica sólo puede progresar muy lentamente.

Santo Tomás, al estudiar los grados de profecía (2a-2ae, 173, 3*c*) b
y al afirmar (2a-2ae, 174, 2 ad 3) que los autores de la Sagrada Escritura disponían normalmente sólo de la ayuda divina capaz de hacerles conocer cosas cognoscibles naturalmente, pero fuera de su alcance en el momento de escribir, parece considerar que la inspiración no es siempre la misma. Aquí será oportuna también la analogía con la experiencia mística; no hay duda de que la situación psicológica de un autor (como San Juan en el Ap.) consciente de su inspiración debía de ser diferente de la de quien (como el autor de 2 Mac.) no tenía conciencia de ella. Los teólogos están de acuerdo en que el auxilio concedido a un autor inspirado debe ser superior a aquel de que goza un Concilio General —el cual sin embargo publica decretos infalibles—, y en que, a su vez, un Concilio tiene una asistencia superior a la concedida a cada uno de los Padres de la Iglesia, los cuales, sin embargo, no estuvieron desprovistos de asistencia, habida cuenta de que su testimonio unánime nos da el sentido verdadero de la Escritura y de la Tradición.

Cuando se admite que un autor inspirado pudo emplear a un c
secretario (cf. §§ 52*c*, 48*b*), parece ser lo más razonable limitar la inspiración al autor (San Pablo o Moisés), y considerar al secretario como no inspirado. Si el secretario es el instrumento del autor, y éste el instrumento de Dios, hay que temer que incurramos en un proceso de regresión infinito. Algunos teólogos consideran al secretario como también inspirado (cf. BEA, 66), pero el principio al efecto invocado de que todos los que tienen relación inteligente con la producción del libro inspirado están también ellos mismos inspirados, parecería incluir, si no a los siervos que preparan el papiro, sí al menos al siervo inteligente que lo copia[5]. El uso de secretarios puede haber estado más difundido de lo que con frecuencia se supone. San Jerónimo (*Ep.* 120, 11 = CSEL 55, 508), al preguntar por qué San Pablo se sintió desgraciado (2 Cor. 7, 5-6) hasta la llegada de Tito, hace notar que Tito era el *interpres* § de San Pablo, y que San Pablo estaba triste porque carecía en aquel momento de la flauta o instrumento de su predicación, con el cual solía cantar las alabanzas del Señor. Añade que también San Pedro empleó un secretario, y que a ello se debían las diferencias estilísticas y fraseológicas entre 1 Pet. y 2 Pet.

Lo que se dice en 2 Mac. 2, 24-32, y 15, 38-40, donde aparece el autor humano reflexionando sobre las tareas de la composición, su dificultad, su fin y su método, no es en realidad incompatible con la

37c doctrina de la inspiración. Aunque Dios frecuentemente dió a sus profetas el tema de su obra por revelación directa, de tal manera que tuvieron plena conciencia de que entraban en relación con Dios, esto no fué siempre necesario. Dios pudo con igual razón mover a un hombre a redactar un epítome de la historia de Jasón, pudo guiarle para que tomara de ella sólo lo verdadero, y pudo por condescendencia permitir que en ella se desahogara el cansancio del compilador, inconsciente de que estaba movido por Dios.

d **Extensión de la inspiración** — En 1658 surgió una teoría, debida al sacerdote inglés HOLDEN. H (*The Analysis of Divine Faith* 61), en la que se limitaba el alcance de la inspiración. Decía Holden: «La especial asistencia divina concedida al autor de uno de los libros que la Iglesia reconoce como Palabra de Dios, se extiende sólo a materias doctrinales, o al menos a las cosas que guardan relación próxima o necesaria con ellas. Pero en las cosas que han sido mencionadas de pasada o se refieren a algo que no afecta a la religión, yo creo que el autor tiene sólo la asistencia divina que tienen otros santos autores». MANNING (*Temporal Mission of the Holy Ghost* [1865] 147-50) defendió la ortodoxia de Holden, aunque reconoció su confusión. NEWMAN resucitó la teoría de que los *obiter dicta* no estaban inspirados «The Nineteenth Century» (febrero de 1884): «*Obiter dictum* significa, a mi entender, una frase u oración que, afirme o no algo en sentido literal, no pertenece a las circunstancias que afectan a nuestra fe... No parece que presente dificultades serias la admisión de su presencia en la Escritura. La Iglesia nos ha enseñado en dos Concilios que la inspiración divina de la Escritura hay que atribuirla especialmente *rebus fidei et morum*». Parece que aquí hay una clara confusión entre lo que dijeron los Concilios de Trento y Vaticano respecto de la veracidad de la Vulgata en materia de fe y costumbres y lo que se afirmó acerca de la inspiración. El Dr. Healy de Maynooth (más tarde arzobispo de Tuam) atacó este punto de vista, y Newman se defendió. Con posterioridad a esto, y en parte también a causa de ello, León XIII escribió en 1893 (Dz. 1950): «No se puede permitir la opinión de aquellos que para librarse de estas dificultades [el error aparente de la Biblia] no tienen escrúpulos en conceder que la inspiración divina afecta sólo a las cuestiones de fe y costumbres, y a nada más».

Las opiniones de los teólogos respecto de la inspiración de las versiones divergen. Algunos de los Padres, siguiendo a Filón, creían que la de los LXX estaba inspirada. Respecto de determinados libros, como 1 Mac. y Mt., cuyo original hebreo o arameo se ha perdido, hay opiniones diversas, desde la afirmativa (LAGRANGE, *Introd. à Mt.* p. XXXIV), pasando por la cautelosa (TROMP 103, que dice que es creencia piadosa el que la versión griega de Mt. está inspirada), hasta la que niega (BEA 67) que las versiones estén como tales inspiradas, si bien pueden serlo por equivalencia, cuando son traducciones fieles del original inspirado.

Para más detalles cf. § 226*a-b*.

e **Inerrancia** — La verdad o el error de la Biblia concierne a los hechos en ella expuestos, a las aserciones o sugestiones que encierra, pero no a los mandatos, consejos, deseos o pesares. Ya hemos indicado antes

los lugares de la Biblia misma de donde se desprende su pretensión 37e
de ser considerada como libre de error. La prueba directa a partir de la tradición, de que la Iglesia ha considerado siempre las Escrituras como exentas de error es sencilla. La discusión empieza en el momento de aplicar el principio a los textos individuales. Los testimonios de la adhesión de los Padres a dicho principio son abrumadores. Routh (*Rel. Sac.* 1848², vol. 5, pp. 335-53) recogió al efecto un número considerable de pasajes, muchos de los cuales pueden aún ser utilizados. Ya en San Policarpo encontramos una actitud temerosa y reverente ante las Escrituras cuando escribe (*Ad. Phil.*, 3): «Porque ni yo ni otro alguno semejante a mí puede competir con la sabiduría del bienaventurado y glorioso Pablo... que os escribió». Y San Ireneo señala el cuidado que puso el Espíritu en apartar de las Escrituras a los corruptores de la doctrina (*Adv. Haer.* 3, 17, 1 H): «El Espíritu Santo, previendo que habían de surgir corruptores, se precavió contra sus engaños, y declaró en Mateo: "La concepción de Jesucristo fué así"». Teófilo de Antioquía está seguro de que la Ley, los Profetas y los Evangelios tienen que estar de acuerdo, pues por ellos habló el mismo único Espíritu (*ad Autol.* 3, 12 = PG 6, 1137), mientras Orígenes hace una declaración formal del principio (*in Jn.* 6, 34 = CB 10, 143): «Los evangelistas ni mienten ni incurren en error». Cuando Orígenes en otro lugar (*in Mt.* 27, 9 = CB 38, 249) atribuye el que se nombre a Jeremías en vez de Zacarías a un *error scripturae*, probablemente se refiere con ello a un error del copista del ms. El griego de Orígenes es en este pasaje defectuoso.

Del *Computus de Pascha* (CSEL 3, III, p. 258), que data de 243 d.C., f
se deduce cuán lejos alcanzaba la idea de la inerrancia: «Desde Josué a Samuel, según consta en el discurso de San Pablo (Act. 13, 20), quien fué ilustrado por el Espíritu Santo, han transcurrido 450 años». Los obispos Crescencio de Cirta y Leucio de Theveste declaran que las Escrituras son *deificae*, y llaman a los herejes blasfemos que desmembran la santa y adorable Escritura con palabras engañosas (*Sent. Episc.* en S. Cipriano, CSEL 3, 1, 441 y 448), mientras Novaciano (*De Trin.* 30 = PL 3, 948) dice que el escándalo no se debe a las Escrituras celestiales (que nunca nos engañan) sino a los errores y a la soberbia de los hombres empeñados en la herejía. El principio de San Agustín, que ha sido guía de los exegetas occidentales por muchos siglos, se expresa así: «Si encuentro algo en la Escritura que parece contrario a la verdad, no dudaré en considerar que eso se debe a una lectura errónea del manuscrito, o un defecto del traductor para entender lo declarado en el texto original, o a que yo no he logrado entender el pasaje» (*Ep.* 82, 1 = CSEL 34, 2, 354). Este principio lo cita con aplauso León XIII (Dz. 1952); de hecho, la Iglesia siempre ha mantenido la tradición patrística de la inerrancia bíblica. Benedicto XV, en 1920 resumió así la tradición: «La doctrina de San Jerónimo ha sido confirmada de modo sorprendente por nuestro predecesor León XIII en su declaración de la creencia tradicional y unánime de la Iglesia acerca de la absoluta inmunidad de las Escrituras de errores de todo género». Después de citar los decretos de los Concilios de Florencia y Trento, confirmados en el Vaticano, añade: «No vale decir que el

37f Espíritu Santo haya tomado a los hombres como instrumentos para escribir, como si incurriera en error el autor sagrado y no el autor principal. Pues por una acción sobrenatural de tal modo los excitó y movió a escribir, y les dispensó tal asistencia, que ellos entendieron y pusieron fielmente por escrito todas aquellas cosas, y sólo aquellas que Él ordenaba, y así lo expresaron de modo idóneo y con verdad infalible (*Spir. Paraclitus*, EB 465).

g **Dificultades planteadas por la Ciencia y la Historia** — León XIII abordó la objeción más común en el s. XIX contra la inerrancia, la que se expresa en la supuesta contraposición de la verdad bíblica y la verdad de las ciencias físicas. «No hay error en aquellos casos en que el escritor sagrado, al tratar de las cuestiones físicas, se atuvo a las apariencias sensibles (Santo Tomás, 1a q. 70, a. 1 ad 3) y se expresó ya de modo metafórico, ya según el modo de hablar corriente en la época, y corriente aún hoy en muchas cosas de la experiencia diaria, incluso entre los más cultos. Los autores sagrados —o más propiamente el Espíritu Santo que hablaba por ellos— no se propusieron enseñar nada a los hombres en materias (como las que atañen a la constitución íntima de las cosas visibles) que no son de ningún provecho para la salvación» (Dz 1947 [*Provid. Deus*], citado en *Div. affl. Spir.;* par. 5). Puede servir de ejemplo el pasaje de 1 Sam. 7, 23, y el valor de π que allí se supone. Para la aplicación del principio al caso de Galileo, véase § 232*i*.

El Papa León XIII vino a indicar que este principio podía ser utilizado también para hacer frente a las dificultades planteadas por ciencias afines, especialmente la historia. Sus palabras fueron a menudo mal interpretadas, y sólo recientemente han sido definitivamente aclaradas por la doctrina de la *Div. affl. Spir.* (cf. § 38*a*) sobre la necesidad de cerciorarse primero del fin perseguido por el autor sagrado (especialmente en consideración al género literario por él escogido) antes de acusarle de error. Más recientemente la Carta de la Comisión Bíblica, del 16 de enero de 1948, al cardenal Suhard (cf. § 53*k-m*) aplica este principio con todo vigor a los once primeros capítulos del Génesis. Por reacción contra la inconsistencia de las hipótesis documentales, hace notar la Comisión, hoy día algunos especialistas, basándose sólo en fundamentos críticos e históricos, tienden a ver en la naturaleza heterogénea de las distintas partes del Pentateuco no tanto una diversidad de fuentes documentales cuanto el efecto de la peculiaridad de los procedimientos literarios, de pensamiento y de expresión usuales en el antiguo Oriente. Y se invita a los escritores católicos a profundizar en estos problemas con paciencia, con caridad para los demás y con amplitud de espíritu.

Orígenes hizo un catálogo de los hechos históricos del Génesis que debían ser aceptados (*In Philem.*, PG 41, 1306); San Jerónimo copió esta lista (*In Philem.*, PL 26, 609) y ella pasó a la tradición. La Comisión Bíblica la utilizó en un decreto de 1909 (Dz. 2123) que aún está en vigor, aunque su espíritu ha cambiado por la importancia que se concede actualmente a la investigación a fondo, importancia en la que no pudo repararse en la época del modernismo. En la actualidad, cuando la elaboración caprichosa de las fuentes está en trance de desaparecer en otros sectores de la historia antigua y se vuelve a la integridad de Heródoto y a la realidad de Homero, es evidente que también ha dis-

minuído el peligro de que los exegetas católicos pequen por exceso en la crítica bíblica. 37g

Sobre la exactitud de las fechas y números del AT, cf. § 226*c*. h

El uso de las fuentes por los autores inspirados — Otro intento de salir al paso de las imputaciones de pretendidos errores en la Sagrada Escritura fué la teoría de las citas implícitas, formulada por el P. Prat y otros exegetas, en 1902-1907 (cf. § 225*e*). Los autores antiguos citaban con toda libertad, y el plagio no era considerado ilícito. ¿No podría ocurrir en tal caso que los autores sagrados, cuando parece que expresan cosas erróneas, estuvieran en realidad citando algo de autores profanos de cuya veracidad no se harían responsables, aunque no digan expresamente que se trata de una cita? Para darse cuenta del alcance de esta teoría basta echar una ojeada a 2 Mac. 2, 14 y 24. Si el autor de Mac. no hacía más que resumir aquellos cinco libros de Jasón, ¿no habría que adjudicar los errores a Jasón? La Comisión Bíblica no condenó la teoría, pero aconsejó moderación en su uso (cf. § 52*i*). Benedicto XV repitió el veredicto (Dz. 2188). El principio ha sido utilizado por los autores católicos para explicar algunas discrepancias en los textos (como 2 Sam. 24, 9, y 1 Par. 21, 5; también 2 Mac. 1, 11-17, y 2 Mac. 9 ,1-29; 1 Mac. 6, 1-16). Suponiendo que Clemente de Alejandría realmente dijera que las genealogías de Cristo habían sido escritas antes de los Evangelios de Mt. y Lc., en tal caso las discrepancias entre ellas podrían explicarse también según este principio (CB 17, 197). La Carta i
de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard suscitó una cuestión algo más amplia en relación a la aplicación de este principio (cf. § 53*k-m*). Recordando una decisión anterior relativa al Pentateuco (Dz. 1999), declara que no se puede actualmente dudar de que Moisés utilizó documentos escritos y tradiciones orales anteriores, aunque no se los mencione en el texto. ¿Cómo obró la inspiración sobre Moisés a la hora de aceptar o rechazar éste o aquél pasaje de fuentes anteriores? Si se piensa que se los apropió sólo después de asegurarse de su exactitud, entonces hay que creer que a su juicio eran veraces. Si, en cambio, nos los transmite como cosa oída o leída por él, pero de la que él no se hace responsable, entonces no hay lugar a plantearse la cuestión acerca de la exención de error de tales citas. La respuesta que haya que dar a la pregunta depende del punto de vista que uno adopte en cuanto al género literario a que pertenecen los once primeros capítulos del Gén., pues es en ellos donde se encuentran la mayor parte de las dificultades. Respecto a ellos, la Comisión hace notar que no se puede afirmar o negar simplemente su historicidad, sin aplicarles de un modo indebido las normas de un género literario que no les corresponde (cf. 53*l*). Estos capítulos no son históricos en el sentido clásico o moderno, pues lo cierto es que los pueblos orientales parecen haber tenido sus modos propios de rememorar los hechos históricos sobresalientes, que habría que estudiar a fondo (cf. § 225*c*). Por consiguiente, nadie puede afirmar de un modo rotundo que haya errores en estos capítulos, aunque lo que el autor humano pretende afirmar no está siempre claro, debido a nuestra ignorancia de sus puntos de vista.

Los géneros literarios y la inerrancia — Benedicto XV (Dz. 2188) habló 38a
con cierta severidad de sabios que con demasiada facilidad recurrían

38a a géneros literarios incompatibles con la plena verdad de la Palabra de Dios. Con el debido respeto a esta necesaria amonestación, Pío XII (*Div. affl. Spir.*, § 39), libre ya de la necesidad de reprimir las extralimitaciones de los exagetas católicos, los anima al estudio de las formas literarias: «Es absolutamente necesario que el intérprete retroceda mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, recurriendo para ello al adecuado auxilio de la historia, la arqueología, la etnología y otras ciencias, para captar el carácter peculiar de las formas literarias a que los escritores de aquella época pensaban recurrir y de hecho emplearon». El descubrimiento de los documentos de Rās Šamra, las Cartas de Lakiš, los cantos de amor del papiro Chester Beatty 1 (Bi 13 [1932] 209-27) y otros, han hecho ver lo importantes que son dichas investigaciones. En tiempos de Benedicto XV hubiera sido mucho más difícil realizar tales investigaciones y a la vez evitar conclusiones arbitrarias. Pío XII hace notar que algunos historiadores de Oriente (como EDUARDO MEYER, *Ges. des Alter.* [1910] 1, 227) conceden que el pueblo de Israel gozó de una preeminencia única en lo que respecta a los escritos históricos, entre las antiguas naciones de Oriente. Aconseja (ibid. § 42) que se recurra a su ayuda no sólo en la exégesis, sino también al vindicar las Escrituras como libres de todo error» (algunos católicos habían concedido en principio su utilidad, pero condenaron su uso en la cuestión de la inerrancia). El Papa continúa: «El exegeta católico debe comprender cuánto puede contribuir a la interpretación verdadera y genuina de los textos el conocimiento de la forma de expresión o lenguaje literario empleado por el autor sagrado; y puede estar seguro de que esta parte de su labor no puede descuidarse sin gran detrimento para la exégesis católica. Porque... en muchos casos en los que los autores sagrados han sido acusados de inexactitud histórica o de defectuosa relación de los hechos, se trata sólo de formas habituales y características de expresión o estilos de narración que eran corrientes en el trato humano entre los antiguos, y que en realidad eran empleadas comúnmente y con toda legitimidad. Por eso la justa imparcialidad exije que cuando se encuentran usadas en la palabra de Dios, expresada en lenguaje humano en beneficio del hombre, no deben ser tildadas de error, al igual que cuando expresiones similares se emplean en el uso diario. Así, el conocimiento y cuidadosa apreciación de los modos de expresión y de las formas y estilos literarios antiguos aportará una solución a muchas de las objeciones hechas contra la verdad y exactitud históricas de la Sagrada Escritura». (Para ejemplos de la aplicación de este principio cf. §§ 226*i*, 877*b*, 961*b-c*).

b Los diversos géneros literarios que se encuentran en la Escritura se enumeran en el artículo relativo a las características literarias de la Biblia (§§ 32-3). Aquí sólo interesa preguntar si el principio de la inerrancia excluye algún género literario como incompatible con la verdad. Debe decirse de una vez por todas que el género etiológico, al estilo de los *Fasti* de Ovidio, en donde el poeta intenta dar explicación (*αἰτία*) de ciertas prácticas rituales apelando a leyendas sobre su origen, es contrario a la idea de inerrancia. Entre los midrashim judíos, hay algunos tan fantásticos, que en ellos se utilizan los nombres y los hechos de determinados personajes bíblicos como base para

narraciones imaginarias. Las llamadas *Antigüedades Bíblicas* de Filón 38b
y los *Pirqé* del Rabí Eliezer contienen narraciones amplificadas sobre temas conocidos de la Escritura, algunas de ellas en estilo etiológico. Ahora bien, parece contrario a la idea de inspiración que la palabra de Dios admitiera dos versiones contradictorias del mismo hecho, al estilo de las que encontramos en estos *apócrifos*. Por otra parte no hay razón para suponer que la propensión judía a narrar una historia gradualmente repitiéndola dos o más veces quedara anulada por el hecho de la inspiración. Un ejemplo evidente de ello es el relato de la conversión de San Pablo en Act.; y en el AT, varias narraciones paralelas de los libros de los Reyes, y 1 y 2 de los Par. (p.e., 1 Sam. 21, 8-9 con 1 Sam. 22, 9-14 y 2 Sam. 3, 9)

En lo que atañe a la narración fantástica en el AT., cf. §§ 301*a-f*, 310*k-l*.

La verdad de las implicaciones de la Sagrada Escritura — No sólo ha c
de considerarse verdadero lo que el autor humano afirma explícitamente, sino también lo que supone implícitamente (cf. § 52*e*). Esto no lo tuvieron en cuenta quienes pensaron que San Pablo pudo haber errado cuando habla de una manera que (aparentemente) supone la proximidad de la segunda venida de Cristo (cf. §§ 670-1, 914-5). Distinguieron ellos, con demasiada sutileza, entre la *veritas hominis* no garantizada, y la *veritas scriptoris*, respaldada por la inspiración. Esta teoría fué aplicada a ciertos textos como 1 Tes. 4, 15. El P. Prat abordó de otra manera la cuestión, según se expone en su *Vida* (apéndice II, pp. 162-9, redactado a base de sus notas por el P. Calés). Prat hace notar que al menos en cinco Epístolas de San Pablo aparecen repetidos dos pasajes, uno de los cuales expresa la espera de la segunda venida y el otro prevé la posibilidad de que muera antes de que eso ocurra. La lista es: 1 Tes. 4, 15, y 5, 10; 1 Cor. 15, 52, y 6, 14; 2 Cor. 5, 3-4, y 5, 1; Rom. 13, 11-12, y 14, 7-8; Flp. 3, 21, y 1, 20. El que San Pablo expresara así su ignorancia sobre la fecha de la segunda venida por textos aparentemente opuestos aunque en realidad complementarios, no debe sorprender en un judío. Los semitas no disponían de medias tintas en su visión de las cosas, como ya hizo notar Lawrence. Veían negras o blancas las cosas que nosotros vemos grises. Sus pensamientos sólo en los extremos hallaban punto de apoyo. Para mentalidades semejantes, debió ser cosa natural el llegar a una afirmación mediante la expresión sucesiva de otras dos opuestas entre sí.

Errores morales — La inerrancia supone que en la Escritura no se en- d
seña nada inmoral; por consiguiente es necesario dedicar algunas líneas a la aclaración de las objeciones que puedan suscitarse contra la enseñanza moral de la Biblia (sobre todo en el AT). En la Biblia puede haber relatos de actos pecaminosos y criminales, como en cualquier otro libro, sin que eso sea razón suficiente para que éste sea considerado un libro malo. El adulterio de David pertenece a la historia como el de Enrique VIII. Y el que se describa como una prostitución la idolatría de Israel, la esposa de Yahvé, no debe sorprendernos, sobre todo si tenemos en cuenta que la idolatría solía llevar consigo con frecuencia la prostitución sagrada en los templos paganos. Otras veces pueden darse algunos preceptos, como el de despojar a los egipcios

38d (Éx. 3, 22; 11, 2; 12, 35-36), que a primera vista parecen inmorales, pero que pueden ser (como aquí) explicados sobre fundamentos morales. Los israelitas tenían derecho a recibir compensación por las penalidades sufridas en Egipto, y Dios, como Señor de la creación, pudo sin duda decirles que se la tomaran donde Él quisiera. Acerca del mandato dado a Oseas de casarse con una meretriz, vease § 514*c-f*.

e Otra fuente común de dificultades tiene por base la presencia de glosas debidas a autores posteriores (no inspirados) en algunos lugares del texto. Éstas se reconocen por no aparecer en algunos mss. o versiones del texto, o por las tempranas citas patrísticas del pasaje. Así, cuando Judit va a cumplir su misión en el campo de Holofernes, la Vg (Jdt. 10, 4) dice que Dios «aumentó su belleza», mientras LXX sólo dice que era «extraordinariamente bella». San Jerónimo hace notar la *varietas vitiosissima* de los mss. que él manejaba, y parece seguro decir que la acción de Dios fué insertada por algún partidista para defender la conducta de Judit.

A veces la traducción defectuosa de una palabra puede hacer surgir dudas sobre la moralidad de un acto. Así en 1 Sam. 15, 33, se dice de Agag (Vg.) que fué descuartizado, lo que da la impresión de ser un acto de sadismo. Pero en realidad la palabra hebrea empleada y así traducida no vuelve a aparecer en ningún otro lugar. Los LXX podrían traducirse «degollar»; sólo en el Targum encontramos la idea de acción intensiva.

El que Dios haya podido inspirar incluso la copia del código legislativo judío parece un poco extraño, pero hay que tener en cuenta que algunas de las leyes son condicionales y no absolutas. Si tenían esclavos, la ley preceptuaba cómo debían tratarlos. Si eran inclinados a repudiar a sus mujeres, debían hacerlo abiertamente y para bien (cf. Dt. 24, 1-4 y el comentario). Ciertamente ésta no es una legislación perfecta, pero constituye al menos un freno para no obrar precipitadamente. La comparación de la ley mosaica con el código de Hammurabi o con las leyes asirias (cf. CONDAMIN en DAFC 1, 360-7, y DRIVER y MILES, *The Assyrian Laws*, 1935) demuestra que la primera era muy superior por su benignidad y por el carácter religioso de sus sanciones. M. CUQ ha tratado de sostener la superioridad babilónica (*Études sur le droit bab.* 1929, p. 35), pero se ha visto forzado a hacer uso de ciertos textos como Éx. 20, 5; 34, 7, considerándolos como expresión de leyes hebreas, cuando en realidad el rescate de sangre está expresamente prohibido en Dt. 24, 16. Los judíos se hallaban aún en estado de minoridad. El que Dios haya querido mantenerlos en ella, mientras procuraba los medios de elevarles hacia ideales más altos, es en realidad de su incumbencia y no de la nuestra.

LA INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA

Por R. C. FULLER

Bibliografía — Cartas Encíclicas: LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*, AAS, 26 (1893), EB 66-119; BENEDICTO XV, *Spititus Paraclitus*, AAS, 12 (1920) 385-422, EB 457-509; PÍO XII, *Divino afflante Spiritu*, AAS, 35 (1943) 297-325; id., *Humani Generis*, AAS, 42 (1950) 561-577 y 960, Dz. 2305 ss [especialmente 2316 y 2317]. 39a
Artículos en diccionarios: P. CRUVEILHIER, *Herméneutique sacrée*, DBVS 3, 1482-1524; VAGANAY, *Histoire de l'Interprétation*, DBVS 4, 561-646; H. HÖPFL, *Critique Biblique*, DBVS 1, 175-240; A. DURAND, *Critique Biblique*. DAFC 1, 760-819; id., *Exégèse*, ibid. 1811-41; MANGENOT y RIVIÈRE, *Interprétation de l'Écriture*, DTC 7, 2290-2343.
Manuales: HÖPFL-GUT, *Introductio generalis in S. Scripturam*, Roma 1949; *Traité d'Herméneutique Sacrée*, en H. LUSSEAU-M. COLLOMB, *Manuel d'Études Bibliques*, 1, 485-573, París 1936; A. VACCARI, *De Interpretatione*, en *Institutiones Biblicae*, 1, 317-69; A. FERNÁNDEZ, *Hermeneutica*, ibid. 1, 371-509, Roma 1937; J. RENIÉ, *Herméneutique*, en *Manuel d'Écriture Sainte*, 1, 204-94; CORNELY-MERK, *Compendium Introductionis in SS Libros, De Interpretatione SS*, 233-300, París 1927; id., *L'Interprétation*, en ROBERT-TRICOT, *Initiation Biblique*, 399-475, París 1948[2]; J. Prado, o. c. en § 11*a*.
Monografías y artículos: F. PATRIZI, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Roma 1876[3]; J. CORLUY, *L'Interprétation de la Sainte Écriture*, 1885; H. HÖPFL, *Tractatus de inspiratione SS et compendium hermeneuticae Biblicae catholicae*, Roma 1923; *L'Œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange, O. P.*, París 1935; L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle*, «La Maison Dieu», 7 (1946) 27; R. BIERBERG, *Does Sacred Scripture have a Sensus Plenior?*, CBQ 10 (1948) 182-95; J. COPPENS, *Les Harmonies des Deux Testaments*, Tournai 1949; J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, Études sur les origines de la typologie biblique, París 1950; id., *La Typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, Bi (1947) 363-406; id., *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, ETL 24 (1948) 119; id., *Déluge, Baptême, Jugement*, «Dieu Vivant» 8 (1947) 97-112; H. DE LUBAC, Introd. a ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* («Sources Chrétiennes» 7), París 1943; id., Introd. a ORIGÈNE, *Hom. sur l'Éxode* («Sources Chr.» 16) París 1947; J. GRIBOMONT, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de St. Thomas*, Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures, ETL 22 (1946) 70-89; *A. G. HEBERT, *The Throne of David*, 1941; id., *The Authority of the Old Testament*, 1947 (cf. la recensión de esta obra en «Dieu Vivant» 11, 109 s, por DANIÉLOU); DE VINE, *The Consequent Sense*, CBQ 2 (1940) 145-55; R. KEHOE, *The Scriptures as Word of God*, «Eastern Churches Quarterly», nº Supl. de 1947 Tradition and Scripture, 71-8; A. VACCARI, *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, Bi 1 (1920) 3-36; M. J. LAGRANGE, *L'Inspiration et les exigences de la critique*, RB 5 (1896) 498-578; id., *L'Interprétation de la Sainte Écriture*, RB 9 (1900) 135-42; I. GUIDI, *L'Historiographie chez les Sémites*, RB 3 (1906), Nueva Serie, 509-19; *H. H. ROWLEY, *The Authority of the Bible*, Birmingham 1950; A. DUBARLE, *Le sens spirituel de l'Écriture*, «Revue Sc. Phil. Théol.» 31 (1947) 41-72; ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, *La Prophétie*, trad. franc. por P. Synave y P. Benoît, (con importante estudio preliminar) París 1947; L. CERFAUX, J. COPPENS, J. GRIBOMONT, *Problèmes et Méthode*

39a *d'Exégèse Théologique*, Lovaina 1950; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939; A. COLUNGA, O. P., *Los sentidos de la Sagrada Escritura y las leyes de la Hermenéutica*, CT 2 (1910) 226-288, 3 (1911) 29-45; id., *La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura según Santo Tomás*, CT 34 (1926) 217-234; id., *El método histórico en el estudio de la Sagrada Escritura según Santo Tomás*, CT 35 (1927) 30-51; id., *Dos palabras sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, CT 64 (1943) 327-346; S. MUÑOZ IGLESIAS, *La interpretación de pasajes históricos bíblicos y la exégesis patrística*, Est Bib 8 (1949) 213-237; id., *Los Profetas del NT comparados con los del AT*, Est Bib 6 (1943) 307-337; A. COLUNGA, O. P., *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura?*, Est Bib 2 (1943) 423-443; A. VIDAL, *Necesidad del Magisterio de la Iglesia y autoridad del mismo para defender e interpretar las Sagradas Escrituras*, «XII Semana Bíblica Española», Madrid 1952, 29-53; A. IBÁÑEZ ARANA, *La moderna exégesis «espiritual»*, ibid., 55-96; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Problemática del «sensus plenior»*, ibid. 224-259; J. M. BOVER, S. I., *El problema del sentido bíblico a la luz de la filosofía del lenguaje*, ibid. 261-282; M. DE TUYA, O. P., *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración*, ibid. 285-329; L. TURRADO, *¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el NT hace del AT?*, ibid. 331-378; P. BELLET, O. S. B., *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos el «sensus plenior» en sus comentarios?*, ibid. 379-402; J. PRADO, S. SS. R., *Criterios de fijación de un «sensus plenior» y de su uso en la argumentación teológica*. ibid. 403-461; A. COLUNGA, O. P., *Habitaré en medio de ellos y seré su Dios (Éx.* 29, 45), *un ejemplo de sentido pleno*, ibid. 463-481; J. M. BOVER, *Irenismo nocivo en los estudios bíblicos*, ibid. 185-220; K. WENNEMER, S. I., *La exégesis bíblica en el Catolicismo*, en: A. HARTMANN, *Bindung und Freiheit des Katholischen Denkens*, Francfort 1952 (tr. española: *Sujeción y Libertad del Pensamiento Católico*, Barcelona 1954, pp. 135-170).

Para la doctrina de Santo Tomás, el lector puede consultar las numerosas referencias que se dan en el curso de este artículo.

b **Introducción** — «¿Cómo voy a entender [las Escrituras], dijo el eunuco de la reina Candace, si alguien no me guía?» (Act. 8, 31). La Biblia consiste en una colección de libros escritos durante un largo período de tiempo y por autores de carácter muy diferente. Todos ellos vivieron hace muchos siglos y en países lejanos de nosotros. Por eso no podemos tener la pretensión de entender sus escritos sin previo estudio. Nadie pretendería entender, p.e., a Virgilio sin conocer su época; y los libros del AT son todos más antiguos que Virgilio, y los del NT son casi contemporáneos suyos. Pero aún más importante que su origen humano es el hecho de que estos libros tienen a Dios por autor y son fuente de revelación divina. Por eso, el intérprete acudirá naturalmente a la Iglesia, depositaria de la revelación, para que ella le guíe en la fijación de los diversos sentidos de la Escritura, y en la deducción consiguiente de la divina enseñanza en ellos encerrada. Naturalmente, esto no supone que la Iglesia tenga ya dispuesta una interpretación definitiva de cada texto. Muy lejos de esto. Como luego veremos (§ 42*b*), la Iglesia se pronuncia sobre el sentido de un texto sólo cuando él afecta a materias de fe y costumbres, y aun entonces por lo general se limita a dar directrices negativas, principalmente precaviéndonos contra puntos de vista erróneos, o asegurándonos que la interpretación está en armonía con las verdades generales de la fe. Cuando la intervención de la Iglesia se limita a la admonición negativa, es porque los católicos han tenido y tienen a menudo opiniones diversas, así como hay diferentes escuelas

de pensamiento en teología. En las cuestiones que no atañen a la fe 39b
y las costumbres, los católicos son libres de escoger cualquier interpretación que no comprometa la inerrancia de la Sagrada Escritura (cf. §§ 37*e*-38*e*). Por supuesto, la opinión elegida dependerá del estado de la ciencia en cada época. Aún muy recientemente, p.e., era creencia común la de que Gén. 1 enseñaba que la creación había tenido lugar en seis días (en sentido estricto). La ciencia moderna ha demostrado que esa opinión es insostenible, y se han propuesto al efecto varias explicaciones. Cualquiera de ellas podría ser la verdadera, pero la Iglesia no tiene autoridad directa para decidir la cuestión: «En aquello que no afecta a la fe, los santos tenían la misma libertad para mantener opiniones divergentes que tenemos nosotros» (*Prov. Deus*; EB 107).

LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA c

1. Sentido literal:
   - (*a*) Naturaleza
   - (*b*) Clases de sentido literal
   - (*c*) Universalidad del sentido literal
   - (*d*) Unicidad del sentido literal
   - (*e*) El sentido pleno
2. Sentido espiritual:
   - (*a*) Existencia y naturaleza
   - (*b*) Clases de sentido espiritual
   - (*c*) Extensión del sentido espiritual
   - (*d*) ¿En qué medida el sentido espiritual es cristológico?
   - (*e*) Fuerza probatoria del sentido espiritual
3. Acomodación del texto de la Sagrada Escritura

PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN

1. Principios generales:
   - (*a*) El ambiente
   - (*b*) El escritor
   - (*c*) El libro
   - (*d*) Vocabulario, contexto y lugares paralelos
2. Principios especiales:
   - (*a*) Inerrancia
   - (*b*) La autoridad de la Iglesia en la interpretación
   - (*c*) Analogía de la fe
   - (*d*) Armonía entre los dos Testamentos

Conclusión

39c

LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

En la composición de los libros de la Escritura, Dios utilizó a unos hombres como sus instrumentos (cf. § 36). Estos escritores siguieron el mismo proceso que cualquier otro escritor y nos transmiten su pensamiento de la misma manera. Pero hay una diferencia. Puesto que instrumentos de Dios, su pensamiento era también el pensamiento de Dios. No pudieron escribir nada que no hubiera sido proyectado antes por Dios.: «Expresaron con palabras adecuadas y con verdad infalible.... las cosas que Él ordenaba y sólo éstas» (EB 110). Cuando hablamos del *sentido* de la Escritura nos referimos a lo que Dios quiso transmitir en y a través de su palabra escrita. De hecho, puede ésta encerrar cosas de las que el autor humano no tuvo conciencia. Las Escrituras pueden tener más de un significado. El *sentido literal* de la Escritura es el que se desprende directamente del texto y el que se pro-
d puso expresar el autor inspirado. También es frecuente en la Escritura otro sentido al que llamamos *sentido espiritual* (cf. § 40). Éste es un sentido revelado por Dios al hombre. Sin embargo, estrictamente hablando, no es el sentido de las palabras. Como dice Santo Tomás de Aquino, «las *cosas* significadas por las palabras (sentido literal) pueden también significar otras realidades (sentido espiritual)». Esto nos lleva sin más al hecho central de la conexión de los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo (cf. § 40*g*). El AT es la preparación prefiguradora del NT. Y eso vale no sólo en sentido teológico sino aun en el orden histórico. Ambos deben ser tenidos en cuenta. No hay camino seguro para captar el sentido espiritual de la Escritura sino por medio del sentido literal. Se tiende hoy a interpretar el AT desde el punto de vista del Evangelio, más de lo que se solía hacer hasta ahora. Representa esto una reacción contra la exclusiva preocupación por el método histórico, característica de la exégesis bíblica del siglo pasado, preocupación que puede llevar fácilmente a perder de vista la doctrina religiosa de la Biblia. Naturalmente, también tiene sus peligros la dirección opuesta (cf. § 39*i*). La recta exégesis tendrá por una parte muy en cuenta la enseñanza espiritual de la Biblia y al mismo tiempo sólo tendrá por sólidamente fundado aquel sentido espiritual que tome por base el sentido literal. La investigación del sentido literal, habida cuenta de la unidad de los dos Testamentos y del común origen divino de ambos plantea la cuestión ulterior referente a la existencia del llamado *sentido pleno* o *sensus plenior*. Éste es en efecto una ampliación del sentido literal, ya que los que mantienen su existencia suponen que Dios pudo atribuir a las palabras de la Escritura un sentido superior a aquel de que tuvo conciencia el autor humano; de hecho, un significado oculto, revelado sólo más tarde, ya sea por una profecía más explícita o por el cumplimiento de los hechos. Por consiguiente, este sentido es espiritual, pero, a diferencia del sentido espiritual propiamente dicho de que antes hablábamos, está incorporado en las palabras mismas y no en lo significado por dichas palabras (véase § 40*a*).

El sentido literal: 39e

(a) Naturaleza — Lo que buscamos establecer en la Biblia es la significación que el autor quiso dar a sus palabras. Evidentemente una palabra puede por sí tener varios significados, pero en un contexto determinado no puede tener más que uno, con tal que el escritor observe las normas comunes del lenguaje; de lo contrario, inducirían a la ambigüedad. Así, la frase «El Verbo se hizo carne» (Jn. 1, 14) expresa el misterio de la Encarnación. «Verbo» y «carne» pueden ser tomadas aisladamente en diversos sentidos, pero en el contexto «Verbo» significa el Hijo de Dios, y «carne» la naturaleza humana asumida por el Verbo, según se deduce del contexto y en último término de todo el Evangelio.

(b) Clases de sentido literal — En la frase antes citada, «el Verbo f
se hizo carne», hemos visto que el sentido es «el Hijo de Dios se hizo hombre». Éste es el sentido **explícito.** La frase supone necesariamente que Cristo tenía un alma humana, pues sin ella no hay naturaleza humana. Podrían descubrirse otras implicaciones de este tipo. Estos sentidos **implícitos** no constituyen diferentes sentidos de la Sagrada Escritura, ya que están contenidos en el significado de los términos usados, y no traspasan los límites del sentido literal. Por la misma razón, no deben ser considerados como sentidos literales independientes.

Por otra parte, hay un número considerable de verdades que pueden ser descritas más bien como deducciones del texto que como implicaciones. Así, San Pablo, en Rom. 1, 21, reprende a los gentiles porque a pesar de conocer a Dios no lo glorificaban. Pero esta reprensión de San Pablo habría sido injusta a menos que los gentiles fuesen capaces de actos moralmente buenos. De aquí podemos deducir que no todos los actos de los infieles son necesariamente pecaminosos. Esta conclusión es cierta, aunque no puede decirse que sea el sentido inspirado de la Escritura. Su fuerza de convicción depende de la validez del raciocinio, y es por consiguiente una **conclusión teológica.** A esta conclusión se la llama a veces sentido consecuente, pero parece mejor no usar esta nomenclatura ya que no se trata de un sentido inspirado de la Escritura. Sobre la base del ejemplo aducido es fácil ver la gran diferencia que existe entre un sentido implícito y una conclusión teológica: el primero es el sentido inspirado de la Sagrada Escritura, mientras el segundo no lo es. Sin embargo, la distinción entre ellos en la práctica resulta a veces difícil, y no es extraño que en muchos casos las opiniones difieran.

Los autores sagrados, como todos los escritores, usaron las palabras g
unas veces en su sentido ordinario, y otras en sentido metafórico. El primero suele llamarse, generalmente, sentido literal, cuando se trata de literatura extrabíblica. La frase «se sentó a la derecha de su huésped» hay que tomarla literalmente, mientras la frase «Cristo se sentó a la diestra de Dios Padre todopoderoso» habría que entenderla en sentido metafórico. En el uso normal, por tanto, «literal» y «metafórico» se excluyen mutuamente. De hecho, la metáfora se define así: «Aplicación de un nombre o término descriptivo a un objeto al que no es aplicable literalmente». Pero en la interpretación de la Escritura se toma en un sentido algo diferente. Se aplica el término «literal» al sentido

39g que ha querido expresar el escritor sagrado, ya se tomen sus palabras en su sentido propio u ordinario (sin metáfora) o metafóricamente. En consecuencia, tanto el sentido «literal» como el «metafórico» del habla usual se incluyen ambos en el sentido literal de la Escritura. Esta diferencia en el uso del término en cuestión se desprende necesariamente del hecho de que la Escritura *es* diferente de toda literatura profana. Y la diferencia estriba en que la Escritura está escrita por Dios y encierra diversos sentidos. El hecho de que con frecuencia haya que remitir a sentidos espirituales simultáneos con el sentido directo de las palabras, obliga a distinguir entre uno y otro sentido. Naturalmente, se da el nombre de «literal» a la significación del texto como tal. Tratándose de escritos meramente humanos éste es, con raras excepciones, su único sentido. Por eso no es necesario darle un nombre especial, y el adjetivo «literal» puede reservarse para indicar las palabras en su sentido propio y original, distinto del sentido derivado o metafórico. En un contexto determinado las palabras tendrán uno u otro sentido, pero no los dos a la vez. No obstante, en la terminología escrituraria, el primero se llama sentido **literal propio** y el segundo sentido **literal impropio.**

h En las partes históricas de la Biblia, las narraciones están en gran parte escritas sin metáforas (sentido literal propio). En los libros poéticos, por otra parte, abundan las imágenes de toda especie. Los Salmos, que contienen buena parte de la mejor poesía hebrea, están llenos de palabras usadas en sentido metafórico (sentido literal impropio, p.e.: «Tú eres mi defensa y mi escudo» (Sal. 119, 114). Pero también los autores de los libros históricos recurren a la metáfora, de un modo inaceptable para los historiadores modernos; sirvan de ejemplo algunos rasgos de la descripción del Paraíso si bien difieren las opiniones respecto de su alcance metafórico (para el «sentido pleno» v. § 39*k*).

i (c) **Universalidad del sentido literal** — Puesto que los hagiógrafos compusieron sus libros de la misma manera que cualquier otro autor, parece que no hay razón para exceptuar ninguna parte de la Escritura de la ley general de que cada pasaje debe tener su sentido literal. En los primeros tiempos del Cristianismo, algunos autores de la Escuela de Alejandría, p.e. Orígenes, al proceder a la exposición del pleno contenido doctrinal del AT, tendieron a descuidar al efecto el sentido literal del texto, llegando incluso a negar a veces la existencia de este último. En época moderna, se ha dado una tendencia parecida. Semejante modo de ver nunca estuvo de acuerdo con la tradición de la Iglesia. En 1943 apareció una hábil defensa de la exégesis de Orígenes, debida a H. de Lubac, en la que se intenta mostrar que el gran alejandrino ha sido mal comprendido (*hom. sur la Genèse*). Según Lubac, la intensa devoción que sintió Orígenes por Cristo le llevó a ver un sentido espiritual y evangélico en toda la Escritura. Pero siempre admitió su carácter histórico. Cuando dijo que había algunos episodios puramente espirituales de los que no se podía derivar un sentido literal, probablemente quería decir sólo que había que tomar el pasaje como figurativo o metafórico. Confundía, pues, el sentido espiritual con el metafórico. O también, cuando Orígenes dijo que ciertos episodios de la Biblia no eran historias, con ello quería decir que realmente habían ocurrido, pero que si *sólo* tuvieran sentido histórico literal, no habría razón

suficiente para que hubieran sucedido, con lo que nos veríamos forzados 39i
a decir que nunca ocurrieron. En otras palabras, algunos hechos del AT ocurrieron ante todo porque Dios quiso que en ellos se prefigurara algún misterio del NT (o.c. 51). Éste es, en líneas generales, el sentido de la rehabilitación de Lubac.

(d) **Unicidad del sentido literal** — Un mismo pasaje de la Escritura j
(prescindiendo de algunos pocos que han sido interpretados por la autoridad de la Iglesia) puede ser entendido de diverso modo según los distintos lectores. Así, un texto puede tener varios significados posibles. «Los poderosos» de que se habla en Is. 49, 24 para unos son los babilonios y para otros los malos espíritus. Igualmente pueden deducirse conclusiones teológicas distintas de un mismo texto de la Escritura, pero en tal caso no se trata del sentido inspirado por el autor divino, aunque, naturalmente, pueden ser verdades reveladas por Dios a través de la Tradición (cf. § 39*f*). Pero lo que aquí se trata de considerar es si un mismo texto de la Escritura puede tener más de un sentido literal inspirado. Si bien los Padres y escritores de la Iglesia divergen sobre esta cuestión, no obstante parece seguirse necesariamente de la naturaleza de la inspiración que el sentido literal debe ser uno solo. El autor sagrado se expresa a la manera humana y usar palabras que en un contexto dado puedan tener más de un sentido equivale a incurrir en ambigüedad; pero esto, en lugar de transmitir la enseñanza divina, no haría más que oscurecerla. Es verdad que algunos textos del AT, al ser citados en el NT adquieren diferente sentido. Así, según varios exegetas, Sal 2, 7, es interpretado en el sentido de la Resurrección en Act. 13, 33, y en cambio es aplicado a la Divinidad de nuestro Señor en Heb. 1, 5. Pero no es necesario suponer que se trate en ambos casos del sentido literal. A veces se expone el sentido espiritual y otras veces una mera acomodación del texto (cf. § 40*j*). Algunos autores, aun admitiendo la unidad del sentido literal, han sugerido no obstante que, al menos en las partes poéticas de la Biblia, pueden darse matices variables del sentido, conforme a la riqueza significativa de las palabras y a su contexto de asociación.

Pudiera parecer a primera vista que el suponer la existencia de un sentido pleno (cf. § 39*k*) implicaría la multiplicidad del sentido literal. Pero esto no es así, porque, como veremos, el sentido pleno no es un sentido nuevo e independiente sino más bien una extensión del sentido literal. Lo que aquí rechazamos son los sentidos dispares e independientes cuya existencia supondría un equívoco; pero se admite sin reservas que el Espíritu Santo puede trascender el pensamiento explícito del escritor humano y, lejos de oscurecerlo, añadirle nuevas honduras y claridades (COPPENS, 54).

(e) **El sentido pleno** — ¿Debemos creer que Dios a veces quiso dar k
a sus palabras un sentido más profundo y rico que el que se deriva del texto solamente? Varios pasajes de la Biblia sugieren la existencia de ese sentido. Los profetas predijeron diversos aspectos del Mesías y su reino. Ninguno de ellos tuvo a la vista el cuadro completo. La visión del conjunto sólo les fué dado tenerla a las generaciones posteriores que a la vez tenían ante sí las profecías y su cumplimiento. El sentido literal de Gén. 3, 15, es el de una lucha entre la humanidad y Satán. El desarrollo ulterior de la profecía hizo ver que era en realidad el

39k Mesías el que había de vencer y este punto de vista fué confirmado, naturalmente, por la venida de Cristo. Es el mismo Dios el que inspira la profecía y lleva a término su cumplimiento. Esto podría parecer un ejemplo del sentido pleno, un sentido del que el hagiógrafo no tuvo conciencia. Conviene advertir que por ahora el concepto de sentido pleno se halla en trance de aclaración y está lejos de ser universalmente aceptado. No obstante, la idea es seguramente muy razonable. Es necesario recordar que el AT, con sus modos imperfectos de expresión, quiere describirnos los sublimes misterios del NT; de hecho, el profeta tuvo que recurrir a los modos contemporáneos de pensamiento y expresión, pues él, después de todo, se dirigía primariamente a sus contemporáneos más bien que a las generaciones posteriores que asistieron al cumplimiento de sus palabras. ¿Porqué, pues, extrañarnos de que Dios imprimiera en sus palabras un significado que sólo revelaciones posteriores habían de poner de manifiesto? Las palabras de León XIII tienen particular aplicación aquí: «A las razones usuales que hacen que los escritos antiguos sean difíciles de entender hay que añadir algunas peculiares de la Biblia. Porque el lenguaje de los Sagrados Libros ha sido empleado para expresar, bajo la inspiración del Espíritu Santo, muchas cosas que trascienden el poder y el alcance de la razón humana, es decir, los misterios divinos y cuanto en ellos se encierra. Hay a veces en tales pasajes un caudal de pensamiento más abundante y profundo de lo que la letra del texto o las normas de interpretación parecen indicar» (*Prov. Deus*; EB 93).

l Algunos han concebido el AT como un mosaico de piezas diversas, las cuales, al ser finalmente ensambladas, nos darían una imagen del NT. Otros, en cambio, con un mayor sentido del desarrollo histórico, comprenden que el AT es el reflejo de una revelación viviente y en estado de crecimiento. En cada estadio de esa evolución vemos cómo los mismos aspectos y temas religiosos se hacen cada vez más claros a medida que se acerca la venida del Salvador. Esto significa que no podemos esperar nada acabado en ningún estadio del proceso en tanto no se entre en el NT; y debemos por consiguiente guardarnos de la tendencia que quiere ver en el AT una descripción de Cristo y su reino tan clara, vívida y detallada como la que podemos obtener de las páginas del NT. (cf. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel 1947).

Hay quienes dicen que se requieren los «ojos de la fe» para ver este sentido pleno, y que sólo el que tiene fe puede captar la unidad y la significación conjunta de los dos Testamentos de la cual depende el sentido pleno. Pero este aserto ha de ser matizado. Nunca se insistirá bastante en que el sentido pleno no es distinto e independiente del sentido literal. Es más bien un ahondamiento interior del sentido literal mismo. De modo que quien aplique las reglas y principios de interpretación ordinarios sigue el recto camino para la dilucidación del sentido pleno, si bien el intérprete que tiene fe goza de la ventaja de estar en mejores condiciones para captar la plena conexión entre los dos Testamentos[6].

m Pero si el hagiógrafo ignora tal sentido o al menos sólo tiene una vaguísima conciencia de él, ¿cómo puede hablarse a propósito de él de una prolongación del sentido literal, el cual por definición es el que

se propone expresar el autor humano? Para responder a esto, debemos 37m
distinguir con Coppens entre la mente del hagiógrafo y la del profeta. En la medida que es un escritor sagrado, el autor debe *necesariamente* participar del sentido que Dios comunica al lector a través del texto. Pero a veces el hagiógrafo es además profeta y es aquí donde el texto de Santo Tomás relativo al espíritu del profeta tiene su plena aplicación (2a-2ae 173, 4): «Puesto que la mente del Profeta es un instrumento defectuoso... ni siquiera los verdaderos profetas conocen todo lo que el Espíritu Santo quiere expresar por medio de lo que ellos ven, dicen o hacen». En realidad no sólo no se requiere sino que incluso se excluye el que pueda conocerlo todo (COPPENS 47), aunque es posible que a veces el profeta tenga una conciencia imperfecta de este sentido pleno (cf. GRIBOMONT, 71).

Podía objetarse finalmente que ese sentido implica un abuso de lenguaje, ya que se obliga a las palabras del hagiógrafo a que signifiquen cosas distintas. Pero, como Coppens hace notar, las palabras y las frases no son meros trebejos mecánicos. Tienen cierta elasticidad. Tienen un margen de significación variable según cada caso particular. El alcance que se dé a la significación de una palabra en un caso particular depende de la capacidad, la experiencia, la emotividad y los conocimientos del usuario. La palabra tiene una significación más amplia que la que se le da en cada ocasión determinada. Y esto es particularmente cierto del hebreo, más que de nuestras lenguas occidentales. El idioma hebreo es dinámico y no estático. No debe, pues, sorprender el hecho de que el sentido dado por el profeta a una frase determinada no agote el sentido atribuído a ella por Dios. y que el sentido más profundo llegue a sernos conocido sólo gradualmente.

El sentido espiritual (tipológico o místico): 40a

(a) Existencia y naturaleza — En Jn. 19, 33, se refiere cómo los soldados se abstuvieron de romper las piernas de Nuestro Señor porque ya estaba muerto. Y Jn. (19, 36) añade: «Estas cosas fueron hechas para que se cumpliese la Escritura: no romperéis ni uno de sus huesos» (Éx. 12, 46). Pero el pasaje citado aparentemente se refiere sólo al cordero pascual comido por los israelitas con ocasión del Éxodo. ¿Cómo se puede decir que el pasaje se ha cumplido en Cristo? Sólo en el supuesto de que haya otro sentido además del literal. Es un sentido que se desprende directamente, no de las palabras, sino de lo significado por las palabras. Así como el sacrificio del cordero y la aspersión con su sangre salvó del ángel exterminador a los israelitas, así Cristo, derramando su sangre en el Calvario, preservó a la humanidad de una suerte todavía más terrible. De este modo, Dios todopoderoso ha querido que las personas, las cosas y los hechos descritos significaran a menudo otras personas, cosas y hechos. Los primeros son llamados tipos, y los últimos antitipos. Santo Tomás lo expone sucintamente: «In Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis» (*Quaest. Quodlib.* VII, 14, *in corp*; cf. ibid. 15 «resp. dicendum»). En realidad, el hagiógrafo no tiene que ver nada con la producción del sentido espiritual. Éste es introducido

40a por Dios sin que el autor humano sea consciente de ello. Sólo se transparenta más tarde.

b La plena significación del sentido espiritual no siempre ha sido tenida en cuenta. Los escritores del NT tenían una conciencia profunda e impresionante de la unidad de los dos Testamentos, siendo el AT la prefiguración del NT. San Pablo, con referencia al Éxodo, lo dice expresamente: «Estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron escritas para amonestarnos a nosotros» (1 Cor. 10, 11). La verdad es que el AT esté lleno de tipos de diferentes especies, que prefiguran los misterios de la Nueva Alianza. «Cristo es el segundo Adán, cabeza de la humanidad redimida (Rom. 5, 12 ss; 1 Cor. 15, 21 ss), el nuevo Noé, padre de la raza rescatada que surge de las aguas bautismales (1 Pe. 3, 20 ss; 2 Pe. 2, 5); es el profeta semejante a Moisés (Dt. 18, 15 y 18; Act. 3, 22) que habla a su pueblo desde la montaña y lo alimenta con el maná celestial, es decir, la gracia y la verdad que vienen por Él como la Ley fué dada por medio de Moisés» (Jn. 1, 17 y 45; 6, 14 y 32; cf. § 642*a*).

c Es precisamente esta unidad de los dos Testamentos lo que, en opinión de ciertos autores modernos, presta vida al AT y le da actualidad: «la gloria surge fulgurante de Cristo, pero ilumina retrospectivamente toda la Escritura y hace de ella un cuerpo glorioso, lleno del Espíritu Santo. Así es como se fundamenta el sentido espiritual de la Escritura» (R. Kehoe, o.c.). Pero, como el P. Bouyer hace notar, el cumplimiento del AT en el NT se realiza sobre todo por medio de símbolos. Este hecho apenas ha sido observado en los tiempos actuales, como consecuencia de una explicable reacción contra los excesos de la interpretación patrística y medieval, pero también a causa de un racionalismo inconsciente, temeroso de incurrir en infundado simbolismo. No obstante, la liturgia que diariamente utilizamos está llena de símbolos que atestiguan que el AT no es la fenecida expresión del pasado, sino un lenguaje viviente y destinado al hombre de hoy. Como tal lo usaron los Padres y sin duda también todos los primeros cristianos. Pues a la luz del NT miraban el AT y se aprovechaban de su rico simbolismo para su vida espiritual, de un modo insólito en nosotros y del que quizás tenemos algo que aprender.

Algunos escritores antiguos, como p.e. los de la Escuela de Alejandría (v. § 39*i*), fueron demasiado lejos; e igualmente algunos escritores medievales no parecen haber puesto límite alguno al caudal de imágenes que a su juicio encerraba el AT. De hecho no hay duda de que encontraron el ciclo completo de la doctrina cristiana reflejado y prefigurado en las páginas del AT. El P. de Vaux se ha referido a «cette floraison d'allégories... qui peuvent aider la piété personelle, mais qui sont artificielles et ne nous font pas pénétrer dans l'intelligence vraie de la Parole de Dieu» (RB 57 [1950] 141). Aunque este juicio pueda parecer a algunos poco justo para con los medievales, no cabe duda de que fueron sus exageraciones una de las razones principales del abandono en que se tuvo la exégesis tipológica en los tiempos posteriores.

d **(b) Clases de sentido espiritual** — No pueden darse límites precisos a la variedad de procedimientos con que el AT puede prefigurar el NT y la vida futura. Como el P. Dianélou ha dicho en un notable artículo

(*Les Divers Sens...*), no importa en realidad saber el número de esos 40d
procedimientos. Lo que importa es no imponer a los textos moldes artificiales, con lo que nos veríamos llevados a descuidar matices determinados de pensamiento y expresión. De todos modos, en razón de la mayor claridad expositiva, es necesario establecer una clasificación, y para ello podemos recurrir a una terminología que ha obtenido amplia aceptación. A pesar de cuanto se ha escrito sobre la cuestión desde los tiempos de Santo Tomás de Aquino, se puede dudar de que se hayan mejorado en algo sustancial la división y la terminología por él adoptadas. Puesto que son de uso común, vamos a bosquejarlas aquí, teniendo siempre en cuenta que ninguna división por el estilo, basada en distinciones tajantes, puede dar razón de todos los matices que ofrece el sentido de la Escritura.

Fijándonos primero en *el modo de la expresión* podemos decir que e
el sentido espiritual es **metafórico** siempre que el sentido literal sobre el que se basa sea también metafórico. En Sal. 177, 22, se describe el pueblo de Israel con la metáfora de una piedra angular. En Mt. 21, 42, Cristo se aplica la imagen a sí mismo y, naturalmente, también en sentido metafórico. Por otra parte la serpiente de bronce de Núm. 21, 6-9, es un ejemplo insigne de descripción sin metafóra de la misericordia de Dios, y por eso en Jn. 3, 14, se aplica también a Cristo en la Cruz en sentido **propio.** En lo que respecta al *tema*: la verdad, dice Santo Tomás, puede sernos comunicada por la Escritura con vistas, primero, a la fe genuina, o segundo, al recto obrar. Si es con vistas al recto obrar tenemos entonces el sentido **moral** o tropológico (τρόπος: conducta). Si es con vistas a la fe genuina, debemos distinguir de nuevo, y esto sobre la base de que la Iglesia es un intermedio entre la Sinagoga judía y la Iglesia triunfante. De ahí que haya en el AT tipos que prefiguran la Iglesia en la tierra, y ése es el sentido **alegórico,** y hay otros tipos, tanto en el AT como en el NT, que simbolizan la Iglesia triunfante en el cielo, y ése es el sentido **anagógico** (ἀνάγω: elevar); cf. *Quaest. Quodlib.* VII, 15, *in corp.*

He aquí algunos ejemplos de los sentidos mencionados: El cordero f
pascual, la serpiente de bronce y la piedra angular son ejemplos familiares del sentido alegórico (llamado también típico). Otros ejemplos son el sacrificio de Isaac, tipo de la muerte de Cristo; el paso del Mar Rojo, tipo de la liberación de la humanidad de la servidumbre del pecado por medio del bautismo. Todos estos se han cumplido en el NT. Entre los sentidos anagógicos podemos citar la mención por San Pablo de Jerusalén como tipo de la ciudad celestial que es nuestra madre (Gál. 4, 26). El sentido moral lo encontramos en Sab. 16, 28, donde se nos dice que el hecho de que el maná fuese recogido antes de la salida del sol (Éx. 16) encierra la advertencia de que debemos levantarnos temprano para orar y dar gracias a Dios, autor de todo bien.

No hay que suponer que estos sentidos aparezcan siempre aislados. A veces se encuentran los tres simultáneamente. Así, la entrada de los hebreos en la Tierra Prometida no sólo prefigura la entrada de los gentiles en la Iglesia (sentido alegórico) y la admisión de los elegidos en el cielo (sentido anagógico), sino que nos enseña la necesidad de la fe y la desventura de la incredulidad (sentido moral), Heb. 4, 1-11. De

40f esto se deduce que aunque el sentido literal es único, y el sentido espiritual se base siempre en él, sin embargo pueden coexistir varios sentidos espirituales y basarse en el único sentido literal.

g (c) **Extensión del sentido espiritual** — Todos están concordes en que el AT en conjunto prefigura el NT. Hemos visto ya que algunos Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos antiguos fueron más allá e interpretaron todo lo del AT, incluso las frases y palabras aisladas, como tipificaciones del NT. Esto significa que creían que el sentido espiritual no sólo arrancaba de las cosas, personas y hechos, sino que desbordaba, por decirlo así, en el texto mismo. Si bien puede haber alguna base para sostener esto en principio, no puede haberla para el propósito de interpretarlo todo, e incluso cada frase, en sentido espiritual, porque esto parecería implicar que el juicio individual de un lector es igual al de la Iglesia. Por eso, aunque el AT en conjunto prefigure el NT, y se den cierto número de tipos muy fértiles presentados como tales por la misma Escritura, la existencia de otros tipos y figuras debe investigarse cuidadosamente (cf. § 42*g*). Algunos niegan la existencia de tipos en el NT. Sostienen que el sentido espiritual no puede darse más que en tiempo de preparación, ya que implica evolución e incumplimiento, en cuanto que un tipo siempre queda corto respecto de la verdad que prefigura. Pero el NT contiene la plenitud de la revelación: nada puede sobrepasar en valor a la persona de Cristo, a su Pasión, Resurrección y Ascensión. Así Patrizi, o.c. 203, 225. Hay algo de verdad en esto. La plenitud de la revelación en el NT parece que hace improbable que en él quede margen para la tipificación de muchos misterios del futuro. Pero ¿acaso podría sostenerse que todas las verdades de la revelación han llegado ya a su pleno desenvolvimiento? Debemos admitir que hay verdades que todavía encierran muchos misterios para nosotros, y en especial tal vez la de la Iglesia, el Reino de Dios, que pasa de su estado terreno al de la Jerusalén celeste (Gál. 4, 26). Éste es el sentido anagógico (v. § 40*e*). «Ipsa nova lex est figura futurae gloriae» (ST I, 1, I, 10).

h (d) **¿En qué medida es cristológico el sentido espiritual?** — El P. Daniélou ha querido probar recientemente que el sentido espiritual es cristológico en el más amplio sentido del término (*Les Divers Sens*). Se refiere siempre al Cristo histórico, a Cristo en los misterios de su vida, en los sacramentos y en la Iglesia, y finalmente a Cristo en su segunda venida, en su reino eterno. La tipificación de Cristo en los misterios de su vida, como su Muerte y Resurrección, es la categoría bajo la cual debemos comprender los grandes tipos del AT, como el cordero pascual y la serpiente de bronce. La exégesis tipológica de esta índole es, en opinión del P. Daniélou, la más importante. De hecho, llega dicho autor a sostener que no podemos ni siquiera conocer a Cristo propiamente a menos que nos familiaricemos con el AT, pues se le describe constantemente en el NT y en la liturgia con los términos del AT. Hay, además, otro grupo de tipos que se refieren a la vida sacramental del Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia. El Evangelio de San Juan es el único que se proyecta sobre esta exégesis sacramental. Basta pensar en la multiplicación de los panes (tipificación de la Eucaristía), o en las pláticas habidas con Nicodemo y la samaritana

(prefiguración del bautismo), los cuales deben ser considerados a su 40h
vez sobre el fondo del Éxodo con sus grandes «sacramentos»: el cordero pascual, el maná, el agua viva. Por último hay una exégesis escatológica: tipos del AT y del NT que presagian hechos que ocurrirán cuando la segunda venida de Cristo. De ese modo las imágenes del Éxodo se aplican a estos hechos en el Apocalipsis, y también se refieren a los sacramentos en otras partes del NT. Además, el Diluvio, citado en 1 Pe. 3, 20, como tipo del bautismo es traído también a colación como presagio del Juicio final (cf. DANIÉLOU, *Déluge, Baptême, Jugement*).

El estudio del P. Daniélou sobre la exégesis patrística es luminoso en cuanto destaca la significación plena del simbolismo del AT. Podemos conceder que el simbolismo está centrado en Cristo; sin embargo, el autor parece ir demasiado lejos al querer reducir todos los sentidos espirituales a una común interpretación cristológica. Se podría razonablemente preguntar cómo el sentido moral se adapta a este esquema. Es verdad que Cristo participa activamente por su presencia y su gracia en la vida espiritual del cristiano y que la vida del auténtico cristiano es una reproducción fiel de la vida de Cristo. Pero, ¿es esto razón suficiente para afirmar que aquí también, como en los otros sentidos, Cristo precisamente es el objeto formal de la tipología? (cf. COPPENS 88).

i (e) **Fuerza probatoria del sentido espiritual** — Santo Tomás viene a negar toda fuerza probatoria al sentido espiritual. Habla del sentido literal como «el único del cual puede deducirse un argumento probatorio» (ST I, 1, 10 ad 1). En otro lugar se refiere a las dificultades que presenta el uso del sentido espiritual, y de ahí que, según él, no pueda ser usado en la argumentación (*Quaest. Quodlib.* VII, 14 ad 4). Nos recuerda que no por ello se nos priva de ninguna enseñanza de la Escritura, ya que no hay nada en el sentido espiritual que no esté también contenido en el sentido literal (ST, l.c.). Pero, habida cuenta de que los escritores del NT hicieron uso de este sentido para la demostración de verdades, no parece lícito dudar de su legitimidad. (cf. BONSIRVEN). San Pablo, recurriendo a la historia de Sara y Agar (Gál. 4), prueba que las obras de la Ley por sí mismas no producen la justificación. Para demostrarlo, recurre claramente al sentido espiritual. Si no hubiera un sentido espiritual, la prueba no sería concluyente. Además, el hecho de que el sentido espiritual sea el del Espírtu Santo, es suficiente para mostrar que debe ser del más alto valor como prueba de autoridad. No hace falta decir que su valor probatorio en la argumentación depende de que se acepte dicha autoridad. San Pablo pudo con toda justicia recurrir a él para instruir en la verdad a los conversos de Galacia, pero no utilizó tal género de argumentos al dirigirse a los paganos de Atenas (Act. 17). No es porque le falte autoridad en sí mismo, sino porque es difícil identificarlo con certeza por lo que se hace necesario un uso parco y cauteloso del sentido espiritual. Así, p.e., la cita que hace San Pablo de Dt. 25, 4, en 1 Cor. 9, 9, ¿es indicación de un sentido espiritual o simplemente una acomodación? Sólo si es lo primero puede servir de prueba de su afirmación. Si fuere lo segundo, se trataría de una mera ilustración. Por consiguiente, el sentido espiritual sólo puede ser utilizado como argumento en la medida que su presencia sea cierta.

40i No cabe duda de que el AT es usado con frecuencia por los escritores del NT de un modo laxo. Muchos textos que a primera vista parecen dar el sentido espiritual no contienen sino una mera acomodación del AT. No hay, pues, ningún criterio sencillo que nos permita distinguir rápidamente y sin dificultad el uno del otro, siempre que se desearía. Puede parecer extraño que el sentido del Espíritu Santo sea con frecuencia tan difícil de descubrir. Pero este problema no lo plantea sólo el sentido espiritual de la Sagrada Escritura.

j **Acomodación del texto de la Sagrada Escritura** — *(a)* Se puede a veces notar cierta analogía entre un texto de la Escritura y otra circunstancia cualquiera con la que aquél no guarda conexión estricta. Así se podría decir de San Francisco de Asís que fué «un hombre enviado por Dios» (Jn. 1,). El texto del Evangelio se refiere naturalmente a San Juan Bautista. Al aplicarlo a San Francisco no se hace sino acomodarlo a una circunstancia en la que Dios no pensaba al usar esas palabras en la Escritura. Y puesto que una aplicación semejante no estaba en el pensamiento de Dios, no es en absoluto un sentido de la Escritura. Es una acomodación del texto. Deberíamos evitar el hablar en tal caso de un sentido acomodado, pues esto podría llevar a que se lo entendiera erróneamente como si fuera un sentido genuino de la Escritura. La acomodación puede hacerse de diversos modos. La idea contenida en el texto puede ser realmente aplicable, como en el ejemplo aducido. En la Liturgia se hallan otros ejemplos; así, Eclo. 44, 17 habla de Noé, pero en el Breviario esto se aplica a todo obispo confesor. Este tipo a veces se llama de acomodación **por extensión.** Por otra parte, puede ser que no haya similitud de idea en la acomodación. Así, en el Introito de la Misa dentro de la Octava de Navidad, se cita a Sab. 18, 14-15*a*, para describir la Encarnación. El sentido genuino del pasaje, sin embargo, se reduce a recordarnos la justicia vengadora de Dios tal como se mostró en las diez plagas de Egipto, como se desprende del contexto de la cita. En su aplicación se ha seguido sólo la dirección marcada por las palabras mismas. Es lo que se denomina acomodación **por alusión.**

(*b*) Habida cuenta de que la autoridad hace uso de ambas formas de acomodación, no cabe duda de que su uso es legítimo. Pero de que sea lícita la acomodación no se sigue que valga como prueba de aquello a lo que el texto se aplica. Así, el texto de Eclo. 24, 24, donde se habla de la divina Sabiduría, es aplicado a la Santísima Virgen como mediadora universal de las gracias, pero el texto en sí mismo no es en ningún sentido una prueba de dicha doctrina.

k Puede ocurrir fácilmente que se haga uso abusivo de la acomodación de la Sagrada Escritura. Los predicadores deberían usarla con cautela para imprimir en los oyentes determinadas verdades dogmáticas o morales. «Los fieles, y particularmente los que han sido instruídos en las ciencias sagradas y profanas, desean conocer lo que Dios mismo quiere decirnos en las Escrituras y no lo que un orador o escritor elocuente desarrolla, con el hábil recurso a las palabras de la Biblia» (DAS 32-33). Se sigue de ahí que: 1) La acomodación no debe nunca presentarse como si fuese el sentido genuino de la Escritura. 2) Debe existir alguna analogía o semejanza con el texto original. La aplicación no debe estar

en contradicción con el sentido literal. 3) No debe nunca aducirse una 40k
acomodación para probar una doctrina. 4) Los textos de la Escritura no deben ser nunca aplicados a circunstancias profanas. Estas advertencias contra un uso demasiado libre de la acomodación no deben interpretarse como si restringieran el derecho del predicador a sacar lecciones morales del texto de la Escritura. De hecho, dichas lecciones son inagotables cuando se deducen mediante una argumentación legítima. Pero son algo muy distinto de la acomodación de los textos de la Escritura. En el primer caso se trata de deducciones genuinas de las palabras de la Escritura, mientras que en el caso segundo se trata meramente de una forma laxa de ejemplificación.

PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN

Pueden considerarse las Escrituras como simples documentos del 41a
pasado o como el divino verbo inspirado, confiado por Dios a su Iglesia. De aquí que haya una doble serie de principios unos generales y otros especiales, que deben emplearse en su interpretación. Del supuesto de que Dios es el autor tanto del orden natural como del sobrenatural, se desprende que no puede haber oposición real entre los principios de los dos órdenes. Ni tampoco se puede llegar a una fiel inteligencia de la Escritura recurriendo al primero y haciendo caso omiso del segundo. Al mismo tiempo y cualquiera que sea el sentido espiritual de un pasaje concreto, primero hay que poner claro el sentido literal como base segura para la ulterior exégesis (cf. DAS 28).

Principios generales: b

(a) **El ambiente** — En §§ 76-81 queda ampliamente desmostrada la utilidad y aun necesidad de un conocimiento adecuado del medio ambiente cultural e histórico del Próximo Oriente donde se desarrollan los relatos de la Biblia. Así, por ejemplo, para entender bien la parábola del buen samaritano, importa conocer la historia judía anterior a Cristo, y para entender los viajes de San Pablo por Galacia (cf. Act. 16, 6) es necesario tener una idea de las provincias romanas en aquel tiempo.

(b) **El escritor** — Las Escrituras fueron redactadas antes de la apa- c
rición de los exactos métodos científicos e históricos. No podemos, pues, esperar en ellas la precisión característica de los libros de texto modernos. Además, los escritores fueron orientales, y usaron sus peculiares modos de expresión. Normalmente prefieren lo concreto a lo abstracto, y suelen revestir sus ideas con las metáforas e imágenes que mejor se adaptan a su vivaz imaginación (cf. § 39*h*). En las genealogías, el oriental centra su interés en la línea de descendencia, pero presta menos atención a los individuos de dicha línea. Así con frecuencia se omiten nombres en la línea directa, y se emplean las palabras «engendró» e«hijo»aun cuando exista a lo mejor un vacío de varias generaciones (p.e. Mt. 1, 8). Esta genealogía nos ilustra de paso sobre la tendencia que tienen los semitas a preferir números redondos y simbólicos (v. Mt. 1, 17). Podría recordarse también la frecuencia con que aparecen en el AT los números siete y cuarenta. Así, el Faraón soñó con siete vacas gordas y siete flacas. El Señor dijo a Moisés que si Israel le obe-

41c deciere, perecerían sus enemigos; y añade: «vendrán contra tí por un camino, y por siete caminos huirán delante de tí» (Dt. 28, 7). El número siete era sagrado entre los judíos y como tal entró a formar parte de sus ritos (cf. el candelabro de siete brazos). De su significación religiosa deriva el que se usara como símbolo de perfección, y de ahí vino a indicar la plenitud de una cosa. Del mismo modo se usaron los múltiplos de siete (sobre el número cuarenta v. § 124*l*). Un rasgo curioso de las genealogías semitas es el hecho de que a veces se personifiquen e incluyan en la lista razas, tribus y ciudades. Así, en Gén. 10, 13, todos los nombres están en plural. Misraim, p.e., significa Egipto (lit. los dos Masor). Otros muchos ejemplos aparecen en la misma genealogía.

Además, cada escritor parte de circunstancias peculiares de ambiente y temperamento, y ambos se reflejan frecuentemente en su obra. Así, de la elegancia del estilo de Isaías, podemos deducir que poseía una cultura superior. El pastor Amós es naturalmente de expresión más rústica, y sus páginas estan llenas de imágenes tomadas de la vida campestre. El celo abrasador de San Pablo contrasta con el ánimo más reposado, aunque no menos apostólico, de San Juan.

d (c) **El libro** — «Es absolutamente necesario que el intérprete retroceda mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, recurriendo para ello al adecuado auxilio de la historia, la arqueología, la etnología y otras ciencias, para captar el carácter peculiar de las formas literarias a que los autores de aquella época pensaban recurrir y de hecho emplearon» (DAS, 39). Vemos, pues que Pío XII dice que no sólo es deseable sino absolutamente necesario que el intérprete posea los conocimientos mencionados (sobre estas formas literarias v. §§ 45, 46*h*). Hay que estar seguro, p.e., de si el libro en cuestión es poético o histórico. En el AT, la poesía se encuentra, no sólo en los libros estrictamente poéticos, sino también en los históricos y proféticos. Lo que es obra de imaginación no ha de ser interpretado como si fuera sobria prosa. Así, en esta frase: «Cachorro de león, Judá; de la presa subes, hijo mío. Posando te agachas como león, y como leona. ¿Quién le hostigará para que se levante?» (Gén. 49, 9). En los libros históricos no se debe tampoco excluir la posibilidad de que se encuentren ciertos elementos dramáticos. Así ciertos discursos de la Biblia, como el de Judá en Gén. 44, pueden haber sido transcritos no palabra por palabra tal como fueron pronunciados, sino de modo calculado para causar más efecto en los lectores. Los discursos de este tipo eran un artificio literario corriente (cf. el discurso de Pericles en la *Historia* de TUCÍDIDES II, 35-46). En el NT uno esperaría más exactitud, pero aun aquí partes de discursos diferentes se juntan en uno, cf. el Sermón de la Montaña.

e También los libros proféticos tienen un carácter peculiar. En las profecías es necesario distinguir lo que es esencial y se cumple de los detalles accesorios que no se realizan y se insertan sólo en gracia a la forma literaria. Esto es inevitable cuando se describen verdades espirituales con términos materiales. Algunas de las profecías de la restauración son de este tipo (p.e. Is. 40 ss). Por otra parte, cuando dos hechos son predichos a la vez, hay que distinguir, en lo posible, los detalles del uno de los del otro. Esto a veces es difícil.

Así en Is. 40 ss no es siempre fácil distinguir lo que se refiere al 41e
retorno del exilio, de lo que se refiere a la fundación de la Iglesia. Algunas partes se refieren naturalmente a ambas cosas. En las profecías que no han llegado a cumplimiento, hay muchas cosas que siguen siendo oscuras, p.e. en lo relativo al fin del mundo, a la naturaleza del Anticristo y a la misteriosa profecía de 2 Tes. 2, 6. Al parecer entra en las intenciones de Dios el que muchos detalles lleguen a ser entendidos sólo una vez se hayan cumplido (cf. Jn. 2, 22).

La ocasión y el fin del libro son importantes para determinar su significado. Así la inconexa serie de leyes que aparece mezclada con la materia histórica del Pentateuco es el resultado de las condiciones en que Israel vivió durante la época del Éxodo, y después en la tierra de promisión. Estas condiciones deben ser tenidas en cuenta también para entender algunas diferencias de terminología. Así hay que tener presentes las circunstancias en que se originaron, al interpretar las leyes. Los hagiógrafos tuvieron en cuenta los lectores para quienes escribían. Así tanto Mt. como Mc. hacen uso de términos judíos, pero Mc., que escribe para los gentiles, añade la traducción griega (p.e., 5, 41), o una explicación (p.e., 7, 3). Mt., escribiendo para los judíos, trae afirmaciones que parecen duras para los gentiles (p.e. 6, 7; 15, 26), mientras Lc. evita cuidadosamente todo lo que pueda herir sus sentimientos.

(d) **Vocabulario, contexto y lugares paralelos** — Con frecuencia el f
significado etimológico de las palabras es diferente del significado actual. Así Areópago (colina de Ares) era originariamente el nombre de una colina de Atenas. Más tarde, debido a que el Consejo supremo de Atenas se había reunido allí en época anterior, el nombre fué aplicado al Consejo aunque tuviera sus sesiones en otro lugar (Act. 17, 19). Por otra parte, la significación de las palabras cambia con el tiempo. Ha sido un error frecuente el de interpretar el lenguaje del NT como si fuera griego clásico del s. V a.C. Los descubrimientos modernos de papiros griegos de la época de Cristo han permitido rectificar tan erróneo supuesto. El conocimiento de las lenguas originales es evidentemente necesario para un estudio cuidadoso de la Biblia. Nadie, dice Pío XII, puede esperar que se le considere un intérprete serio de la Escritura, si ignora estas lenguas (DAS 20). Además del hebreo, el griego y el arameo originales, otras lenguas como el siríaco, el árabe y el acadio contribuyen valiosamente al esclarecimiento del texto.

También el contexto es importante para fijar el sentido de un pasaje. g
En Núm. 13, 28, «un país que mana leche y miel» significa evidentemente por el contexto un país feraz. Pero en Is. 7, 15, «comerá manteca y miel» parece referirse por el contexto a un estado de privación. El significado de la frase en 7, 22, debe determinarse por el significado de 7, 15, pues hablando en general, una misma palabra o palabras en un mismo contexto deben interpretarse del mismo modo. En un sentido amplio, todo el libro puede ser tomado por el contexto, y debe leerse en su totalidad si se desea llegar a una comprensión completa de algún pasaje. Con las debidas limitaciones, hay mucho de verdad en el dicho de que el mejor intérprete de la Biblia es la misma Biblia.

Con demasiada frecuencia se considera un texto o pasaje como si estuviera aislado del conjunto. Las Epístolas y Evangelios dominicales

41g padecen a veces este sino, y en consecuencia no siempre son bien comprendidos. Las Epístolas de San Pablo, acaso más que la mayoría de las demás partes de la Biblia, requieren ser leídas de una vez y como cartas completas, para que nuestra lectura sea todo lo provechosa posible.

h La compulsa de los lugares paralelos, fáciles de hallar con el auxilio de una concordancia, es con frecuencia de gran ayuda para esclarecer el texto. La palabra *almah* aparece en Is. 7, 14 (TM). En los demás lugares en que se encuentra parece que esta palabra significa una doncella no casada. Aunque la palabra no indique expresamente la virginidad parece natural presumirla; de ahí que deba considerarse incluído el concepto de virginidad en el sentido de Is. 7, 14. Nótese además que en Is. 7, 14, tanto los LXX como la Vg. traducen la palabra por «virgen». Las referencias paralelas a un mismo hecho pueden con frecuencia proyectar mucha luz sobre un texto. Así la fe de los que transportaban al paralítico en Mt. 9, 2 queda explicada en Mc. 2, 1-12, donde se nos cuenta que hicieron un boquete en el techo de la casa en que estaba Cristo y bajaron al enfermo hasta sus pies. Al comparar los pasajes paralelos del AT debe recordarse que nos hallamos ante una revelación que va evolucionando hasta adquirir su plenitud en Cristo. Es verdad que las profecías más recientes arrojan mucha luz sobre las anteriores, pero es necesario resistir a la tendencia a ver la expresión de doctrinas posteriores en relatos más antiguos. Un estudio, p.e., de la doctrina de la divina Sabiduría en Job, Prov., Eclo. y Sab. parece mostrar que sólo en el último libro nombrado comienza a aparecer su carácter personal. La revelación plena y definitiva tuvo lugar en el momento de la Encarnación. También el paralelismo de la poesía hebrea debe ser tenido en cuenta en la interpretación (cf. § 313*e-f*). Así, los «hijos de Dios» son en Sal. 88 los ángeles y no hombres, como se desprende de la alusión a las nubes de la primera parte del versículo.

42a **Principios especiales** — Mucho más importante que su valor como obra literaria antigua es el origen divino de la Escritura. De ahí se sigue que no baste la mera inteligencia o el esfuerzo sostenido para descubrir su significado. «La Sabiduría no entra en un alma maliciosa ni habita en cuerpo sujeto al pecado» (Sab. 1, 4). Lo que se necesita ante todo es la pureza de corazón y la práctica de la virtud. La oscuridad de la Escritura es en realidad una ocasión para poner a prueba nuestra humildad y paciencia (cf. DAS 47; *Imitación de Cristo*, 1, 5). Y para la adquisición de esas disposiciones es necesaria la oración. Como dice San Agustín refiriéndose a los que estudian la Escritura, «Orent ut intelligant» (*De Doct. Christ.* III, 37). Estos principios especiales de interpretación son de gran importancia para alcanzar el sentido espiritual de la Escritura, el cual, como se ha dicho ya, sólo podemos descubrirlo por medio de las fuentes de la Revelación.

(*a*) La primera consecuencia del hecho de la Inspiración es que las Escrituras se hallan libres de todo error formal (cf. § 37*e*).

b (*b*) Dado que la Escritura es una fuente de la Revelación, la Iglesia es la depositaria e intérprete de ella, y tiene autoridad para determinar su sentido en todo lo que se relaciona con la fe y las costumbres. Esto fué definido por el Concilio de Trento (EB 47; Dz. 786) y explicado con más detalle por el Concilio Vaticano (EB 63; Dz. 1788). Naturalmente, hay otras materias en la Biblia, como detalles de arqueología, 42b
de geografía y otros de este género, sobre las cuales la Iglesia no tiene autoridad para definir su sentido, excepto cuando tengan alguna relación con lo doctrinal, aunque la inspiración excluye también el error formal sobre estas cosas. Así, p.e., la Iglesia no interviene en la enojosa cuestión de la cronología de los libros de los Reyes. Pero, aun en materias profanas que afectan a las verdades de la fe y las costumbres, la Iglesia puede condenar una opinión errónea. El evolucionismo, p.e., puede afectar a la doctrina del pecado original, y una teoría evolucionista que estuviera en contradicción con esta verdad debería ser condenada por la Iglesia. En lo que se refiere al modo de la interpretación, a veces la Iglesia **define infaliblemente** el sentido de un texto, p.e. Jn. 3, 5 (Dz. 858) sobre el uso del agua en el bautismo; o condena una falsa interpretación, p.e. Dt. 6, 5, Mt. 22, 37 (Dz. 1076). Además, suelen incorporarse textos de la Escritura en los decretos dogmáticos para probar o ilustrar alguna doctrina en particular. Así Gén. 3, 15, aparece en la Bula *Ineffabilis Deus* donde se define la Inmaculada Concepción. Sin embargo, la infalibilidad afecta sólo al dogma definido y no a los argumentos particulares aducidos para probarlo. De ahí que la interpretación de Gén. 3, 15, aunque tiene un gran peso, no es infalible porque haya sido incluída en este decreto (cf. DURAND, art. *Exègése*, DTC 1838). Son muy pocos los textos interpretados infaliblemente por la Iglesia: para más ejemplos v. MANGENOT-RIVIÈRE, art. cit. 2317-9. Se ha calculado que el total de estos textos no llega a veinte, aunque por supuesto hay algunos otros que han sido interpretados indirectamente (cf. CORLUY 426; DURAND, art. cit. 1838). Debe, no obstante, hacerse notar que la interpretación infalible de un texto no supone que con ella se agote su sentido.

Además de las definiciones solemnes e infalibles de la Iglesia hay c
que mencionar **las interpretaciones** de algunos textos que aparecen en los decretos **de los Concilios Comisiones y Congregaciones**, las cuales, si bien no son infalibles, **gozan de gran autoridad.** Especialmente importantes son las Respuestas de la Comisión Bíblica designada para guiar a los católicos por la vía de una exégesis prudente. En general, puede decirse que la Comisión Bíblica sostiene que las interpretaciones tradicionales deben mantenerse a menos que, en determinados casos y sin souaucabo de la fe y la moral, haya razones poderosas para mantener otro punto de vista. Esto quiere decir que la aceptación de las conclusiones de la Comisión Bíblica no cierra el paso a una ulterior investigación de la cuestión (cf. § 47*c*).

El Concilio de Trento habla (EB 47; Dz. 786) del **consenso unánime** d
de los Padres como norma de interpretación. Ésta ha sido siempre la tradición de la Iglesia. Cuando los Padres interpretan unánimemente un texto, relacionado con la fe y las costumbres, en un determinado sentido, son de la mayor autoridad, «porque su consenso unánime indica que tal interpretación les vino directamente de los Apóstoles como materia de fe católica» (PD, EB 96; Dz. 1944). Basta la unanimidad moral, e.d., que un buen número de Padres pertenecientes a diversas regiones de la Iglesia y de diversas épocas coincidan sobre un punto determinado, y que no haya Padres que contradigan su enseñanza.

42d Además, la opinión debe darse como cierta, no sólo como meramente posible o probable, y debe presentarse como verdad revelada. Evidentemente estas condiciones no se dan a la vez muy a menudo. Por eso el número de textos cuyo sentido está fijado por el consenso de los Padres es inferior incluso al de los que han sido fijados por los decretos de la Iglesia. Citemos algunos ejemplos: la concepción virginal de Cristo (Is. 7, 14), la Pasión de Cristo (Is. 53), la existencia del purgatorio (2 Mac. 12, 43), cf. MANGENOT-RIVIÈRE, art. cit. 2328-30. Para la cuestión de la autoridad de los comentaristas, v. ibid. 2331.

Pero aun cuando no se dé la unanimidad, una doctrina expuesta por una parte de los Padres debe ser considerada siempre con el respeto debido a hombres eminentes por su saber teológico y su santidad. En materias que no afectan a la fe y a la moral, los Padres no tienen especial autoridad y sus opiniones hay que juzgarlas a la luz de sus argumentos. Aun cuando todos opinaran, p.e., que el mundo fué hecho en seis días de veinticuatro horas, no estamos obligados a aceptar este punto de vista por su autoridad, porque no es una materia que tenga conexión con la fe y la moral. Queda pues aún al intérprete un campo muy amplio de investigación. De hecho, muy pocos textos han sido definidos bajo autoridad, y «por consiguiente quedan muchas cuestiones a investigar en las que pueden ejercitarse con toda libertad la sagacidad e ingenio de los intérpretes católicos» (DAS 49).

e (*c*) En estas cuestiones no determinadas por la autoridad, el intérprete debe guiarse por la fe que él profesa y la armonía entre sus partes. Por eso no puede adoptarse una interpretación de un texto que esté en contradicción con algún punto de la verdad revelada, «porque, supuesto que el mismo Dios sea el autor de los Libros Sagrados y de la doctrina encomendada a la Iglesia, es evidentemente imposible que de los primeros pueda deducirse por medios legítimos una doctrina opuesta en cualquier respecto a la última (PD; EB 94; Dz. 1943). Esta norma de interpretación es lo que se llama **analogía de la fe** (Rom. 12, 6; cf. Dz. 2023). León XIII nos recuerda que además del Verbo escrito existe una Tradición no escrita de verdades reveladas por Dios. En realidad, los libros del NT no fueron escritos con el fin inmediato de hacer saber la fe de Cristo a los infieles, sino para la instrucción de los creyentes. Por eso los primeros lectores de estos libros debieron tener buen cuidado de no deducir de ellos nada que estuviera en contra de la fe que habían ya profesado. Así Mt. 19, 9, no puede interpretarse como una autorización del divorcio, ya que éste se prohibe explícitamente pocas líneas antes; tampoco el texto de Col. 1, 24, puede significar que los sufrimientos de Cristo no fueran suficientes, ya que sabemos, por muchos pasajes del NT (p.e. Rom. 5; Heb. 7 ss) y por la tradición, que fueron superabundantes.

f (*d*) En sentido positivo, el intérprete católico debe tomar como guía la **armonía** general existente **entre los dos Testamentos,** que tiene por base su común origen divino. El sentido pleno depende enteramente de esta unidad latente (cf. § 39*d*, *k-m*).

Esta unidad de los dos Testamentos tiene acaso todavía mayor importancia para discernir el sentido espiritual o típico (cf. § 40*a-c*). Pues este sentido, como observa Coppens, es simplemente el resultado

de la acción de Dios en la historia. Él es quien establece, sin que el 42f
escritor sea consciente de ellas, las misteriosas, pero reales, armonías entre los dos Testamentos. Si sólo Él les infundió el sentido, sólo Él podrá revelárnoslo. Cómo Él nos lo descubre, ha sido ya antes apuntado. Ya decíamos que son relativamente pocos los tipos de cuya existencia no cabe dudar. Pero ¿no podremos esperar encontrar más?

Hay indudables grupos de tipos en el AT, p.e., los hechos del Éxodo, g
la conquista de Canán. ¿No hay más detalles que puedan ser aplicados a hechos del NT? Aunque se conceda esto en principio, es más difícil la decisión acerca de los criterios a seguir por el intérprete. Por supuesto, deben examinarse las fuentes ya reconocidas, e.d., los libros del NT, los escritos de los Padres y las declaraciones de la Iglesia. Sin embargo, los escritores del NT necesitan ser completos, pues, en primer lugar pueden encontrarse en ellos tipologías de varias clases (joánica; paulina, etc.) y, en segundo lugar, muchas veces no es seguro si se trata de un sentido tipológico o una mera acomodación (cf. § 40*i*). Respecto de la tipología patrística, aunque sin duda deba descartarse mucho a la luz de los conocimientos actuales, no obstante puede ser utilizada como una fructífera fuente de saber y de presentación viva de la doctrina bíblica. Dentro del marco de un reconocido grupo de tipos, es posible proceder de lo general a lo particular; haciendo uso no sólo de la interpretación patrística, sino también de los principios literarios e históricos. De una juiciosa combinación de éstos podrá esperarse un resultado equilibrado. De una parte, es probable que algunos tipos que nos son familiares, en último término desaparezcan. Por otra parte, pueden surgir nuevos tipos. Cuanto menos, puede muy bien darse un cambio de acento, destacándose unos tipos, y otros, en cambio, desvaneciéndose.

Conclusión — De lo que se ha dicho, y de una consideración general sobre el designio de Dios, se deduce que el intérprete debe buscar en la exposición ante todo el contenido doctrinal de la Escritura. Las cuestiones de historia, geografía y cosas similares tienen su importancia, «pero los comentaristas deben ante todo tener como principal objetivo el destacar la doctrina teológica relativa a la fe y a la moral de cada libro y texto, en tal forma que sus comentarios no sólo ayuden a los maestros de teología a exponer los dogmas, sino que sean útiles para los sacerdotes en su labor de explicar la doctrina cristiana al pueblo y ayuden a todos los fieles a llevar una vida santa y cristiana» (DAS 29). Este alto ideal debe ser un constante estímulo para redoblar los esfuerzos frente a todos los obstáculos. La cantidad de problemas resueltos es prenda de ulteriores soluciones afortunadas, teniendo siempre en cuenta que hay dificultades que escapan a nuestros esfuerzos. La gran libertad h
concedida al intérprete debe inducirle a considerar con tolerancia los puntos de vista de los demás, y debe evitarse esa actitud intelectual que instintivamente considera sospechosa toda interpretación por el mero hecho de ser nueva. «La libertad auténtica de los hijos de Dios, que son leales a la doctrina de Cristo, y que al mismo tiempo aceptan agradecidos como un don de Dios y aprovechan toda contribución que puedan aportar los conocimientos profanos, debe ser rehabilitada y mantenida por el celo de todos, pues es la condición y fuente de todo éxito real, y de todo sólido progreso de la ciencia católica» (DAS 49).

ALTA CRÍTICA CON ESPECIAL REFERENCIA AL AT

Por R. A. Dyson y R. A. F. Mackenzie

43a **Bibliografía** — A. Bea, *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, Bi 16 (1935) 175-200; id., *Il Problema del Pentateucho e della Storia Primordiale*, Civ. Catt. 99 (1948) 116-27; J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancient Testament*, Brujas 1942; P. Cruveilhier, *Herméneutique sacrée*, DBV(S) III, 1482-524; H. Höpfl, *Critique Biblique*, DBV(S) II, 175-240; M. J. Lagrange, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, RB 47 (1938) 163-83; V. Laridon, *Novae encyclicae biblicae doctrina de generibus litterariis*, Coll. Brug. 42 (1946) 97-105; 127-34; A. Lemonnyer, *Théorie des Apparences historiques*, DBV(S) I, 588-96; A. Robert, *Genre Historique*, DBV(S) IV, 7-23; A. Robert-A. Tricot, *Initiation Biblique*, París 1949; A. Vaccari, VD 17 (1937) 371-3; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB 53 (1946) 321-48; *W. Baumgartner, *Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft*, Th Rs (N F) 2 (1930) 287-307; *O. Eissfeldt, *Die literarkritische Arbeit am A. T. in den letzten* 12 *Jahren*, Th Rs (N F) 10 (1938) 255-91; *H. H. Rowley, *The Re-Discovery of the Old Testament* (Londres 1945) 24-58; A. Colunga, O. P., *Crisis de la crítica del Pentateuco*, CT 8 (1913-1914) 353-371; V. Larrañaga, S. I., *La crisis bíblica en el Instituto Católico de París*, Est Bibl 103 (1944) 383-396.

b **Clases de crítica** — La crítica puede definirse como el arte de distinguir en una obra literaria lo que es genuino de lo que es falso, lo que es auténtico (debido al autor original) y lo que ha sido añadido, valorando el conjunto desde el punto de vista literario. Se suele dividir en crítica textual, literaria, esto es alta crítica, y crítica histórica, entendiendo esta última en sentido amplio, ya que su naturaleza varía mucho según el material al que se la aplique (histórico,
c teológico, jurídico, etc.). La *crítica textual* es una rama de básica importancia. Suele aplicársela principalmente sobre material transmitido por tradición manuscrita (en oposición a las obras impresas donde tiene escasa aplicación). Su cometido consiste en eliminar las corrupciones accidentales del texto (generalmente errores de copistas) y establecer los *ipsissima verba*, en su orden primitivo, del autor o del último redactor. Una vez establecido el texto del modo más aproximado posible, la *alta crítica* o crítica literaria debe determinar su origen y modo de composición, esto es el autor o autores, el material utilizado y el grado de su refundición, el propósito del autor al escribir la obra, etcétera. Una vez hecho este análisis, el *tercer tipo* de crítica (frecuentemente englobado con el segundo como alta crítica) emite juicio sobre el valor y significación de la obra, su importancia histórica, y resume la información que puede deducirse de ella.

d **La crítica y la exégesis** — Aplicadas al AT, la crítica textual y la literaria no se diferencian esencialmente de la crítica practicada sobre la

literatura profana (con una importante reserva que se expondrá más 43d
adelante). Sin embargo, el tercer tipo de crítica no debe ser sólo histórica y sociológica, sino también teológica; no debe ser una mera compilación de la historia religiosa de Israel o una descripción de su evolución social, sino también un análisis sistemático de la doctrina de los libros sagrados sobre Dios y la Religión, debe resultar una verdadera teología bíblica. Finalmente, dado el carácter divino del texto sagrado, todos los instrumentos críticos deben estar al servicio de la *exégesis*, e.d., de la exposición del sentido del texto, a la que tienden todos los estudios bíblicos.

Debemos hacer notar aquí que la crítica no es lo mismo que la e
exégesis, aunque prácticamente, por lo menos en cierta medida, la crítica acompaña siempre a la exégesis o, hablando más exactamente, aquélla termina donde comienza ésta. La exégesis tiene por objeto exponer el mensaje divino, y es eso lo que hace que la Escritura sea en concreto «útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia» (2 Tim. 3, 16); tiene sus propios principios, que sólo pueden servir de guía negativa al crítico que aborda el material en un plano inferior y desde el lado humano. La confusión de la crítica con la exégesis puede dar lugar a un doble error: el falso concepto de los que se quejan de que la crítica bíblica es «irreverente» al tratar la Biblia como un libro humano, o decepcionante, porque contribuye poco a la edificación; y el error opuesto de deificar la crítica y, p.e., producir comentarios en los que la enseñanza divina de un libro determinado es pasada por alto y se destaca sólo su aspecto humano. Ambas actitudes suponen una comprensión deficiente de la verdadera misión de los estudios bíblicos, la cual es ante todo la de auxiliar y servir a la exégesis; y la Iglesia alienta ese desarrollo de la crítica precisamente porque reconoce que éste ha creado técnicas admirables y de gran utilidad para una más profunda inteligencia del Verbo divino.

La crítica bíblica ha sido practicada en la Iglesia desde el principio f
en la medida que se halla implicada en la exégesis más rudimentaria; pero la alta crítica, con sus refinados métodos científicos, es un desarrollo peculiar del s. XIX. Por lo tanto, no vamos a detenernos en la larga y fructífera historia de los Padres de la Iglesia, los escolásticos, y la exégesis post-tridentina; el primer nombre que nos toca mencionar de un crítico en el sentido moderno de la palabra es el de **Richard Simon** (1638-1712), el oratoriano francés llamado con justicia «padre de la crítica bíblica». Él ya vió y planteó los grandes problemas de que ha tenido que ocuparse la crítica desde entonces, y aplicó audazmente métodos científicos a su resolución. Como primer explorador de un nuevo territorio, era inevitable que algunas de sus soluciones fueran poco consistentes, y otras demasiado radicales (sus obras fueron incluídas en el Índice); pero los exegetas «ortodoxos» (entre ellos vale la pena de citar a Bossuet), que condenaron tan vigorosamente, no sólo sus errores, sino su mismo punto de vista crítico, no tenían idea de la importancia de la obra que aquél se propuso llevar a término. En todo caso no llegó él a formar escuela, y se frustró la labor católica que podía haberse desarrollado siguiendo estos principios. El resultado fué que el análisis crítico de la Biblia, cuando apareció, fué enteramente no católico

43f (de hecho anticatólico) y mucho más irresponsable y destructivo de lo que debía haber sido. Hubo de transcurrir casi todo el s. XIX antes de que los exegetas católicos aceptaran el reto seriamente y empezaran a demostrar que la «crítica» no es fatalmente destructora de la tradición cristiana; más bien, los instrumentos de la crítica, rectamente utilizados, son un auxiliar precioso para la inteligencia y exposición del Verbo divino. Pero los sabios católicos en esta materia no han dicho aún la última palabra.

44a La falta de espacio no nos permite reseñar la historia de la alta crítica del AT durante el s. XIX, pero podemos tomar el nombre más famoso como resumen de sus tendencias y sus hallazgos. **J. Wellhausen** (1844-1918), resumiendo y desarrollando su labor anterior, especialmente sobre la composición del Pentateuco, presentó (de 1876 en adelante) una reconstrucción detallada de la historia literaria del AT y de la historia cultural y literaria de los israelitas que, hasta el fin de la primera guerra mundial, sirvió de armazón ideológico para todos los estudios no católicos acerca del AT, y aun hoy día, aunque va siendo abandonada total o parcialmente, no ha sido reemplazada por otra síntesis de análoga amplitud.

b **Presupuestos de Wellhausen** — Wellhausen inició su labor provisto de determinados presupuestos filosóficos que gobernaron la totalidad de su pensamiento. Esquemáticamente (y con riesgo de simplificar demasiado) podemos reducirlos a cuatro: 1) la exclusión del elemento sobrenatural, esto es de toda intervención directa de la divinidad en la historia humana; 2) el esquema evolucionista de un progreso unilateral en el pensamiento religioso desde el animismo o polidemonismo, pasando por el politeísmo y henoteísmo, hasta llegar al monoteísmo. Supuso que toda la religión de Israel se hallaba ya en forma latente en sus primeros estadios, y que el espíritu y la ley fueron reemplazando gradualmente a la naturaleza, siguiéndose en este desarrollo la estricta dialéctica hegeliana: tesis (estadio anterior al profetismo) antítesis (reacción profética), síntesis (estadio monístico); 3) la presunción de que la historiografía hebrea no merece confianza, y 4) la concepción de que Israel vivió en medio de sus circunvecinos en una situación de
c completo aislamiento. El primero de estos presupuestos no necesita comentarse aquí, una vez notado que no puede probarse científicamente, y que, por estar desde un principio en contradicción con el punto de vista de la mayor parte de las páginas del AT, difícilmente será un buen punto de partida para un estudio comprensivo del mismo. En cuanto al segundo, la etnología, la arqueología y la filosofía de la historia están acordes en sostener que semejante reconstrucción subjetiva de la historia religiosa israelita es completamente insostenible. Fué, sin embargo, esta reconstrucción la que llevó naturalmente a su autor al tercer punto: al escepticismo de Wellhausen acerca de la veracidad del cuadro de la historia primitiva de su pueblo que presentaron los escritores israelitas. Dicho escepticismo halló apoyo en la creencia de que la escritura era aún desconocida entre los israelitas en tiempo de Moisés. El cuarto extremo constituye una pervivencia curiosa del punto de vista de una generación anterior de estudiosos del AT que no conocía otra fuente sobre el mundo antiguo, antes del período griego, que el

AT. Y esto, incluso sobre fundamentos científicos (y no ya filosóficos), 44c
fué un grave defecto del método de Wellhausen. Ya en su tiempo empezaba a disponerse de fuentes históricas asirias y egipcias, y en 1896 Winckler publicó las cartas de Tell el-Amarna; pero incluso en las ediciones tardías de sus obras Wellhausen no tomó en consideración este material. ALBRIGHT dice de Wellhausen que «dió de lado el nuevo material del antiguo Oriente con un desdén tan arrogante como completo» (JBL 59 [1940] 92). Su concepción de la cultura israelita fué en la práctica la de un sistema cerrado, sin concomitancias ni influencias extrañas, al menos hasta el exilio. Y puesto que las influencias suprahumanas fueron igualmente excluídas, la religión del s. VI a.C. tuvo que ser presentada como el término de una evolución «inmanente» y autosuficiente a partir de la supuesta cultura primitiva de origen prehistórico.

Fuentes del Pentateuco, según Wellhausen — Éstos eran los principios d
que dirigieron la investigación, aunque Wellhausen no tuvo que partir de una *tabula rasa*. Mucho se había hecho ya en aquel entonces. Se habían distinguido ya cuatro fuentes del Pentateuco: la *Yahvista* (J), y la *Elohista* (E), esto es dos relatos históricos sobre los orígenes hebreos, incluyendo el último el *Libro de la Alianza*; la *Deuteronómica* (D), que comprendía principalmente las leyes del Deuteronomio; y el *Código Sacerdotal* (P), que incluía principalmente la legislación del Levítico y los Números (y también Gén. 1). Graf, en 1866, había dado a esta teoría su forma casi definitiva, sosteniendo particularmente (después de Reuss) que P, el documento que ofreció la armazón dentro de la cual fueron insertados los demás, no era el más antiguo sino el más reciente de todos, compuesto en la época del exilio. Wellhausen, después de un análisis minucioso de los documentos, propuso la siguiente cronología. J, de estilo más primitivo, era una historia compuesta en Judá hacia 850-750 a.C. Contenía un relato (comenzando en Gén. 2, 4) en el que se trataba de los orígenes del hombre, de los patriarcas, de la historia de Israel hasta la conquista de Canán. E, del s. VIII (antes de 721), era un producto del Reino del Norte, una historia que abarcaba el período que va desde el llamamiento de Abraham hasta la Conquista. D, el libro de las leyes, había sido escrito poco antes de su «hallazgo» en el templo en 621 a.C. Contenía las leyes de Dt. 12-26 y otros fragmentos. J y E fueron trabados en un relato único (JE), con el resultado natural de que aparecieron varios relatos duplicados, entre 721 y 621. Luego, un editor del Deuteronomio revisó JE y lo combinó con D, durante o, tal vez mejor, poco antes del exilio (586 a.C.). Finalmente, P fué compuesto durante el destierro, bajo la influencia de Ezequiel, y a esta nueva obra de tipo legal más bien teórico fué incorporado el complejo de JED, probablemente por obra de Esdras. Antes del 400 a.C. el Pentateuco que nosotros conocemos había adquirido su forma definitiva.

Supuesta evolución religiosa de Israel — Como sucedió con los primeros e
críticos, no fué la crítica literaria sola la que condujo a Wellhausen a estas conclusiones. La crítica literaria e histórica actuaron una sobre otra, en ambos casos bajo la necesidad de encontrar una solución en armonía con sus postulados filosóficos. El resultado final de la nueva

44e ordenación y de la datación tardía de los documentos tuvo que manifestarse en la subsiguiente reconstrucción de la religión de Israel. Era de presumir que comenzara, como se suponía que empezaron las demás religiones, con el animismo, fetichismo o totemismo; pero el estadio más primitivo, del cual quedaban rastros considerables en la literatura (en J), fué el polidemonismo, el culto accidental de un número variable de genios y demonios. Ésta fué la «religión del desierto» practicada por el antiguo pueblo «hebreo», el antepasado común de israelitas, moabitas, edomitas, etc. (Para ilustrar este supuesto estadio de la religión de Israel, Wellhausen, haciendo uso por una vez del método comparativo adujo los cultos de los beduínos árabes preislámicos). En el s. XIII a.C. empezó la evolución hacia el auténtico politeísmo. Fué el gran genio político de Moisés el que logró reunir en un todo homogéneo algunas de estas tribus, doblegándolas a la adoración y servicio de una deidad única, Yahvé. El culto monolátrico de Yahvé no tuvo carácter ético, ya que el Decálogo fué una invención posterior. Este estadio perduró todo lo largo de la Conquista y del período de los Jueces, y sólo empezó a ser superado con la aparición de los profetas.

f El paso siguiente y definitivo fué dado, en realidad, por los profetas escritores, de Amós en adelante (c. 760 a.C.). Fueron ellos los que introdujeron el concepto de moralidad en la idea de religión al presentar a Yahvé no como el dios de los ejércitos, sino como el dios de justicia, e insistir en que Dios exigía de su pueblo no el cumplimiento de los ritos, sino la rectitud moral, la obediencia en vez de los sacrificios. El documento J habría sido compuesto al despuntar esta idea, y E cuando ya estaba en sazón. Los profetas y los deuteronomistas desarrollaron rápidamente esta teología cuando veían ya cercano el colapso político de su pueblo, y la religión llegó a su cumbre bajo la gran aflicción del Cautiverio. Isaías, Jeremías, Ezequiel, y sobre todo el segundo Isaías, fueron las grandes personalidades que dieron el paso final desde la concepción de un dios de justicia a la de un dios de amor, omnipotente y supremo, el Dios único del monoteísmo.

g La Ley, lejos de ser la base de la religión nacional, fué su producto. Como otros pueblos semíticos, los israelitas tenían por costumbre someter los casos de arbitraje a los sacerdotes de un santuario donde debía existir un cuerpo de soluciones y reglas tradicionales; pero un código escrito sólo surgió bajo el estímulo de la concepción ética de la divinidad. El documento P, obra de doctos sacerdotes que añoraban en la cautividad las glorias de su templo y su ritual perdidos, vino a ser una trasposición al tiempo de Moisés del culto de su propio tiempo, combinado con un minucioso programa legislativo para el futuro. Pero en su celo apuntaron demasiado alto, y después del exilio, la religión fué decayendo más y más en la mera observancia religiosa formal y externa, tan alejada de la religión fervorosa e interior de los profetas como la primitiva observancia ritual, con la sola excepción de que se observaba escrupulosamente el más estricto monoteísmo.

h **Triunfo y reto de la síntesis de Wellhausen** — De este modo, mediante un reajuste radical del material del Pentateuco en el supuesto orden cronológico, y sobre la base teórica de que sus autores habían presentado como historia antigua buena parte de su propia experiencia (y aun

de su propia invención), fué posible presentar una exposición notablemente consistente y plausible de la historia de Israel — y en especial del desarrollo del monoteísmo — sin admitir la revelación divina y sin trastornar el proceso evolutivo. Pero quedaba sin explicar por qué fué Israel precisamente, y no otro pueblo semita, el que alcanzó este desarrollo monoteísta; pero, después de todo, algo había que dejar a la labor de los críticos futuros. 44h

Las conclusiones referentes al resto del AT son de menos importancia para la historia del movimiento crítico, ya que constituyen meros corolarios de lo anterior. En pocas palabras, los antiguos escritos proféticos se supone fueron reelaborados y revisados a fondo una y otra vez, especialmente en la época posterior a la cautividad; originariamente, sólo contenían sermones sobre la justicia de Yahvé, y profecías conminatorias contra la iniquidad de Israel. Por eso todas las secciones escatológicas, mesiánicas y consolatorias (y, por supuesto, las profecías concretas) deben ser fechadas, cuanto antes, después del destierro. El Salterio sería también posterior al exilio, e incluso parte de él de la época macabea. i

Wellhausen tenía un verdadero genio para la síntesis y la exposición. Su reconstrucción obtuvo un triunfo como rara vez lo ha conseguido una teoría científica, y rápidamente se convirtió — en realidad sigue siéndolo — en la interpretación «clásica» de la historia y literatura del AT. Con pocas reservas, se puede afirmar que la mayoría de los críticos no católicos del AT la adoptaron inmediatamente. Fué acogida fácilmente en Inglaterra, donde el ambiente filosófico de la época había sufrido la poderosa influencia de John Stuart Mill y Herbert Spencer, gracias a los cuales el positivismo de Compte había penetrado en la historia de la religión y materias afines. De este modo se impuso a los sabios católicos un reto del que jamás pudieron evadirse ni descartarlo como «racionalista» o «impío». La obra no era en modo alguno meramente negativa; se habían puesto de manifiesto gran número de hechos y algunos problemas muy reales, de los que la antigua exégesis no podía dar explicación. La crítica racionalista había dado una, pero ella suponía la negación de los valores sobrenaturales y la divina inspiración del AT. Los exegetas católicos estaban llamados a superarla. j

Lenta reacción católica frente a Wellhausen — Los dos más destacados defensores de la tradición católica frente a Wellhausen fueron el jesuíta alemán Cornely y el sacerdote francés Vigouroux. El primero llamó la atención sobre algunos detalles, especialmente del Pentateuco, que hablaban en favor de la fecha tradicional, y quedaban sin explicación en la hipótesis crítica. El segundo recurrió a las fuentes asirias y egipcias recientemente descubiertas para demostrar que el ambiente cultural de los escritos mosaicos se adaptaba perfectamente al del segundo milenio a.C. y no podía ser rebajado al primer milenio a.C. Sin embargo, sus obras no tenían mucho que ofrecer para la solución positiva de los problemas; eran más bien negativas y defensivas por su carácter y su tono; podían tranquilizar a quienes se sentían inquietos, pero no convertir a los que estaban en el error. Lo que se necesitaba era abordar la cuestión de un modo más progresivo y positivo, y en primer lugar que se distinguiera la verdad posible o probable de la falsedad. 45a

45b Porque Wellhausen había logrado trabar de un modo indiscernible, en el espíritu de los católicos como de los no católicos, dos cosas que propiamente debían haber sido distinguidas: el análisis literario y la crítica histórica. Indudablemente las conclusiones de la última tenían que ser rechazadas; pero no por ello tenía que ser falso el primero. Después de todo, el origen mosaico del Pentateuco no era una artículo de fe, y ya dijo San Jerónimo que era de poca importancia el que se hablase de Moisés o de Esdras como autores del Pentateuco. [Cf., sin embargo, § 134*b*, para otra interpretación de las palabras de San Jerónimo—C. de R.] Es cierto que, según la tradición católica, Moisés fué el autor de la Ley; pero, ¿significa esto necesariamente que él esribiera todo lo que se encierra en los libros que contienen la Ley? Por lo menos, a la vista de los graves problemas suscitados recientemente por la crítica, vale la pena de que se examine nuevamente la cuestión.

c Ésta era la actitud de un reducido número de los jóvenes exegetas católicos de la época, entre los que descuella la figura **M.J. Lagrange, O.P.** En un famoso congreso habido en Friburgo (Suiza) en 1897, éste introdujo la precisa distinción entre la tradición literaria (con Moisés como autor de los libros) y la tradición histórica (con Moisés como autor de la Ley). La última, decía él, era el dato sustancial, y podía subsistir sin la primera. Admitió la distinción de los cuatro documentos en sus líneas generales. En Gén. consideraba a E como anterior a Moisés, el cual se lo procuró para su obra. La composición de J se debía a la inspiración de Moisés, quien trazó sus líneas generales y dió su aprobación definitiva. Fué también Moisés el que dió a los israelitas sus leyes, las cuales, sin embargo, fueron recibiendo adiciones y evolucionaron, en lo que al espíritu se refiere, en los siglos siguientes.

d **Efecto de la crisis modernista** — Otros exegetas, como Prat, Durand y von Hummelauer, también se mostraron dispuestos a reconocer estratos literarios post-mosaicos en el Pentateuco, si bien acentuaron la importancia principal de Moisés como fuente originaria. Pero antes de que pudieran adelantar mucho en este sentido, surgió la crisis modernista, y por algún tiempo los estudios católicos sobre el AT quedaron en suspenso. El principal campo de batalla de los modernistas era el NT, pero su completa sumisión a las doctrinas más radicales de la alta crítica supuso naturalmente la aceptación, en general, de los postulados de Wellhausen; de ahí que se adoptaran severas medidas de defensa por las autoridades de la Iglesia Católica, y durante algunos años todo lo que, en exégesis, tenía sabor de novedad, fué considerado como sospechoso. Prat y Lagrange se orientaron hacia los estudios del NT y el término alta crítica se hizo sinónimo de crítica racionalista (EB 276).

e La actividad de la Comisión Bíblica (cf. § 47*b*) data de este período, y ha sido de gran importancia para guiar toda la ulterior tradición católica. Sus respuestas se expresaron con gran prudencia y moderación; y puesto que los motivos de cada decisión fueron cuidadosamente enumerados, no se excluyó la posibilidad de que un cambio en los hechos básicos pudiera, más tarde, ser ocasión de un cambio en las conclusiones. En pocas palabras, a la febril actividad que había caracterizado la última década del pontificado de León XIII (1892-1902), siguieron veinte años de labor menos sensacional, la cual, aunque podría parecer

simplemente tiempo perdido, fué en realidad la preparación necesaria 45e
para un progreso sólido y bien fundado.

Desintegración de la hipótesis de Wellhausen — Mientras tanto, se in- f
cubaba un gran cambio en la crítica no católica. La teoría de Wellhausen, que en cierto momento había parecido ser, en sus líneas generales, una solución definitiva del problema crítico, iba siendo cada vez más discutida. En la primera década del s. XX la escuela pan-babilonista de Winckler y Jeremías sostuvo que la cultura y la religión israelitas no eran sino un plagio en gran escala de los babilonios. Las absurdas exageraciones de esta teoría hicieron que fuese recibida con prevención y que no tuviera demasiada resonancia; pero logró por lo menos abrir brecha en el círculo mágico del supuesto aislamiento israelita. Al mismo tiempo, los desafueros cometidos por algunos de los sucesores de Wellhausen al aplicar su análisis a los textos, llegando a veces a dividir un solo versículo entre varios autores y redactores, produjo una reacción de saludable escepticismo que hizo ver la arbitrariedad de los criterios adoptados. Más tarde, los etnólogos y antropólogos pusieron en duda la validez del principio de que toda religión debe necesariamente desenvolverse a partir de la forma «primitiva» del animismo hasta una creencia «más elevada»; pues se fueron acumulando pruebas de que el politeísmo, polidemonismo, etc., eran más bien corrupciones de un primitivo monoteísmo. Pero el factor que con mayor fuerza minó la estructura wellhauseniana fué sin duda la arqueología o el «testimonio de las piedras».

El artículo sobre *La Arqueología y la Biblia* (§§ 76-81) presenta un g
balance de los principales descubrimientos que afectan a la Biblia y su interpretación. Aquí bastará el resumen de sus hallazgos. Gracias a las excavaciones llevadas a cabo en Egipto, Asiria, Mesopotamia, Asia Menor, Siria y la propia Palestina, y a la intensa labor científica de cientos de especialistas sobre el material descubierto, han surgido a la luz del día dos mil años de historia que afectan a docenas de pueblos y culturas. Los inicios de la historia de la civilización se remontan actualmente a principios del cuarto milenio a.C., y se dispone de documentos escritos desde fines del tercer milenio en adelante. A principios del segundo milenio a.C., antes de que los israelitas existieran como pueblo, cuando sus antepasados patriarcales erraban alrededor de las tierras de pastos de la Palestina central, el Próximo Oriente conocía ya una floreciente civilización antigua, en la que se disputaban el poder egipcios, hititas, hurritas y babilonios. Israel entró tarde en el escenario de la historia, y tuvo que aprovechar un temporal relajamiento de poder entre las grandes potencias para establecerse en un rincón que era a la vez una encrucijada de relaciones internacionales. Lejos de tener cultura propia, tomó de sus vecinos y predecesores el lenguaje, las costumbres, las artes, e.d., todo excepto su religión. Y precisamente este carácter imitativo y derivativo de la cultura israelita hace resaltar aún más el carácter *único* de la *religión* de Israel. De estas consideraciones se desprende un hecho fuera de toda duda, a saber, que el ambiente que rodeó a los primitivos hebreos era desde el punto de vista cultural mucho más avanzado de lo que supusieron Wellhausen y su escuela, y que la influencia de estos factores ambientales tuvo mucha mayor

45g significación que la que pudieran recibir de los árabes beduínos. Ésto por lo que atañe al mito del aislamiento de Israel.

h Es digno de notarse aquí que la vieja idea evolucionista se ha mantenido en Inglaterra por muy largo tiempo. Sorprende leer en 1930 en la *Hebrew Religión* de OESTERLEY-ROBINSON, 14: «Éstos son los tres estadios de la creencia (totemismo—animismo—politeísmo) por los que todas las razas han pasado antes de llegar a una forma de religión más elevada; y la raza hebrea no fué una excepción, como lo prueba el AT»; o la afirmación de H. WHEELER ROBINSON en *A Companion to the Bible* (1946), de T. W. MANSON, 287 s: «De las pruebas deducidas del AT, completadas con lo que se conoce de los árabes beduínos en los tiempos antiguos y modernos, podemos formarnos una idea del fondo ambiental nómada... Este tipo de religión guarda relación especial con los objetos naturales que afectan a la vida y bienestar de la tribu o clan, e.d., las fuentes, los árboles, las piedras, el sol, la luna y las estrellas, juntamente con los rebaños y las bestias salvajes del desierto». Una opinión más objetiva es la expresada por S. H. HOOKE en el mismo libro, 273: «Las investigaciones modernas han cambiado la importancia dada anteriormente a los estudios de la religión pre-islámica y su organización social, como fuente principal para esclarecer la religión primitiva de los hebreos... Es igualmente cierto que cuando la primera oleada de población hebrea, representada por el clan de Abraham, entró en Canán, el elemento nómada original se había ya transformado mucho bajo la influencia de la cultura mesopotámica». Es más bien sobre el fondo ambiental de la cultura religiosa propia del Creciente Fértil a principios del segundo milenio a.C. que hay que colocar la religión de los primitivos hebreos, y no entre los cultos naturales en los que se adora a los árboles, las piedras y las fuentes sagradas (cf. también G. E. WRIGHT, BA 10 [1947] 19 s, W. F. ALBRIGHT, JBL 65 [1946] 206).

i **Aportación americana a los estudios sobre el AT** — En los últimos años, la dirección en los estudios arqueológicos ha pasado a los sabios norteamericanos, de entre los cuales el más influyente hoy día es W. F. Albright. Él y sus discípulos han dado ya los rasgos generales de una nueva síntesis de la historial de Israel, apoyada sobre una base de hechos mucho más amplia que la de Wellhausen y más fácilmente conciliable con la tradición cristiana. Respecto de la reconstrucción wellhauseniana de la historia religiosa de Israel, G. E. Wright afirma que constituye «una inaceptable simplificación. En su razonamiento circular, en su atención exclusiva a la simplificación extrema del proceso histórico según líneas evolucionistas unilaterales, en su preocupación anormal por lo que es «primitivo» y «avanzado» según una escala *a priori* de valores morales (presentada bajo una apariencia de «objetividad»), y en su inevitable ingenuidad respecto de la vida conceptual del mundo antiguo, se ha mostrado, y cada día aparecerá más claro, que es enteramente inadecuada para ser considerada como una interpretación definitiva de los datos religiosos proporcionados por el AT» (*La situación actual de la Arqueología Bíblica*, en H. R. WILLOUGHBY, *The Study of the Bible Today and Tomorrow* [1947] 95). Y respecto a Yahvé: «En las fuentes primitivas, anteriores a los profetas... Dios no es una

personificación de la naturaleza. Trasciende de la naturaleza y es el Dios 45i
de la naturaleza» (ibid. 92).

j **Géneros literarios** — La crítica literaria nos ha abierto nuevos caminos. Actualmente hay abundante material utilizable, procedente de la literatura recientemente descubierta en media docena de lenguas, para un estudio comparativo de los antiguos escritos israelitas; y esos materiales han hecho posible un juicio literario mucho más ponderado, basado en el reconocimiento de *géneros* literarios desconocidos de nuestra tradición occidental. Esta clasificación en géneros literarios es quizá el paso de mayor envergadura dado por la exégesis en nuestro tiempo, y la *Divino afflante Spiritu* se extiende ampliamente sobre su importancia (cf. § 46*h-i*). Los críticos del s. XIX, satisfechos con los hallazgos de la lingüística hebrea, no se dieron cuenta de la importancia equivalente que tenía el conocimiento preciso de la psicología de la literatura hebrea; y se tendía a juzgar los escritos orientales antiguos casi como si fueran producto de la cultura y modos de pensar europeos. De ahí las mutilaciones arbitrarias y desorbitadas que se infligieron a los libros del AT, al suponerse que sólo podían ser auténticas aquellas secciones que habrían escrito los críticos, caso de ser ellos los autores. Por esto pudo Duhm reducir las secciones «auténticas» de las profecías de Jeremías a un quinto del libro actual (!). Actualmente, en cambio, el estudio de las diferentes categorías de composición literaria puestas en práctica por los autores del AT, cada uno con su peculiar objetivo, su propio modo de tratar el material, su propio estilo y formas de expresión, han mostrado cuán inadecuada era esta forma de considerar los textos del AT.

Otro avance ha surgido, en los círculos no católicos, del estudio k
de las **Gattungen** o **categorías** presentes en el AT. Una *Gattung* literaria es un género particular de composición oral creada por y para una situación determinada, y que expresa determinadas ideas, emociones o reflexiones amoldándose a un tipo aceptado. Ejemplos de esto son los cantos triunfales, las lamentaciones, las parábolas, la fábula, los cantos burlescos, etc. Todo esto constituye el material bruto, por decirlo así, de la literatura. Es literatura popular, aprendida, repetida alterada y transmitida por tradición. Ha surgido de la vida cotidiana de un pueblo, y cambia y desaparece según se alteren sus circunstancias. Compuestas y preservadas de modo oral, estas composiciones son relativamente breves; sobre todo, tienen tendencia al ritmo y a la forma. Cada *Gattung* desarrolla su propio esquema retórico, su fórmula introductoria, y con frecuencia su vocabulario y estructura métrica propios. Una vez reconocida, proporciona el criterio más seguro para identificar cada nueva aparición de tipos semejantes.

La relación que guarda la *Gattungforschung* o **crítica formal** con l
el estudio de los géneros literarios entre los católicos es evidentemente muy estrecha. Ambas técnicas destacan la significación del estilo, el vocabulario y otros elementos formales, para distinguir las diferentes clases de composición literaria. Pero difieren en que los *genera* son considerados como normas de composición literaria, seguidas por los escritores; mientras que las *Gattungen* son primariamente modelos orales adoptados por los autores anónimos de la literatura folklórica.

451 La aplicación de la crítica formal no es nueva, pues fué ya introducida por Gunkel en 1901, ni ha desplazado el análisis literario; pero demuestra la insuficiencia de este último, y es cada vez más usada como técnica para descubrir los estratos primitivos de los distintos libros del AT y determinar la función inicial del material bíblico y su situación en la vida del pueblo que lo evocó. En vez de aplicarse al estudio de la última redacción, se remonta a la más antigua composición de los materiales, y por ese medio, sea dicho de paso, asegura a sus orígenes una mayor antigüedad que la que les concedía la escuela de Wellhausen. Es mucho más respetuosa con los textos y llega en compensación a una inteligencia más profunda del sentido e intención del autor.

m También la versión de los **Códigos legales de los vecinos de Israel** (sumerio, hacia 1850 a.C.; babilónico, hacia 1750 a.C.; hitita, hacia 1300 a.C.; asirio, hacia 1100 a.C.) ha dado nuevo impulso al estudio de las leyes del Pentateuco. Jirku ha demostrado que estas leyes son *culturalmente* más primitivas incluso que las demás leyes orientales de fecha anterior que conocemos. Él y Alt clasifican las leyes hebreas en dos tipos principales: un «tipo casuístico» («Si alguien...»), corriente en los códigos de los pueblos vecinos, y un «tipo apodíctico» («No debes...») que es más religioso por naturaleza. Ambos sostienen que el tipo casuístico se remonta a la legislación sumeria del tercer milenio a.C., y que los hebreos lo tomaron de los cananeos durante el período de los Jueces y el reinado de Saúl. En cambio, el tipo «apodíctico» no tiene paralelo fuera de Israel. La tradición atribuye estas leyes a Moisés, y Alt sostiene que no hay nada en esta legislación que entre en conflicto con las condiciones de la vida de Israel en tiempo de Moisés. Creemos que es razonable concluir que la frase «No debes...» deriva directamente de la experiencia religiosa de Moisés, y que su conciencia de la nueva *clase* de obligación jurídica que debía transmitir a su pueblo le inspiró esta fórmula nueva, como la manera más adecuada de expresar en lenguaje humano el apremio y la trascendencia de la voluntad de Dios.

n **Nuevo análisis de las fuentes** — Finalmente, también la hipótesis documental, fundamento y punto de partida de todo estudio crítico del Pentateuco, ha sido examinada de nuevo. O. Eissfeldt resume las recientes tendencias críticas en tres principales: la de los que adoptan una «actitud indiferente» frente al análisis de las fuentes, o al menos no se preocupan de ellas de modo principal, en particular A. Alt y su escuela etiológica; la de los que utilizan el método analítico para la ulterior separación de las fuentes, como R. Smend, O. Eissfeldt y R. Pfeiffer, y la de los que manifiestan «honda desconfianza por el método analítico», entre los cuales menciona a A. Bea, B. Jacob, y U. Cassuto. No es posible decir a qué posiciones últimas pueden llevar estas nuevas tendencias. Hasta el presente los resultados alcanzados con la excepción de los que provienen de la crítica formal, han sido más bien negativos que positivos, quizá por el hecho de que nadie ha logrado presentar una síntesis comparable a la de Wellhausen. En todo caso, esos resultados no han sido aceptados por la mayoría de los críticos. Las diferencias de estilo, las variaciones en el vocabulario, los dobletes y repeticiones son hechos que subsisten y exigen explicación. Especialistas como A. Klosterman y B. D. Eerdmans quieren resolver estos problemas

por la teoría de los «suplementos» añadidos a un documento principal; 45a
pero esta concepción no está muy lejos de la opinión de que se partió de documentos separados para la composición del Pentateuco. Por eso, en general, aunque la teoría de Wellhausen, en su forma clásica, no es sostenible por más tiempo, su esquema básico de las cuatro fuentes y su orden de precedencia continúa recibiendo la aprobación de los críticos no católicos. En este sentido, en cuanto esgrime la creencia en múltiples fuentes frente al concepto anterior de la unidad del Pentateuco, la hipótesis documental todavía subsiste.

Desarrollo de la labor crítica católica — Después de la primera guerra 46a
mundial, cuando la alarma creada por el modernismo se hubo disipado por sí misma, la crítica católica experimentó un gradual resurgimiento. Un puesto de honor corresponde a la «Revue Biblique», fundada en 1893 por el P. M.-J. Lagrange, O. P., que ha continuado publicando las sólidas investigaciones especializadas que le han dado tan alto rango entre las publicaciones bíblicas católicas. Otra obra francesa, dirigida por el P. F. d'Alès, S. I. abrió en cierto modo también nuevos derroteros a la exégesis: el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, publicado en fascículos entre 1911 y 1928. Sus artículos sobre temas bíblicos, escritos desde el punto de vista de un apologista cristiano, son admirables por su competencia científica y su firme espíritu católico. El artículo *Moïse et Josué*, de J. Touzard (1919), fué el primer examen de la cuestión del Pentateuco publicado por un católico desde el decreto de 1906; y aunque sus conclusiones fueron consideradas demasiado radicales, y el Santo Oficio declarara que esta teoría «no puede ser sostenida como segura» (tuto tradi non potest), la misma benignidad relativa de esta censura mostró que el decreto no pensaba poner fin a toda discusión. Y de hecho, seguidamente aparecieron numerosos estudios sobre la cuestión debidos a J. Nikel (1924). P. Heinisch (1930), A. Vaccari (1937), M.-J. Lagrange (1938), y J. Coppens (1942), en los cuales de diversos modos se compaginaba un origen mosaico de los materiales con sucesivas redacciones posteriores.

El P. Vaccari ha propuesto una interesante teoría (VD 17 [1937] b
371-3). Basándose a su vez en la idea de Kittel y Albright según la cual un único documento original sería el fundamento de J y E., su propuesta supone que este documento, de origen mosaico, habría entrado en la fase de su doble transmisión en Judá y Efraím, tal vez después de la caída de Silo. En el curso de la transmisión fueron introduciéndose variaciones, procedentes en parte de fuentes locales. Después de un período de transmisión oral, las dos recensiones fueron consignadas por escrito hacia fines del s. viii (J), y principios del vii (E). Su fusión se llevó a cabo en tiempo de Josías, para lo cual recurrió el redactor alternativamente a una u otra recensión; así se explican las diferencias de lenguaje y en el empleo de los nombres divinos. A veces se conservaron ambas recensiones; y se comprende entonces que aparezcan relatos duplicados. Mucho más raro es que ambos relatos fueran englobados en uno, como en el caso de la narración del diluvio. En todo caso, cualquiera que sea la explicación verdadera de los fenómenos del Pentateuco, hay indicios esperanzadores de que la crítica católica y la no católica tienden con el tiempo a aproximarse cada vez más.

46c La falta de espacio no nos permite dar cuenta detallada de la actualidad católica en el campo del AT. Se publican, en Francia, la «Revue Biblique»; en Estados Unidos, «The Catholic Biblical Quarterly»; en Inglaterra. «Scripture»; en España, «Estudios Bíblicos»; en Italia, «Biblica» y «Orientalia», por el Pontificio Instituto Bíblico; en Alemania, la «Biblische Zeitschrift» y las «Alttestamentliche Abhandlungen», etc. Se hallarán comentarios católicos al AT en las ediciones colectivas *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, Bonn; *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, Munster; *Echter Bibel*, Wurzburgo; *The Westminster Version*, Londres; *La Sacra Biblia*, Roma; *La Biblia*, Montserrat (cf. § 31 *d*); y en las colecciones francesas «Verbum salutis», «Études Bibliques» y «Lectio Divina». El Suplemento al *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, ofrece lo mejor de la erudición católica. Actualmente se trabaja en todo el campo del AT y la lista anterior no da idea de la cuantiosa producción de estudios monográficos altamente especializados. Sin embargo, se trata sólo de un principio, y queda mucho por hacer, especialmente en el campo de la arqueología, la lingüística y la teología bíblicas.

d **Fin de la era modernista** — Un hito decisivo en la historia moderna de la crítica bíblica católica fué la publicación, el 30 septiembre de 1943, de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, acogida en el mundo como el signo de que se había clausurado oficialmente la era del modernismo, se había hecho un claro deslinde de lo peligroso y no peligroso doctrinalmente y se habría al fin restaurado para los exegetas católicos «la verdadera libertad de los hijos de Dios» (según las palabras textuales de la Encíclica misma).

e La Encíclica fué preparada, en cierto sentido, por un significativo incidente ocurrido en 1941, que atrajo entonces poca atención fuera de Italia. Aquel verano circuló entre los Cardenales de la Curia y los miembros de la jerarquía italiana un folleto anónimo, titulado en italiano «Un grave peligro para la Iglesia y para las almas: el sistema crítico-científico en el estudio e interpretación de la Sagrada Escritura, sus tendencias peligrosas y sus errores». El autor de esta obra condena el estudio científico de la Biblia como «racionalismo, naturalismo, modernismo, escepticismo y ateísmo». El espíritu científico es «un espíritu de orgullo, de presunción y de vanidad». El estudio de las lenguas orientales es una mera exhibición pedante de valor muy discutible; la crítica textual rebaja el texto sagrado al nivel de un mero escrito humano; el corregir y criticar el texto de la Vulgata es rechazar la autoridad de la Iglesia al proclamar su autenticidad. Por el contrario, el texto de la Vulgata *es* la Biblia, y no hay necesidad de tomar ningún otro en consideración en lugar de la exégesis pedante del sentido literal, debería adoptarse una exégesis meditativa; debería recurrirse a la interpretación alegórica de todos los tipos, y ésta constituir el mensaje espiritual de la Sabiduría de Dios.

f La circulación de este folleto originó una pronta y vigorosa reacción de parte de la Comisión Bíblica. En una carta dirigida a los Obispos y Arzobispos de Italia (AAS [1941] 465-72) fué censurado el tono «oscurantista» del folleto, corregida su noción de la «autenticidad» de la Vulgata, fuertemente condenado el subjetivismo de la interpretación

alegórica, y sobre todo vindicada la importancia fundamental, para la 46f
exégesis, de la crítica científica. Dos años más tarde, estos puntos, entre otros, fueron mantenidos y desarrollados en la gran Encíclica.

De las **directrices de la Divino afflante Spiritu,** merecedora toda g
ella de la más estrecha atención por parte del estudioso o lector de la Biblia, mencionamos aquí sólo las que afectan a nuestro tema. Contiene en primer término un impresionante **tributo a la crítica textual:** «Es verdad que hace algunos decenios esta crítica fué empleada por muchos de modo completamente arbitrario, y no pocas veces en tal forma que se habría dicho que la utilizaban como medio de introducir sus propias opiniones preconcebidas en el texto. Pero actualmente ha adquirido tal estabilidad de principios que se ha convertido en un excelente instrumento para editar con más pureza y esmero el Verbo divino, y fácilmente puede ahora descubrirse cualquier abuso». Conscientes de su falibilidad humana, probablemente pocos especialistas en materia textual se atreverían a esperar tanto; pero es confortador ver que abogue por ellos la más alta autoridad.

En segundo lugar, se concede puesto de honor al **análisis de los** h
géneros literarios como una clave para descubrir el «sentido literal» de los textos sagrados. Cincuenta años antes, esta teoría había sido acogida con tibieza en los círculos oficiales, pues se la consideró un simple subterfugio para no tener que tomar los relatos bíblicos en su valor aparente; y la obra *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (1904) de Hummelauer, quien imaginaba un amplio número de géneros aplicables a los distintos relatos, era indudablemente arbitraria. La Encíclica apunta con toda sencillez la primera condición y garantía de esta investigación: «Cuáles fuesen éstas [formas literarias], no lo puede el exegeta determinar *a priori*, sino sólo con el cuidadoso estudio de la antigua literatura oriental». Y prosigue: «Este estudio ha sido llevado a cabo en los últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que antes, y nos ha hecho conocer mejor las formas literarias usadas en aquellos antiguos tiempos...» por eso «es absolutamente necesario que el intérprete retroceda mentalmente a aquellos remotos siglos de Oriente, recurriendo para ello al adecuado auxilio de la historia, la arqueología, la etnología y otras ciencias, para captar el carácter peculiar de las formas literarias a que los autores de aquella época pensaban recurrir, y de hecho emplearon». Y no satisfecha con asentar el principio general, la Encíclica i
prosigue señalando cuán satisfactoriamente este método ilumina el sentido del autor, obviando las dificultades suscitadas por una exégesis superliteral, «europeizada»: «En algunos casos en que los autores sagrados han sido acusados de infidelidad histórica o de inexactitud en el relato de algunos hechos, se averigua que no se trata de otra cosa sino de formas habituales y características de decir y narrar corrientes en el trato entre los hombres de la antigüedad, y que eran en realidad completamente lícitas y comúnmente empleadas». Es claro que este principio es de gran importancia para valorar la «historicidad» de algunos libros como los de Tobías, Esther, Judith, o de los once primeros capítulos del Génesis.

En tercer lugar, aun reconociendo un puesto debido, aunque subor- j
dinado a la exégesis espiritual o alegórica, el Santo Padre habla con

46j énfasis de **la importancia de la teología bíblica**; es ésta, y no las rebuscadas alegorías, lo que hace espiritualmente provechosa para el cristiano la lectura de la Biblia: «Los comentaristas deben procurar como objeto principal el mostrar el contenido teológico de cada libro y cada texto en lo referente a la fe y a la moral, en tal forma que su comentario pueda ayudar no sólo a los profesores de teología al exponer y confirmar los dogmas de la fe, sino también a los sacerdotes en su labor de explicar la doctrina cristiana al pueblo, y ayudar a todos los fieles a llevar una vida santa y cristiana».

k **Conclusión: estímulo para nuevas investigaciones críticas** — Finalmente, he aquí el áureo pasaje que disipó el recelo y descaminada oposición suscitados por la obra de varios eminentes exegetas católicos: «Tengan en cuenta los demás hijos de la Iglesia que el generoso esfuerzo de tantos valientes trabajadores de la viña del Señor debe ser tratado no sólo con delicadeza y justicia, sino además con la mayor caridad; y deben evitar esa especie de excesivo celo que cree que todo lo nuevo, sólo por esta razón, debe ser rechazado o considerado como sospechoso. Acuérdense sobre todo de que las directrices y leyes impuestas por la Iglesia se refieren a la doctrina de la fe y costumbres, y que entre las muchas materias expuestas en los libros legales, históricos, sapienciales y proféticos de la Biblia, pocos son los textos cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, y que igualmente son muy pocos aquellos sobre los que la opinión de los Santos Padres es unánime. Por eso quedan muchas cuestiones en cuya exposición puede y debe ejercitarse libremente la sagacidad e ingenio de los intérpretes católicos... Esta verdadera libertad de los hijos de Dios, que mantienen lealmente la doctrina de la Iglesia, y al mismo tiempo aceptan agradecidos como don de Dios y utilizan toda contribución de la ciencia profana, debe ser reivindicada y mantenida con el celo de todos, porque ésta es la condición y fuente de todo éxito y de todo sólido progreso en la ciencia católica».

l Que esta libertad no es letra muerta se ha demostrado en el último documento de la Comisión Bíblica, la Carta al Cardenal Suhard de París (cf. § 53*i-l*). La ocasión de la Carta fué una consulta dirigida a la Comisión para que aclarara las decisiones antiguas sobre las fuentes del Pentateuco y la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. La Comisión expresa su propósito de favorecer la libertad de investigación, citando el texto de la Encíclica antes transcrito. Acerca de las fuentes del Pentateuco dice: «Actualmente nadie duda de la existencia de estas fuentes ni rechaza el desarrollo progresivo de la legislación mosaica debido a las condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores, desarrollo que aparece también en las narraciones históri-
m cas. No obstante, puesto que al presente «hay, aun entre los exegetas no católicos, gran divergencia de opinión respecto de la naturaleza y número de estos documentos, su distribución y su fecha», la Comisión cree conveniente por el momento no dar nuevos decretos respecto de estas cuestiones, pero declara que los antiguos decretos — sobre las narraciones aparentemente históricas (cf. § 52*j*), sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (cf. § 48*a-d*), sobre la historicidad de Gén 1-3 (cf. § 48*e-l*) — deben ser interpretados liberalmente a la luz de las palabras

de Pío XII sobre la libertad del exegeta, y que, así entendidos, difícil- 46m
mente «pueden ser obstáculo para un ulterior estudio científico de estos problemas, en armonía con las conclusiones a que se ha llegado en los últimos cuarenta años». Los especialistas católicos están formalmente invitados a emprender este «ulterior estudio» que hará ver sin duda en el Pentateuco «la amplia contribución y profunda influencia de Moisés como autor y legislador». Nosotros creemos que esta última frase es una indicación de cómo ha de ser entendida la «autenticidad mosaica».Respecto del parágrafo relativo a Gén 1-3 (v. § 53*i*) citamos la afirmación de PEQ 81 (1949) 10: «Sería difícil declarar más explícitamente la actitud de los mejores especialistas católicos en el AT, frente a los problemas planteados por los primeros capítulos del Génesis».

RESPUESTAS DE LA COMISIÓN BÍBLICA CON UNAS NOTAS PRELIMINARES

Por E. F. SUTCLIFFE

47a **Bibliografía** — El Padre L. Méchineau, S. I., consultor de la Comisión Bíblica, publicó varios trabajos acerca de las *Respuestas* de la Comisión. Los siguientes aparecieron primeramente en «Civiltà Cattolica». *Gli Autori e il Tempo della Composizione dei Salmi secondo le Risposte della Commissione Biblica* (Roma 1911); *Il Vangelo di S. Matteo...* (Roma 1912); *I Vangeli di S. Marco e di S. Luca e la Questione Sinottica...* (Roma 1913); *Gli Atti degli Apostoli e le Epistole Pastorali...* (Roma 1914); *L'Epistola agli Ebrei...* (Roma 1917); *La Parousia nelle Epistole di S. Paolo e degli altri Apostoli...* (Roma 1921). V. también LOUIS PIROT, *Les Actes des Apôtres et la Commission Biblique*, París 1919; *Évangiles et Commission Biblique* en DBV(S) II, 1218-1297, sobre la Respuesta correspondiente a la Epístola a los Hebreos, ibid. III, 1409-1440; y, en colaboración con P. CRUVEILHIER sobre la correspondiente al Génesis, ibid. 590-613. Sobre las citas implícitas, v. DBV(S) II, 51-55, por A. LEMONNYER. J. VOSTÉ, O. P., *El reciente Documento de la Pontificia Comisión Bíblica*, Est Bibl 7 (1948) 29; K. WENNEMER, S. I., *Índole de la historiografía* en: A. HARTMANN, *Bindung und Freiheit des Katholischen Denkens*, Francfort 1952 (tr. esp. *Sujeción y Libertad del Pensamiento Católico*, Barcelona 1954, pp. 171-206).

b **Historia y objeto de la Comisión Bíblica** — La Comisión Bíblica, cuya denominación oficial comúnmente empleada es la de *Pontificia Commissio de Re Biblica*, fué creada por León XIII con la publicación de la Carta Apostólica *Vigilantiae*, de 30 de octubre de 1902 (EB 130 ss). En este documento se establece que la función de la Comisión es procurar por todos los medios a su alcance «que la Santa Escritura reciba siempre entre nosotros el trato cada vez más esmerado que los tiempos requieren y que sea preservada intacta, no sólo de todo asomo de error, sino también de toda opinión temeraria». La labor de la Comisión en la consecución de la primera de las finalidades a ella encomendadas, fué aliviada con la fundación del Pontificio Instituto Bíblico. Éste fué creado por la Carta Apostólica *Vinea electa*, de 7 de mayo de 1909 (EB 293 s). Para cumplir con el segundo encargo, la Comisión ha dictado normas positivas y negativas en sus distintos decretos. La inmensa reverencia debida a la Biblia como Palabra de Dios exige vigilancia incesante de parte de los pastores de la Iglesia, a quienes está encomendada la custodia de las Sagradas Escrituras, pues se deben preservar no sólo de interpretaciones erróneas, sino también de la falta de respeto y del peligro que suponen las hipótesis temerarias formuladas sin fundamento sólido y sin tener en cuenta el espíritu de la Iglesia y la analogía de la fe. Este cuidado vigilante es muy necesario, como escribía León XIII

en su Carta *Vigilantiae*, teniendo en cuenta «la oscuridad religiosa 47b
que envuelve a la Santa Escritura». «Esta oscuridad, añade, no puede disiparse de una vez por las normas de la hermenéutica, sino que requiere la guía y enseñanza que Dios ha concedido a la Iglesia». Por eso en las respuestas de la Comisión Bíblica reconocemos el amor de la Iglesia a la Santa Escritura, y su sabiduría al salvaguardar por todos los medios a su alcance el sagrado tesoro encomendado a su solicitud.

Autoridad de las Respuestas de la Comisión Bíblica — Sobre esta cuestión c
disponemos de la doctrina explícita expuesta por Pío X en el Motu Proprio *Praestantia Scripturae*, de 18 de noviembre de 1907 (ASS 40 [1907] 724 s; EB 278 s; Dz 2113 s): «Nos ahora declaramos y expresamente mandamos que todos sin excepción están obligados en conciencia a someterse a las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica en lo relativo a lo que haya dispuesto o pueda disponer después, exactamente igual que a los decretos de las Sagradas Congregaciones relativos a la doctrina y que hayan sido aprobados por el Papa. Nadie que de palabra o por escrito ataque sus decretos podrá evitar la nota de desobediencia y de temeridad, o estar sin culpa grave por ello» En el Motu Proprio *Illibatae custodiendae*, de Pío X, de 29 de junio de 1910, se cambiaron de lugar las palabras «relativos a la doctrina» de modo que el texto quedó en estos términos: «... someterse a las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica, relativas a la doctrina [*ad doctrinam pertinentibus*] exactamente igual que a los decretos de las Sagradas Congregaciones aprobados por el Papa» (AAS 2 [1910] 470; EB 349). Debe hacerse notar también que la palabra «someterse» que aparece en este texto procede de la Carta *Tuas libenter* de 21 de diciembre de 1863, dirigida por Pío IX al Arzobispo de Munich: «No basta que los sabios católicos acepten y reverencien los dogmas de la Iglesia mencionados, sino que además su deber es someterse a las decisiones relativas a la doctrina, dictadas por las Congregaciones papales» (Dz 1684; EB 281).

Es opinión de la mayor parte de los teólogos que esta sumisión d
supone el asentimiento interno. Sin embargo, no tiene esta aceptación el carácter de la fe divina, ya que los decretos de la Comisión no son infalibles; la infalibilidad es una prerrogativa personal del Santo Padre que no puede delegarse. El asentimiento es religioso y se basa en la altísima autoridad confiada a la Comisión por el Vicario de Cristo. En la vida diaria frecuentemente damos nuestro asentimiento interno a lo que nos dicen las personas que, a juicio nuestro, pueden hablar de algo con conocimiento de causa, aunque sin duda sabemos perfectamente que sus manifestaciones no tienen nada de infalibles. Los teólogos reconocen además que, como los decretos no hay que aceptarlos con el asentimiento debido a materias definidas como de fe, puede darse el caso de que una persona competente tenga el hondo convencimiento de que la duda se justifica por razones sólidas y satisfactorias. En tal caso, sostienen, puede legítimamente suspenderse el asentimiento. Pero permanecería la obligación de guardar el respeto debido, de evitar el escándalo y de abstenerse de atacar los decretos. Para una más amplia consideración de este punto véase, p.e., C. PESCH, S. I., *Compendium Theologiae Dogmaticae* (1926[3]) 241 s; LUCIEN CHOUPIN, S. I., *Valeur des Décisions Doctrinales et Disciplinaires du Saint-Siège* (París, 1913[2])

47d 82-94; 453-457. En la p. 84, el P. Choupin escribe lo siguiente: «Mediante estas decisiones, la Santa Sede desea proveer a la *seguridad* de la doctrina, y prevenir los peligros de desviación de la fe, más que pronunciar *directamente* un juicio sobre la *absoluta verdad* o *falsedad* de la proposición misma... El sentido de una *decisión doctrinal* dada por la suprema autoridad docente, pero a pesar de ello no garantizada por el don de infalibilidad, es éste: Dadas las circunstancias y el estado de nuestros conocimientos, es prudente y *seguro* considerar esta proposición como verdadera y conforme con la Sagrada Escritura... etc. O, es prudente y *seguro* considerar tal proposición como errónea, temeraria y contraria a la Santa Escritura, etc.» V. también el artículo *Comission Biblique*, por L. Pirot, en DBV (S) 2 (1934) 103-13.

e Otros teólogos se atienen más estrictamente a las palabras mismas de Pío X. Así P. CRUVEILHER escribe: «La sumisión exigida por el Papa es la obediencia de la inteligencia y de la voluntad que consiste al menos "en no oponerse de palabra o por escrito a las decisiones de la Comisión Bíblica". En otras palabras, está formalmente prohibido al exegeta católico oponerse públicamente a las decisiones de la Comisión Bíblica. El hecho de que esta prohibición se dirija contra las manifestaciones públicas hostiles al espíritu de la Comisión indica claramente que se da cierta libertad al exegeta, al menos en lo que respecta a algunas decisiones. Aunque ninguna de éstas deja de tener alguna relación con la fe, sin embargo algunas afectan al dogma sólo de un modo más o menos indirecto» (DBV(S) III [1938] 1520).

f En la carta por la que confiaba a la Orden Benedictina la tarea de revisar el texto de la Vulgata, el Cardenal Rampolla, entonces Presidente de la Comisión Bíblica, recordaba que entre los deberes encomendados a la Comisión estaba el de «proveer la doctrina católica de normas sabias y seguras» (EB 178). Y, ya en la misma introducción a la Respuesta relativa a las citas implícitas, habla de dar una «norma directriz» a los estudiosos de la Escritura. ¿Hay contradicción en llamar a una norma al mismo tiempo directriz y obligatoria? Ciertamente la habría si la norma fuese nada más que un consejo que pudiera uno seguir o no; pero no hay contradicción alguna si se pretende que la norma directriz obligue, es dada con autoridad delegada del Papa y recibe de éste su sanción (cf. P. CASTILLON, NRT [1907] 245 n.).

g **Interpretación de las Respuestas** — Debe tenerse en cuenta que las *Respuestas* son documentos jurídicos y que se espera sean interpretadas como tales. Sus términos se hallan cuidadosamente escogidos para transmitir un sentido definido, y la interpretación no debe ni extender ni restringir ese sentido. P.e., en lo relativo al origen mosaico del Pentateuco, no se pregunta simplemente si Moisés fué el autor del Pentateuco, sino si los argumentos aducidos contra la autenticidad mosaica, cuando se confrontan con todos los argumentos en favor de esta autenticidad, justifican la afirmación de que Moisés no fué el autor. Como la respuesta es negativa, el alcance de la norma se limita a decir que no hay argumentos suficientes para negar la autenticidad mosaica. Por eso sería ir contra el espíritu de la Respuesta decir que la Comisión Bíblica positivamente enseñara que Moisés es el autor del Pentateuco. Esto no quiere decir que la Comisión (o quien estas líneas escribe) pretenda sugerir la menor

duda acerca de la autenticidad mosaica del Pentateuco. Se trata sólo 47g
de recalcar el extremo cuidado con que se han dado las directrices y la estricta ecuanimidad que exige su interpretación (cf. §§ 45*e*, 46*m*).

Es importante además recordar que las *Respuestas* no tienen todas h
el mismo carácter. León XIII, en su carta apostólica *Vigilantiae*, por la que instituía la Comisión, le impuso como parte de su cometido el mantener particular inspección sobre las principales materias debatidas entre los católicos y proporcionar a la vez la orientación de su juicio y el peso de su autoridad para contribuir a dilucidarlas. Ello dará a la Santa Sede ocasión, añade el Papa «de declarar lo que debe ser inviolablemente mantenido por los católicos, lo que debe reservarse para ulterior investigación, y lo que debe dejarse al juicio de cada uno» (EB 137). Algunas de las *Respuestas* tratan sólo de lo que puede «prudentemente» afirmarse o negarse.

Forma de las Respuestas — Las *Respuestas* están redactadas contestando i
determinadas preguntas. Esta forma es debida al hecho de que entre los deberes encomendados a la Comisión está el de dar «respuestas cuando se la consulta y se le pregunta su opinión» (EB 138), y también porque ésta es la práctica de las Congregaciones Romanas. De hecho las únicas Respuestas dirigidas explícitamente a un particular son las que pueden verse en el párrafo §53*a* e *i-m*. Las demás se dirigieron a la Iglesia en general.

Nota sobre la traducción — Los decretos han sido reunidos aquí para j
hacer más fácil la referencia. Por esta razón, el orden no es el cronológico de su aparición sino, en lo posible, el que ocupan en la Vulgata los libros de la Biblia a que se refieren. En la traducción se ha procurado mantener las peculiaridades del estilo propio de las Respuestas.

Autenticidad mosaica del Pentateuco, 27 de junio de 1906 (AAS 39 48a
[1906-07] 377 s; EB 174 ss; Dz 1997 ss).

I: Los argumentos acumulados por la crítica para negar la autenticidad mosaica de los libros sagrados comprendidos bajo el nombre de Pentateuco, comparados con los testimonios de uno y otro Testamento colectivamente tomados, con el asentimiento del pueblo judío, con la tradición constante de la Iglesia y con las pruebas internas que del mismo texto se desprenden, ¿son de tal peso que autoricen a firmar que tales libros no tienen a Moisés por autor, sino que han sido compuestos de fuentes en su mayor parte posteriores a Moisés? Respuesta: Negativa.

II: La autenticidad mosaica del Pentateuco ¿exige necesariamente b
una redacción tal de toda la obra que obligue a sostener que Moisés escribió por su mano o dictó a los amanuenses todas y cada una de sus partes; o puede también permitirse la hipótesis de quienes opinan que Moisés encomendó a otro o a otros la redacción de la obra por él concebida bajo divina inspiración, pero de tal manera que hayan expuesto fielmente su sentido, nada hayan escrito contra su voluntad y, finalmente, que la obra así ejecutada se divulgó con el nombre de Moisés confirmada por éste, autor inspirado y principal? Respuesta: Negativa a la primera parte, afirmativa a la segunda.

III: ¿Puede concederse, sin perjuicio de la autenticidad mosaica del Pen- c
tateuco, que en la composición de su obra Moisés haya utilizado fuentes, documentos escritos o tradiciones orales, sea transcribiéndolas

48c literal o libremente, sea resumiéndolas o ampliándolas conforme al fin peculiar que se había propuesto y bajo la inspiración divina? Respuesta: Afirmativa.

d IV: Salvas sustancialmente la autenticidad mosaica y la integridad del Pentateuco, ¿puede admitirse que en tan largo espacio de siglos se hayan introducido en él algunas modificaciones, tales como adiciones posteriores a la muerte de Moisés, añadidas por un autor inspirado, o glosas y explicaciones intercaladas en el texto, correcciones de palabras y formas anticuadas, o lecciones defectuosas debidas al descuido de los amanuenses, y de las cuales pueda juzgarse e investigarse conforme a las reglas de la crítica? Respuesta: Afirmativa, salvo juicio de la Iglesia.

NOTA: Véase la posterior declaración acerca de esta cuestión, en § 53*i-k*.

e **Carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis,** 30 de junio de 1909 (AAS I [1909] 567 ss; EB 332 ss; Dz 2121 ss).

I: ¿Se apoyan en fundamento sólido los diversos sistemas exegéticos ideados y propugnados con ropaje científico para excluir el sentido literal histórico de los tres primeros capítulos del Génesis? Respuesta: Negativa.

f II: A pesar de la índole y forma histórica del Génesis, y no obstante el nexo especial de los tres primeros capítulos entre sí y con los siguientes, los numerosos testimonios del AT y del NT, la sentencia casi unánime de los Santos Padres, y el sentido tradicional —transmitido también por el pueblo israelita— que siempre mantuvo la Iglesia, ¿puede enseñarse que esos tres capítulos del Génesis no contienen relatos de hechos ciertamente históricos, que respondan a la realidad objetiva y a la verdad histórica, sino más bien fábulas entresacadas de las mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos por el autor sagrado, y acomodadas a la doctrina monoteísta una vez expurgadas de todo error politeísta, o alegorías y símbolos sin apoyo ninguno en la realidad objetiva, propuestos con apariencia histórica para inculcar las verdades religiosas y filosóficas, o, finalmente, leyendas mitad históricas y mitad ficticias, libremente tejidas para instrucción y edificación de los espíritus? Respuesta: Negativa a ambas partes.

g III: ¿Puede ponerse en duda especialmente el sentido literal histórico tratándose de los hechos, narrados en estos mismos capítulos, que pertenecen al fundamento de la religión cristiana, como son, entre otros, la creación de todas las cosas por Dios al principio del tiempo, la creación particular del hombre, la formación de la mujer del hombre, la unidad del género humano, la felicidad original de los primeros padres o el estado de justicia, integridad e inmortalidad, el precepto impuesto por Dios al hombre para probar su obediencia, la transgresión del precepto divino a instigación del diablo en forma de serpiente, la privación de aquel estado de inocencia de los primeros padres, y la promesa de un futuro Reparador? Respuesta: Negativa.

h IV: Salvo el juicio de la Iglesia, y asegurada la analogía de la fe, ¿es lícito seguir y defender la opinión que cada cual estime prudente al interpretar en esos capítulos los lugares que los Padres y Doctores entendieron en diferentes sentidos, y sobre los cuales nada cierto y definitivo enseñaron? Respuesta: Afirmativa.

V: ¿Todas y cada una de las palabras de dichos capítulos han de tomarse siempre y necesariamente en sentido propio, hasta el punto de que en ningún caso sea lícito apartarse de él, ni siquiera cuando tales locuciones aparezcan manifiestamente usadas en sentido impropio, metafórico o antropomórfico, de tal manera que o la razón prohiba seguir manteniendo el sentido propio, o la necesidad obligue a rechazarlo? Respuesta: Negativa. 48i

VI: Presupuesto el sentido literal e histórico, ¿puede aplicarse sabia y útilmente la interpretación alegórica y profética en algunos lugares de esos mismos capítulos, dado el luminoso ejemplo de los Santos Padres y de la misma Iglesia? Respuesta: Afirmativa. j

VII: Puesto que la intención del autor sagrado al escribir el primer capítulo del Génesis no fué enseñar con método científico la constitución íntima de las cosas visibles y el orden completo de la creación, sino más bien dar a su pueblo un conocimiento vulgar, según el lenguaje corrientemente usado en aquella época, acomodado a los sentidos y a la capacidad de los hombres, ¿ha de investigarse siempre y con exactitud la propiedad de la expresión científica al interpretar estos casos? Respuesta: Negativa. k

VIII: En la denominación y distinción de los seis días de que se ocupa el primer capítulo del Génesis, ¿puede tomarse la voz *yôm* (día) ya en el sentido de día natural, ya en el sentido impropio de cierto espacio de tiempo; y es lícito entre exegetas discutir libremente esta cuestión? Respuesta: Afirmativa. l

Autores y fecha de composición de los Salmos, 1 de mayo de 1910 (AAS II [1910] 354 ss; EB 340 ss; Dz 2129 ss). 49a

I: Las denominaciones *Salmos de David*, *Himnos de David*, *Libro de los Salmos de David*, *Salterio Davídico*, empleadas en las antiguas colecciones, y en los mismos Concilios, para designar el libro de los 150 Salmos del AT, así como también la opinión de muchos Padres y Doctores que afirmaron que todos los Salmos del Salterio debían atribuirse únicamente a David, ¿tienen tanto valor que obliguen a considerar a éste como autor único de todo el Salterio? Respuesta: Negativa.

II: De la concordancia del texto hebreo con el texto griego alejandrino y con otras versiones antiguas, ¿puede argüirse que los títulos de los Salmos colocados al principio en el texto hebreo son anteriores a la versión llamada de los Setenta, y que proceden por tanto, si no directamente de los autores mismos de los Salmos, por lo menos de una remota tradición judía? Respuesta: Afirmativa. b

III: Esos títulos de los Salmos, testigos de la tradición judía, ¿pueden prudentemente ponerse en duda cuando no hay razón grave alguna en contra de su autenticidad? Respuesta: Negativa. c

IV: Teniendo presentes los numerosos testimonios de la Sagrada Escritura acerca de la aptitud natural de David, realzada con el carisma del Espíritu Santo, para componer cánticos religiosos, y considerando las instituciones por él mismo fundadas para el canto litúrgico de los Salmos, las atribuciones que de los Salmos se le hacen tanto en el AT y NT como en los títulos que desde antiguo preceden a los mismos, y además el consentimiento de los judíos, los Padres y los Doctores de la Iglesia, ¿puede negarse sensatamente que David sea autor d

49d principal de los Salmos o afirmarse que al salmista hay que atribuirle solamente unos pocos? Respuesta: Negativa a ambas partes.

e V: En particular, ¿puede negarse el origen davídico de los Salmos que en el Antiguo o el Nuevo Testamento se citan expresamente bajo el nombre de David, entre los cuales han de señalarse principalmente el 2: *Quare fremuerunt gentes;* el 15: *Conserva me, Domine*; el 17: *Diligam te, Domine, fortitudo mea;* el 31: *Beati quorum remissae sunt iniquitates*; el 68: *Salvum me fac, Deus*; el 109: *Dixit Dominus Domino meo*? Respuesta: Negativa.

f VI: ¿Puede admitirse la opinión de los que afirman que hay algunos Salmos, ya de David, ya de otros autores, que se dividieron en varios o se reunieron en uno sólo por razones litúrgicas o musicales, por descuido de los amanuenses o por otras causas desconocidas, y también que hay salmos, como el *Miserere mei Deus*, que fueron ligeramente retocados o modificados con la supresión o adición de algún que otro versículo, para adaptarlos mejor a ciertas circunstancias históricas o solemnidades del pueblo judío, salva no obstante la inspiración de todo el texto sagrado? Respuesta: Afirmativa a ambas partes.

g VII: ¿Puede sostenerse con probabilidad la opinión de algunos escritores recientes que, fundados en indicios internos tan sólo, o en una interpretación poco exacta del sagrado texto, han intentado demostrar que no son pocos los Salmos de composición posterior al tiempo de Esdras y Nehemías, y aun de la época de los Macabeos? Respuesta: Negativa.

h VIII: Los numerosos testimonios de los libros sagrados del Nuevo Testamento, y el consentimiento unánime de los Padres, junto con la opinión de los escritores del pueblo judío, ¿obligan a reconocer que son muchos los Salmos proféticos y mesiánicos que han vaticinado la venida, el reino, el sacerdocio, la pasión, muerte y resurrección de un futuro Libertador, y por tanto, hay que rechazar en absoluto la doctrina de quienes, menoscabando el carácter profético y mesiánico de los Salmos, limitan esos oráculos sobre Cristo a simples predicciones sobre la suerte futura del pueblo elegido? Respuesta: Afirmativa a ambas partes.

i **Índole y autor del Libro de Isaías,** 29 de junio de 1908 (AAS 41 [1908] 613 s; EB 287 ss; Dz. 2115 ss).

I: ¿Se puede enseñar que los vaticinios que se leen en el Libro de Isaías —y en diversas partes de la Escritura— no son vaticinios propiamente dichos, sino que, o bien son narraciones compuestas posteriormente a los hechos, o, si hay que reconocer que se dan algunas predicciones verdaderamente tales, puede decirse que el profeta no las conoció de antemano por divina revelación de los hechos futuros, sino que los predijo haciendo conjeturas sobre acontecimientos ya pasados con feliz sagacidad y con sutileza de natural ingenio? Respuesta: Negativa.

j II: La doctrina que defiende que Isaías y los demás profetas no vaticinaron más que sobre acontecimientos que habían de suceder inmediatamente o tras corto espacio de tiempo, ¿puede conciliarse con los vaticinios mesiánicos y escatológicos sobre todo, dados ciertamente

a conocer con mucha antelación por los mismos profetas, y con la 49j
sentencia común de los Santos Padres, concordes en afirmar que los profetas preanunciaron también hechos que habían de realizarse después de muchos siglos? Respuesta: Negativa.

III: ¿Puede admitirse que los profetas, no sólo como reprensores de k
la maldad humana y pregoneros de la palabra divina en provecho de los oyentes, sino también en cuanto que anuncian cosas futuras, hubieron de dirigirse siempre a sus coetáneos, o a aquellos que las pudiesen entender claramente; y, por tanto, la segunda parte del Libro de Isaías (cap. 40-66), en que el profeta no habla y consuela a los judíos contemporáneos de Isaías, sino a los que lloraban en el destierro babilónico, como presente entre ellos, no puede ser de Isaías, muerto mucho tiempo antes, sino de un autor desconocido que vivía entre los desterrados? Respuesta: Negativa.

IV: El argumento filológico, tomado de la lengua y estilo para im- l
pugnar la identidad del autor del Libro de Isaías, ¿ha de juzgarse tan inconcuso que fuerce a un varón grave, perito en la lengua hebrea y en la crítica literaria a admitir pluralidad de autores en dicho libro? Respuesta: Negativa.

V: ¿Son verdaderamente sólidos, incluso colectivamente tomados, m
todos los argumentos aducidos para probar que el Libro de Isaías ha de atribuirse no únicamente al profeta, sino a dos o más autores? Respuesta: Negativa.

Autor, fecha de composición y veracidad histórica del Evangelio de 50a
San Mateo, 19 de junio de 1911 (AAS 3 [1911] 294 ss; EB 401 ss; Dz 2148 ss).

I: Teniendo en cuenta el consentimiento universal y constante de la Iglesia desde los primeros siglos, copiosamente probado por elocuentes testimonios de los Padres, por los títulos de los códices de los Evangelios, por las versiones, aun las más antiguas, por catálogos referidos por los Santos Padres, escritores eclesiásticos, Sumos Pontífices y Concilios, y, finalmente, por el uso litúrgico de la Iglesia Oriental y Occidental, ¿puede y debe afirmarse con certeza que Mateo, Apóstol de Cristo, es verdaderamente el autor del Evangelio divulgado con su nombre? Respuesta: Afirmativa.

II: ¿Ha de tenerse por bien fundada en la tradición la doctrina que b
sostiene que San Mateo escribió antes que los demás evangelistas, y que redactó el primer Evangelio en el idioma vernáculo usado en aquel entonces por los judíos palestinenses, a quienes la obra estaba destinada? Respuesta: Afirmativa a ambas partes.

III: ¿Puede diferirse la redacción de este texto original hasta una c
época posterior a la destrucción de Jerusalén, de modo que las profecías que sobre esta destrucción allí se leen hayan sido escritas después del acontecimiento; o el testimonio que suele alegarse de Ireneo (*Adv. Haer.* III, 1, 2), de interpretación incierta y discutida, ha de ser tenido por tan válido que obligue a rechazar la sentencia de quienes juzgan más conforme con la tradición el sostener que tal redacción se llevó a cabo aun antes de la venida de Pablo a Roma? Respuesta: Negativa a ambas partes.

[En algunas ediciones de San Ireneo se pone este texto en n. 1, 1].

50d IV: ¿Puede sostenerse, al menos con probabilidad, la opinión de ciertos autores modernos según la cual Mateo no compuso propia y estrictamente el Evangelio tal como ha llegado hasta nosotros, sino sólo una colección de sentencias y discursos de Cristo, utilizada como fuente por un autor anónimo, al que tienen por redactor de dicho Evangelio? Respuesta: Negativa.

e V: Puesto que los Padres y todos los escritores eclesiásticos —sin excepción siquiera de los que dijeron expresamente que el Apóstol San Mateo escribió en su idioma vernáculo—, y hasta la misma Iglesia ya desde sus comienzos, únicamente usaron como canónico el texto griego del Evangelio conocido con el nombre de este Apóstol, ¿puede probarse con certeza que este Evangelio griego es en sustancia idéntico al escrito por él en su lengua patria? Respuesta: Afirmativa.

f VI: Teniendo en cuenta que el autor del primer Evangelio se propone un fin principalmente dogmático y apologético, a saber: demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías anunciado por los profetas y descendiente de la estirpe de David; y dado que no siempre observa el orden cronológico en la disposición de los hechos y palabras que narra y refiere, ¿es lícito deducir que no han de tenerse por verdaderos, o puede afirmarse también que los hechos y discursos de Cristo que se leen en el mismo Evangelio sufrieron alguna modificación y adaptación por influjo de las profecías del Antiguo Testamento y de un estado más evolucionado de la Iglesia, y que, por tanto, no están de acuerdo con la verdad histórica? Respuesta: Negativa a ambas partes.

g VII: En particular, ¿deben con razón juzgarse privadas de fundamento sólido las opiniones de quienes ponen en duda la autenticidad histórica de los dos primeros capítulos, en que se relata la genealogía y la infancia de Cristo; así como también la de ciertos testimonios de gran importancia dogmática, como son los referentes al primado de Pedro (16, 17-19), a la forma de bautizar junto con la misión universal de predicar confiada a los Apóstoles (28, 19 s), a la profesión de fe de los mismos en la divinidad de Cristo (14, 33), y a otros semejantes que en Mateo están reseñados de modo especial? Respuesta: Afirmativa.

h **Autor, fecha de composición y veracidad histórica de los Evangelios de Marcos y Lucas,** 26 de junio de 1912 (AAS 4 [1912] 463 ss; EB 408 ss; Dz 2155 ss).

I: El claro apoyo de la tradición, admirablemente unánime desde los orígenes de la Iglesia, y confirmado con múltiples argumentos, como son, indudablemente, los elocuentes testimonios de los Santos Padres y escritores eclesiásticos, las citas y alusiones que se encuentran en sus escritos, el uso de los antiguos herejes, las versiones de los Libros del Nuevo Testamento, casi todos los códices manuscritos más antiguos, y hasta las razones internas fundadas en el texto mismo de los Libros Sagrados, ¿obligan a decir que Marcos, discípulo e intérprete de San Pedro, y el médico Lucas, compañero y colaborador de San Pablo, son en verdad autores de los Evangelios que respectivamente se les atribuyen? Respuesta: Afirmativa.

i II: Las razones en que muchos críticos se apoyan para demostrar que los doce últimos versículos del Evangelio de San Marcos (16, 9-20) no fueron escritos por él, sino añadidos por mano extraña, ¿tienen una fuerza tal que dan derecho a afirmar que no están inspirados y no deben ser admitidos como canónicos, o demuestran por lo menos que Marcos no es su autor? Respuesta: Negativa a ambas partes. 50i

j III: ¿Es lícito igualmente dudar de la inspiración y canonicidad de los relatos de San Lucas acerca de la infancia de Cristo (c. 1 y 2), la aparición del ángel que confortó a Jesús y el sudor de sangre (22, 43 s), o puede probarse con sólidas razones —lo que ya era del gusto de los antiguos herejes y también halaga a modernos críticos— que esos relatos no pertenecen al auténtico Evangelio de San Lucas? Respuesta: Negativa a ambas partes

k IV: Los rarísimos y totalmente excepcionales documentos en que el cántico del *Magnificat* se atribuye, no a la Virgen María, sino a Isabel, ¿pueden y deben en algún modo prevalecer contra el testimonio unánime de casi todos los códices, ora del texto original griego, ora de las versiones, y contra la interpretación claramente exigida por el contexto, no menos que por el estado de ánimo de la misma Virgen y por la tradición constante de la Iglesia? Respuesta: Negativa.

l V: En cuanto al orden cronológico de los Evangelios, ¿es lícito apartarse de la sentencia que atestigua, corroborada por el testimonio tan antiguo como constante de la tradición, que después de Mateo, que fué el primero en escribir su Evangelio y lo hizo en su lengua nativa, fueron Marcos el segundo y Lucas el tercero en escribir los suyos respectivamente, o ha de pensarse que a esta sentencia se opone el parecer de quienes sostienen que los Evangelios segundo y tercero fueron escritos antes de la versión griega del primero? Respuesta: Negativa a ambas partes.

m VI: ¿Es lícito retardar el tiempo de composición de los Evangelios de Marcos y Lucas hasta después de la destrucción de Jerusalén o—puesto que la profecía del Señor acerca de esta destrucción de su ciudad es más clara en Lucas— puede sostenerse que al menos su Evangelio fué escrito cuando ya el asedio había comenzado? Respuesta: Negativa a ambas partes.

n VII: ¿Debe afirmarse que el Evangelio de San Lucas precedió al Libro de los Hechos de los Apóstoles, y, dado que este libro, cuyo autor es el mismo San Lucas (Act 1, 1 s), fué concluído hacia el fin del cautiverio romano del Apóstol (Act 28, 30 s), debe decirse que su Evangelio no fué redactado posteriormente a esta época? Respuesta: Afirmativa.

o VIII: Respecto a las fuentes que ambos Evangelistas utilizaron para escribir su Evangelio, teniendo presentes los testimonios de la tradición y los argumentos internos, ¿puede dudarse prudentemente de la opinión que dice que Marcos escribió según la predicación de Pedro y Lucas según la de Pablo, y que uno y otro se sirvieron de otras fuentes fidedignas, orales o escritas? Respuesta: Negativa.

p IX: Las palabras y hechos referidos cuidadosamente y casi coincidiendo verbalmente con la predicación de Pedro por Marcos, y expuestos sencillísimamente por Lucas «después de informarse exactamente de todo desde los orígenes» mediante testigos enteramente

50p fidedignos —pues, en efecto, «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1, 25)—, ¿reclaman para sí con derecho aquella fe histórica que la Iglesia siempre les concedió o, por el contrario, esas palabras y hechos deben considerarse faltos, en parte al menos, de verdad histórica, bien porque los escritores no fueron testigos oculares, bien porque no raras veces se encuentra en ambos Evangelistas falta de orden y discrepancia en cuanto a la sucesión de los hechos, bien porque, habiendo venido y escrito más tarde, necesariamente debieron referir concepciones extrañas a la mente de Cristo y de los apóstoles, o hechos más o menos tergiversados por la imaginación popular, o bien, finalmente, porque se dejaron influir por ideas dogmáticas preconcebidas, atendiendo cada cual a su finalidad? Respuesta: Afirmativa a la primera parte, negativa a la segunda.

51a **La Cuestión Sinóptica, o relaciones mutuas entre los tres primeros Evangelios,** 26 de junio de 1912 (AAS 4 [1912] 465; EB 117 s; Dz 2164 ss).
I: Manteniéndose fieles a todos los decretos precedentes, sobre todo por lo que se refiere a la autenticidad e integridad de los tres Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, a la identidad sustancial del Evangelio griego de Mateo con su original primitivo, y al orden cronológico en que fueron escritos, y con objeto de explicar sus mutuas semejanzas y diferencias entre tan variados y opuestos criterios de los autores, ¿pueden los exegetas discutir libremente y recurrir a la hipótesis de *la tradición —oral o escrita— o de la dependencia de uno respecto* del anterior o anteriores? Respuesta: Afirmativa.

b II: ¿Deben juzgarse fieles a lo anteriormente decretado aquellos que sin apoyo ninguno en el testimonio de la tradición o en argumento histórico, admiten con facilidad la vulgarmente llamada «hipótesis de las dos fuentes», que pretende explicar la composición del Evangelio griego de Mateo y del Evangelio de Lucas principalmente por su dependencia del de Marcos y de la llamada colección de los discursos del Señor, y pueden, por consiguiente, propugnarla libremente? Respuesta: Negativa a ambas partes.

c **Autor y veracidad histórica del cuarto Evangelio,** 29 de mayo de 1907 (AAS 40 [1907] 383 s; EB 180 ss; Dz 2110 ss).
I: Por la constante, universal y solemne tradición de la Iglesia, ya difundida en el siglo II, como se desprende principalmente: a) de los testimonios y alusiones de los Santos Padres, de los escritores eclesiásticos, y hasta de los herejes —testimonios y alusiones que guardan un nexo necesario con el origen mismo del libro, puesto que tuvieron que proceder de los discípulos de los apóstoles o de los primeros sucesores—; b) del nombre siempre y en todas partes admitido del autor del cuarto Evangelio en el canon y en los catálogos de los Libros Sagrados; c) de los antiquísimos códices manuscritos de los mismos Libros, y de las traducciones a diferentes lenguas; d) del uso público litúrgico mantenido en todo el mundo ya desde los orígenes de la Iglesia; prescindiendo del argumento teológico, ¿se demuestra que el apóstol San Juan y no otro ha de ser reconocido como autor del cuarto Evangelio con un argumento tan firme que las razones aducidas en contra por los críticos en modo alguno desvirtúan esta tradición? Respuesta: Afirmativa.

II: Las razones internas que se infieren del texto del Cuarto Evangelio 51d
aisladamente tomado, por el testimonio de su autor y por la manifiesta semejanza del mismo Evangelio con la Primera Epístola del apóstol San Juan, ¿corroboran la tradición que certísimamente atribuye ese Evangelio a dicho apóstol? Y las dificultades que surgen al compararlo con los otros tres, *¿pueden resolverse razonablemente,* como tantas veces lo hicieron ver los Santos Padres y los exegetas católicos, teniendo en cuenta la finalidad y los lectores para quienes o contra quienes el autor escribió? Respuesta: Afirmativa a ambas partes.

III: No obstante la práctica constantemente observada desde los pri- e
meros tiempos de la Iglesia de argüir por el Cuarto Evangelio como por documento propiamente histórico, y considerando sin embargo el carácter peculiar del mismo Evangelio y la manifiesta intención del autor de proclamar y reivindicar la divinidad de Cristo por sus mismos hechos y discursos, ¿puede sostenerse que los hechos referidos en el Cuarto Evangelio son total o parcialmente excogitados como símbolos o alegorías doctrinales y que los discursos del Señor no son propia y verdaderamente tales, sino composiciones teológicas del autor, aunque puestas en boca del Señor? Respuesta: Negativa.

Autor, fecha de composición y veracidad histórica del libro de los He- f
chos de los Apóstoles, 12 de junio de 1913 (AAS 5 [1913] 291 s; EB *419 ss; Dz 2166 ss).*
I: Cuidadosamente examinada en primer lugar la tradición de la Iglesia universal, que se remonta hasta los primeros escritores eclesiásticos, y teniendo en cuenta las razones internas del libro de los Hechos considerado en sí mismo o en su relación con el tercer Evangelio, y principalmente la afinidad y conexión mutuas del prólogo de uno y otro (Lc 1, 1-4; Act 1, 1 s), ¿ha de tenerse por cierto que la obra titulada Hechos de los Apóstoles (*Actus Apostolorum* o *Πράξεις Ἀποστόλων*) es original del Evangelista Lucas? Respuesta: Afirmativa.

II: Las razones críticas tomadas de la lengua y estilo, del modo de g
narrar y de la igualdad de objeto y doctrina ¿dan base para demostrar que el libro de los Hechos debe atribuirse a un autor exclusivamente, y que por tanto no tiene fundamento ninguno la opinión de algunos escritores recientes que no consideran a Lucas como autor único del libro? Respuesta: Afirmativa a ambas partes.

III: En particular, las conocidas perícopas de los Hechos en que, in- h
terrumpido el uso de la tercera persona, se introduce la primera de plural, ¿desvirtúan la autenticidad y la unidad de composición, o más bien hay que decir que, consideradas histórica y filológicamente, la confirman? Respuesta: Negativa a la primera parte; afirmativa a la segunda.

IV: De que dicho libro concluya súbitamente, apenas hecha mención i
del bienio de la primera cautividad de San Pablo en Roma, ¿es lícito deducir que el autor escribió otro libro perdido, o tuvo intención de escribirlo y por consiguiente, puede retrasarse el tiempo de composición de los Hechos hasta mucho después de esa cautividad, o más bien hay que sostener justa y razonablemente que Lucas terminó el libro hacia el fin de la primera cautividad del apóstol San Pablo

51i en Roma? Respuesta: Negativa a la primera parte; afirmativa a la segunda.

j V: Si se consideran conjuntamente tanto la frecuente y fácil comunicación que sin duda mantuvo Lucas con los primeros y principales fundadores de la Iglesia palestinense y con Pablo, Apóstol de los Gentiles —del cual fué además colaborador en la predicación evangélica y compañero en sus viajes—, como su acostumbrada pericia y diligencia en buscar testigos y en examinar las cosas con sus propios ojos, como, finalmente, la conformidad de ordinario evidente y admirable del libro de los Hechos con las Epístolas de San Pablo y con los más veraces documentos históricos, ¿debe afirmarse con certeza que Lucas dispuso de fuentes completamente fidedignas, y que las utilizó cuidadosa, seria y fielmente, de modo que reclame para sí con todo derecho una plena autoridad histórica? Respuesta: Afirmativa.

k VI: Las dificultades que muchas veces suelen proponerse, basadas en los hechos sobrenaturales narrados por Lucas, en la reseña de ciertos discursos que, como están recogidos esquemáticamente, son tenidos por imaginarios y adaptados a las circunstancias, o en algunos pasajes discordantes —al menos en apariencia— con la historia profana o bíblica, o en ciertas narraciones que parecen contradecir ya al mismo autor de los Hechos, ya a otros autores sagrados, ¿son de tal peso que puedan poner en duda, o al menos disminuir de algún modo la autoridad histórica de este libro? Respuesta: Negativa.

l **Autor, integridad y fecha de composición de las Epístolas Pastorales de lapóstol San Pablo,** 12 de junio de 1913 (AAS 5 [1913] 292 s; EB 425 ss; Dz 2172 ss).

I: Teniendo presente la tradición de la Iglesia, universal y firmemente mantenida desde el principio, como lo testifican en mil formas los antiguos monumentos eclesiásticos, ¿ha de afirmarse con certeza que las Epístolas llamadas Pastorales, o sea las dos a Timoteo y la dirigida a Tito, no obstante la osadía de algunos herejes que sin motivo alguno las excluyeron del número de las Epístolas Paulinas porque eran contrarias a sus doctrinas, fueron escritas por el mismo apóstol San Pablo y reconocidas siempre como genuinas y canónicas? Respuesta: Afirmativa.

m II: La llamada hipótesis fragmentaria, aducida y diversamente propuesta por algunos críticos modernos que intentan probar con razones, por lo demás faltas de verosimilitud y hasta contradictorias entre sí, que las Epístolas Pastorales fueron entretejidas y notablemente aumentadas por autores desconocidos en un tiempo posterior, con fragmentos de Epístolas o con Epístolas Paulinas perdidas, ¿puede perjudicar siquiera levemente al firmísimo testimonio de la tradición? Respuesta: Negativa.

n III: Las dificultades que muchas veces suelen ponerse, basadas ora en el estilo y lengua del autor, ora en los errores, principalmente de los gnósticos, que se describen como introduciéndose ya, ora en el estado de la jerarquía eclesiástica, que ya se supone evolucionada, y otras razones contrarias de este género, ¿desvirtúan de alguna manera la doctrina que tiene por cierta y ratificada la legitimidad de las Epístolas Pastorales? Respuesta: Negativa.

IV: Debiendo tenerse por cierta la doble cautividad romana del apóstol San Pablo —no menos por razones históricas que por la tradición eclesiástica concorde con los testimonios de los Santos Padres orientales y occidentales— y por los indicios mismos que fácilmente se deducen tanto de la repentina conclusión del libro de los Hechos, cuanto de las Epístolas Paulinas escritas en Roma, y principalmente de la segunda a Timoteo, ¿puede afirmarse con seguridad que las Epístolas Pastorales fueron escritas en el espacio de tiempo que medió entre la liberación de la primera cautividad y la muerte del apóstol? Respuesta: Afirmativa. 51o

Autor y modo de composición de la Epístola a los Hebreos, 24 de junio de 1914 (AAS 6 [1914] 417 s; EB 429 ss; Dz 2176 ss). 52a

I: Las dudas que, principalmente a causa del abuso de los herejes, sembraron algún desconcierto en los primeros siglos acerca de la inspiración divina y el origen de la Epístola a los Hebreos ¿merecen tal consideración que, aun teniendo presente la general, unánime y constante afirmación de los Padres orientales, aceptada con pleno consentimiento por toda la Iglesia occidental después del s. IV, y consideradas atentamente las actas de los Sumos Pontífices y Sagrados Concilios —sobre todo del Tridentino—, así como el uso universal y perpetuo de la Iglesia, sea lícito dudar en contarla no sólo entre las Epístolas Canónicas —lo cual es de fe—, sino también entre las auténticas del apóstol San Pablo? Respuesta: Negativa.

II: Los argumentos que suelen tomarse ya de la insólita ausencia del nombre de Pablo y de la omisión del acostumbrado exordio y salutación en la Epístola a los Hebreos, ya de su pureza de lengua griega y de su elegancia y perfecta dicción y estilo, ya del modo de alegarse en ella el AT y de argüir por él, ya de algunas diferencias que se pretende hallar entre la doctrina de las demás Epístolas de San Pablo y la de ésta, ¿puede desvirtuar en modo alguno el origen paulino de la misma o, antes bien, demuestran y confirman la perfecta conformidad de doctrina y palabras que se observa entre ella y los demás escritos del Apóstol de los Gentiles como la semejanza de advertencias y exhortaciones, y la concordancia de las locuciones, y hasta de las palabras mismas, ponderada incluso por algunos acatólicos? Respuesta: Negativa a la primera parte, afirmativa a la segunda. b

III: ¿El apóstol San Pablo ha de ser tenido por el autor de esta Epístola, de suerte que necesariamente deba afirmarse no sólo que él la escribió y expresó toda ella bajo la inspiración del Espíritu Santo, sino que además le dió la forma que tiene? Respuesta: Negativa, salvo ulterior juicio de la Iglesia. c

La Parusia en las Epístolas del apóstol San Pablo, 18 de junio de 1915 (AAS 7 [1915] 537 s; EB 432 ss; Dz 2179 ss). d

I: Para resolver las dificultades que surgen en las Epístolas de San Pablo y de otros apóstoles al hablar de la llamada «Parusia» o segunda venida de N. S. Jesucristo, ¿está permitido a los exegetas católicos afirmar que los apóstoles, aunque no enseñaron error ninguno bajo la inspiración del Espíritu Santo, expresan no obstante sus propios sentimientos humanos, en los cuales puede haber error o engaño? Respuesta: Negativa.

52e II: Teniendo presentes la auténtica noción del ministerio apostólico y la manifiesta fidelidad de San Pablo a la doctrina del Maestro, así como el dogma católico que a propósito de la inspiración y de la inerrancia de las Sagradas Escrituras sostiene que todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia o insinúa debe tenerse como afirmado, enunciado o insinuado por el Espíritu Santo, y examinados también cuidadosamente los textos de las Epístolas de San Pablo en sí mismos, tan conformes con el modo de hablar del Señor, ¿es preciso afirmar que el apóstol San Pablo no dijo en sus escritos absolutamente nada que no esté de acuerdo con aquella ignorancia humana, por el mismo Cristo proclamada, acerca del tiempo de la Parusia? Respuesta: Afirmativa.

f III: Teniendo en consideración la locución griega *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* y bien estudiada la exposición de los Padres, sobre todo la de San Juan Crisóstomo, versadísimo tanto en su propia lengua como en las Epístolas Paulinas, ¿es lícito rechazar como rebuscada y privada de sólido fundamento la interpretación, tradicional en las escuelas católicas (mantenida incluso por los mismos reformadores del s. XVI), que explica las palabras de San Pablo en Tes 4, 15-17, de tal forma que no entrañen la afirmación de una Parusia tan próxima como para que el Apóstol se incluya a sí mismo y a aquellos fieles entre los supervivientes que habrán de salir al encuentro del Señor? Respuesta: Negativa.

g **Falsa interpretación de dos textos bíblicos,** 1 de julio de 1933 (AAS 25 [1933] 344; Dz 2272-3).

I: ¿Es lícito al católico, especialmente después de la interpretación auténtica dada por el Príncipe de los apóstoles (Act 2, 24-33; 13, 35-37), interpretar las palabras del Salmo 15, 10 s: «no dejarás mi alma en el infierno, ni permitirás que tu santo vea la corrupción. Me has dado a conocer las sendas de la vida», como si el autor sagrado no hablase de la resurrección de N. S. Jesucristo? Respuesta: Negativa.

h II: ¿Es lícito afirmar que las palabras de Jesucristo que se leen en San Mateo 16, 26: «¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?», e igualmente las de San Lucas 9, 25 :«¿qué ganancia hay para el hombre en ganar todo el mundo si él se pierde y se condena?» *en sentido literal no se refieren a la salvación eterna, sino sólo a la vida* temporal del hombre, a pesar del tenor de las mismas palabras y su contexto juntamente con la interpretación unánime de los católicos? Respuesta: Negativa.

i **Citas implícitas contenidas en la Sagrada Escritura,** 13 de febrero de 1905 (AAS 37 [1904-05] 666; EB 153; Dz 1979):

Habiéndose propuesto a la Pontificia Comisión Bíblica la siguiente pregunta para tener una norma directiva en beneficio de los estudiosos de la Sagrada Escritura:

Para salvar las dificultades que surgen en no pocos textos de la Sagrada Escritura que parecen relatar hechos históricos, ¿puede el exegeta católico afirmar que se trata en ellos de citas tácitas o implícitas de un documento escrito por un autor no inspirado, cuyas afirmaciones en modo alguno intenta aprobar o hacer suyas el autor inspirado, y que, por consiguiente, no pueden ser consideradas como exentas de error?

Dicha Comisión juzgó que debe responderse: Negativamente, 52i
excepto el caso en que, salvos el sentido y juicio de la Iglesia, se pruebe con argumentos sólidos: 1º) que el hagiógrafo cita en verdad las palabras o documentos de otros; 2º) que ni las aprueba ni las hace suyas, de modo que se estime con razón que no habla en nombre propio.

j **Narraciones aparentemente históricas en los libros de la Sagrada Escritura tenidos por históricos,** 23 de junio de 1905 (AAS 38 [1905-06] 124 s; EB 154; Dz 1980).

Propuesta la duda siguiente a la Pontificia Comisión Bíblica, juzgó que debe responderse como sigue:

Duda: ¿Puede admitirse como principio de sana exégesis la doctrina que afirma que los libros de la Sagrada Escritura considerados total o parcialmente históricos no relatan a veces historia propiamente dicha y verdaderamente objetiva, sino que refieren algo en forma histórica intentando representar cosas del todo ajenas a la significación propiamente literal o histórica de las palabras?

Respuesta: Negativa, excepción hecha de los casos (que no deben ser fácil ni temerariamente admitidos) en los cuales, no oponiéndose el sentir de la Iglesia y salvo el juicio de ésta, se pruebe con firmes argumentos que el hagiógrafo no quiso referir historia verdadera y propiamente dicha, sino proponer con apariencia y forma de historia una parábola, una alegoría o algún sentido alejado de la significación propiamente literal o histórica de las palabras.

NOTA: Véase información suplementaria sobre esto en § 53*i-j*.

k **Adición de lecciones variantes en las ediciones de la Vulgata del AT y del NT,** 17 de noviembre de 1921 (AAS 14 [1922] 27; EB 509).

Dice el Prefacio al lector de la edición Clementina de la Vulgata:

«Además, en esta edición no hay nada que no sea canónico... ni pasajes paralelos al margen (no se prohibe para el futuro añadirlos en este lugar), ni notas, ni lecciones variantes, ni finalmente prólogos... Pero como la Sede Apostólica no condena la labor de aquellos que han insertado en otras ediciones lugares paralelos, lecciones variantes prólogos de San Jerónimo y cosas similares, así tampoco prohibe que, usando de un tipo diferente, puedan añadirse en el futuro tales ayudas para comodidad y utilidad de los estudiosos en esta misma edición Vaticana, con la excepción, no obstante, de que tales lecciones variantes no se anoten en el margen del mismo texto».

Pero como algunos creen que estas últimas palabras prohiben la adición de lecciones variantes no sólo en el margen lateral, sino también al pie de página, se ha propuesto a la Pontificia Comisión Bíblica la cuestión siguiente: ¿Es lícito, en las ediciones de la Vulgata del NT y AT, añadir al pie de página lecciones variantes y otras ayudas similares para los estudiosos?

Después de haber sido examinada la cuestión, la Pontificia Comisión Bíblica dió respuesta: Afirmativa.

Uso de traducciones de la Sagrada Escritura en las iglesias, 30 de abril 35a
de 1934 (ASS 26 [1934] 315):

La siguiente cuestión ha sido propuesta por el Excmo. Señor obispo de Bois-le-Duc, en nombre también de los demás obispos de la provincia eclesiástica de Holanda:

53a ¿Pueden leerse al pueblo en la iglesia los pasajes litúrgicos de las Epístolas y Evangelios en una traducción hecha no a base de «la antigua versión Vulgata latina», sino de los textos originales griegos o hebreos?

La Pontificia Comisión Bíblica decidió dar la siguiente respuesta: Negativa; pues debe leerse públicamente a los fieles una traducción hecha sobre el texto aprobado por la Iglesia para la sagrada liturgia.

b **Traducciones de la Sagrada Escritura en lenguas modernas,** 22 de agosto de 1943 (ASS 35 [1943] 270, CR 23 [1943] 524).

Para responder a una cuestión propuesta relativa al uso y autoridad de las traducciones bíblicas en lenguas modernas, especialmente de las hechas sobre los textos originales, y para aclaración del Decreto, de 30 de abril de 1934, relativo al *Uso de traducciones de la Sagrada Escritura en las iglesias* (§ 53*a*), la Pontificia Comisión Bíblica ha considerado oportuno publicar y recomendar las siguientes normas:

Puesto que el papa León XIII, de grata memoria, en la Encíclica *Providentissimus Deus* (« Acta Leonis XIII» 13, 342; EB 91), para el conocimiento más íntimo y la explicación más fructuosa de la palabra divina recomendó el uso de los textos originales de la Biblia, y puesto que esta recomendación, que ciertamente no fué hecha para exclusiva utilidad de los exegetas y teólogos, ha parecido y parece casi aconsejar que dichos textos, ello naturalmente bajo la cuidadosa vigilancia de las autoridades eclesiásticas competentes, debieran traducirse, en consonancia con los principios aprobados de la ciencia sagrada y profana, a las lenguas nativas, conocidas de la masa del pueblo;

c Puesto que, además, los pasajes bíblicos de los libros litúrgicos de la Iglesia latina que se leen públicamente en el santo sacrificio de la Misa y en el oficio divino han sido tomados en su mayor parte de la Vulgata que, sola y exclusivamente entre las versiones latinas entonces en circulación, fué autorizada por el Concilio de Trento (Sesión IV, Decr. *De editione et usu SS. Librorum*; Dz 785 ss; EB 46), presupuesta la observancia de lo que debe observarse:

d 1.º Las traducciones de la Sagrada Escritura en lenguas modernas, ya sean hechas sobre la Vulgata o sobre los textos originales, supuesto que hayan sido publicadas con el permiso de la competente autoridad eclesiástica conforme al canon 1391, pueden ser debidamente utilizadas y leídas por los fieles en orden a su devoción privada. Además, si una traducción, después de diligente examen de su texto y notas hecho por hombres eminentes en las ciencias bíblica y teológica, se encuentra más fiel y apta, puede, si se desea, ser especialmente recomendada por los obispos, ya sea individualmente o en congresos provinciales o nacionales, a los fieles encomendados a su cuidado.

2.º La traducción vernácula de los pasajes bíblicos que los sacerdotes leen al pueblo durante la celebración de la Misa, según lo exija la costumbre o la ocasión, debe concordar, conforme a la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (AAS 26 [1934] 315; cf § 53*a*) con el texto litúrgico latino, si bien se permite, si se juzga conveniente, dar una explicación adecuada de dicha traducción con ayuda del texto original o de otra versión más clara.

e N. B.: J. M. Vosté, O. P., Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, escribe en Bi 27 (1946) 139 n. 2 a propósito de este último

párrafo: «Así, de hecho, se leerá una versión del texto original críticamente establecido. Por eso el objeto y obligación del decreto... de 30 de abril de 1934 [cf. § 53*a*] no debiera urgirse indebidamente... Por último... el Santo Padre ha autorizado a todos los que están obligados al rezo del Breviario, el uso, «en privado o en público», de una nueva versóin del Salterio, hecha sobre los textos originales (Motu Proprio *In cotidianis precibus*, AAS 1945, 65-7)». 53e

La obra del Rdo. Federico Schmidtke titulada «Die Einwanderung Israels in Kanaan», 27 de febrero de 1934 (AAS 26 [1934] 130 s). f

Al ser interrogada la Pontificia Comisión Bíblica sobre la opinión en que ha de ser tenida la obra titulada *Die Einwanderung Israels in Kanaan,* publicada en Breslau en el año 1933 por el Rdo. Federico Schmidtke, ésta ha decidido dar la siguiente respuesta:

El Rdo. Federico Schmidtke, Profesor Extraordinario de AT en la Universidad de Breslau, en el volumen arriba mencionado, al tratar del Pentateuco, sigue las opiniones de la crítica racionalista haciendo por completo caso omiso del decreto de la Pontificia Comisión Bíblica de 27 de junio de 1906.

Además, en la historia del AT, sin prestar atención al decreto de la g
misma Pontificia Comisión Bíblica de 23 de junio de 1905, introduce un tipo de literatura a base de tradiciones populares con mezcla de lo verdadero y lo falso; contrariamente a las claras pruebas de los Libros Sagrados afirma, entre otras cosas, que las narraciones sobre los Patriarcas, al menos en gran parte, reflejan la historia, no de personas individuales, sino de tribus; que Jacob no era el hijo de Isaac, sino que representa a una tribu aramea; que no todo el pueblo de Israel entró en Egipto, sino sólo una parte, en concreto la tribu de José.

También, haciendo violencia al texto sagrado, explica muchos milagros del AT considerándolos como hechos puramente naturales.

Por consiguiente, el autor, al menos implícitamente, niega el dogma h
de la inspiración e inerrancia bíblicas; no tiene en absoluto en cuenta las normas de la hermeneútica católica; contradice la doctrina católica muy claramente expuesta en las Encíclicas *Providentissimus Deus* de León XIII y *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV.

Por lo cual la obra antes citada merece reprobación por muchos motivos y debe mantenerse fuera de las escuelas católicas.

Además, la Pontificia Comisión Bíblica aprovecha esta ocasión para amonestar a las exegetas católicos a que obedezcan con la debida reverencia la constitución dogmática del Concilio Vaticano que renueva el Decreto del sagrado Concilio de Trento en el que se ordenó solemnemente «que en materia de fe y costumbres, pertenecientes a la edificación de la doctrina cristiana, debe considerarse como verdadero sentido de la Sagrada Escritura el que fué y es mantenido por nuestra santa madre la Iglesia, a la que compete juzgar del sentido verdadero y de la interpretación auténtica de las Santas Escrituras, y por eso nadie puede interpretar la Sagrada Escritura en contra de este sentido ni tampoco en contra del unánime sentir de los Padres».

Nota: En un párrafo final, aquí omitido, la Comisión recuerda a todos los fieles la autoridad de la Comisión Bíblica citando las palabras de Pío X antes expuestas, § 47*c*.

53i **Carta al Cardenal Suhard** [*Sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco y sobre el carácter histórico de Gén.* 1-11], 16 de enero de 1948 (AAS 40 [1948] 45-8; Dz 2302; cf. 2329 y 2330).

«El Santo Padre se ha dignado encomendar a la Pontificia Comisión Bíblica el examen de dos cuestiones recientemente sometidas a Su Santidad concernientes a las fuentes del Pentateuco y a la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis... Como resultado de sus deliberaciones, Su Santidad se dignó aprobar la siguiente respuesta:

»La Pontificia Comisión Bíblica desea... promover los estudios bíblicos, asegurándoles la más completa libertad dentro de los límites de la doctrina tradicional de la Iglesia. Esta libertad ha sido proclamada en términos explícitos por el actual Pontífice en la Encíclica *Divino afflante Spiritu*: "El exegeta católico... no debe de ningún modo abstenerse de abordar, reiteradamente las difíciles cuestiones hasta hoy no resueltas... en su intento de encontrar una explicación bien fundada, en perfecta armonía con la doctrina de la Iglesia, de un modo especial, con la de la inerrancia bíblica, y que al mismo tiempo sea capaz de satisfacer plenamente las conclusiones ciertas de las ciencias profanas. Los esfuerzos de estos intrépidos trabajadores de la viña del Señor merecen ser juzgados, no sólo con equidad y justicia, sino con perfecta caridad, y esto es una cosa que todos los demás hijos de la Iglesia debieran tener en cuenta. Deben evitar aquel muy imprudente celo que considera como una obligación atacar o sospechar de todo lo que es nuevo" (AAS [1943] 319).

j »Si esta recomendación del Papa es tenida en cuenta al interpretar las tres respuestas oficiales dadas anteriormente por la Pontificia Comisión Bíblica sobre las cuestiones arriba mencionadas, es decir: el 23 de junio de 1905, sobre las *Narraciones aparentemente históricas en los libros de la Sagrada Escritura tenidos por históricos* (§ 52*j*); el 27 de junio de 1906, sobre la *Autenticidad mosaica del Pentateuco* (§ 48*a*); y el 30 de junio de 1909, sobre el *Carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis* (§ 48*e*), se convendrá en que estas respuestas no son obstáculo para ulteriores investigaciones científicas de los problemas, de acuerdo con los resultados conseguidos en estos cuarenta últimos años...

k »Respecto a la composición del Pentateuco, en el anteriormente mencionado Decreto de 27 de junio de 1906, la Comisión Bíblica reconocía ya que podía afirmarse que Moisés «al componer su obra utilizara documentos escritos o tradiciones orales» y que podían admitirse también modificaciones y adiciones postmosaicas (§ 48*c-d*). Nadie duda hoy día de la existencia de estas fuentes, ni niega el gradual desenvolvimiento de las leyes mosaicas debido a las condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores, progresión que se manifiesta también en las narraciones históricas. Sin embargo, aun entre los exegetas no católicos, se dan muy diversas sentencias sobre el carácter y número de estos documentos y sobre su nomenclatura y datación.

»No faltan autores en diferentes países que, por puras razones críticas e históricas sin relación alguna con un fin religioso, resueltamente rechazan las teorías más en boga hasta el presente, y buscan la explicación de ciertas peculiaridades de la redacción del Pentateuco,

no tanto en la alegada diversidad de documentos cuanto en la especial psicología, mentalidad peculiar y propios procedimientos literarios de los antiguos orientales, hoy día mejor conocidos, o también en las diversas formas literarias que requiere la variedad de la materia tratada. Por eso invitamos a los sabios católicos a estudiar estos problemas sin prejuicios, a la luz de la sana crítica y de los resultados de las demás ciencias que tienen su parte en estas materias, y tal estudio sin duda dejará establecida la amplia participación y la profunda influencia de Moisés como autor y legislador. 53k

»La cuestión de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis es mucho más oscura y compleja. Dichas formas literarias no corresponden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no pueden juzgarse a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. Por tanto, no es posible negar o afirmar su historicidad en bloque sin aplicarles indebidamente las normas de un género literario en el que no pueden ser clasificados. Y si se acuerda no ver en estos capítulos historia, en el sentido moderno y clásico, debe también admitirse que los datos científicos conocidos no permiten la solución *positiva* de todos los problemas que presentan. El primer deber que incumbe en esta materia a la exégesis científica consiste, ante todo, en el cuidadoso estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos relacionados con estos capítulos. En segundo lugar, se requiere un examen estricto de los métodos literarios de los antiguos pueblos orientales, de su psicología, de sus maneras de expresión y aun de su noción de la verdad histórica. Se requiere, en una palabra, reunir sin prejuicios todo el material de las ciencias paleontológicas, históricas, epigráficas y literarias. Sólo así hay esperanza de llegar a una más clara visión sobre la verdadera naturaleza de ciertas narraciones de los primeros capítulos del Génesis. Declarar *a priori* que estas narraciones no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, pudiera fácilmente inducir a creer que no contienen historia en ningún sentido, cuando en realidad refieren en lenguaje sencillo y figurado, adaptado a la mentalidad de la humanidad en un estadio cultural menos desarrollado, las verdades fundamentales que subyacen al divino plan redentor, así como dan una descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido. Mientras tanto, es necesario practicar la paciencia que forma parte de la prudencia y la sabiduría de la vida. Esto ha sido también inculcado por el Santo Padre en la Encíclica ya citada: «Nadie —dice— debe sorprenderse de que no se hayan aclarado y resuelto todas las dificultades... Pero esto no es razón para desanimarse u olvidar que en las ramas de la investigación humana no puede suceder de diferente modo que en la naturaleza, en la que los comienzos se desarrollan paulatinamente, y donde el producto del suelo no se recoge sino después de prolongada labor... Hay, pues, base para esperar que lo que [estas dificultades] en la actualidad aparece más complejo y arduo será un día —gracias a un esfuerzo constante— completamente aclarado» (AAS [1943] 318). l m

GEOGRAFÍA FÍSICA DE TIERRA SANTA

Por E. GRAF

54a **Bibliografía** — F. M. ABEL, O. P., *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París, I 1933², II 1938; id., *Syrie, Palestine*, «Les Guides Bleus», París 1932; L. SZCZEPANSKI, S. I., *Geographia Historica Palestinae Antiquae*, Roma 1928²; MGR. LEGENDRE, *Le pays biblique*, París 1928; *G. A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land*, Londres 1935²⁶; id., *Historical Atlas of the Holy Land*, Londres 1936²; *G. E. WRIGHT y F. V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londres 1947² (al día, pero no tan completo como el de Smith). Los dos volúmenes de la *Géographie* de Abel tratan ambos de la geografía política y física de Tierra Santa. La obra es indispensable para los estudiosos de la Biblia. La «Guide Bleu» es la obra mejor informada en su género. B. UBACH, O. S. B., *El Sinaí, Viatge per l'Aràbia Pètria*, Montserrat, 1955.² A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, S. I., *Problemas de Topografía Palestinense*, Barcelona 1936; id., *Geografía Bíblica*, Barcelona 1951.

b **Situación privilegiada** — Los israelitas fueron un pueblo con una misión. Depositarios de la religión revelada, fueron los únicos entre todos los pueblos del mundo antiguo que conocieron y adoraron al verdadero Dios. La franja de territorio sobre el borde occidental del continente asiático que, por disposición divina, ocuparon para hacer de ella su patria, era admirablemente adecuada para el cumplimiento de su destino, pues sus condiciones físicas y geográficas la constituían a la vez en baluarte fácil de defender y en puente entre ambos continentes. «Así dice el Señor, Yahvé: Ésta es Jerusalén. Yo la había puesto en medio de las gentes y de las tierras que están en derredor suyo» (Ez 5, 5). El relativo aislamiento del país preservó a sus habitantes de la idolatría; y, puesto que era una encrucijada entre muchos pueblos, estaba seguramente en los designios de Dios el que por este medio dichas naciones tuvieran noticia de la esperanza de Israel.

c **Palestina** — El nombre por el que se conoce generalmente el país de Israel procede de los griegos, cuyo primer contacto con los pueblos de esa zona geográfica se estableció con los filisteos habitantes de la costa. Palestina equivale literalmente a país de los filisteos. El nombre ha servido durante largo tiempo para designar el país situado a ambos lados del Jordán, entre el mar y el desierto. Recientemente, sin embargo, ha quedado repartido en el mapa político entre el nuevo Estado de Israel que comprende casi todo el territorio al oeste del Jordán y el reino de Jordania, integrado por la Palestina oriental y una pequeña parte de la occidental.

d La **Palestina cisjordánica** limita al N. con la orilla occidental del río Leontes (Līṭānī) — llamado hoy Nahrel-Qāsimīye, que la separa de la cordillera del Líbano — y con la llanura de el Beqa' entre el

Líbano y el Antilíbano; al O., con el Mediterráneo; al E., con el valle del Jordán y el mar Muerto, y al S., con la depresión de Bersabé. La **Palestina política** restringe sus límites al N. en favor de Siria con una línea que va desde la Escala de Tiro hasta el lago el-Ḥūle, pero se extiende al S. hasta Rafa en la parte occidental, y el golfo de 'Aqaba a oriente. El área es de unos 15.500 km². La muy conocida expresión bíblica «desde Dan hasta Bersabé» indica los límites del N. y del S. y supone una distancia de unos 300 km. La anchura varía desde unos 150 km a la altura de Bersabé hasta unos 40 km entre la bahía de Acre y el lago de Tiberíades o mar de Galilea.[7] 54d

e La **Palestina transjordánica** se extiende geográficamente desde el Hermón hasta el golfo de 'Aqaba al S., y desde el Jordán y las depresiones de 'Arabà al O. hasta el desierto al E. Su área es de unos 10.300 km², y su longitud de unos 350 km. La anchura varía a tenor de la mordedura del desierto entre unos 100 km en la región de Ḥawrān hasta la de una estrecha sierra en Edom.

f La **configuración física** del país es notable y verdaderamente única, de resultas de tremendos levantamientos y fisuras de la costra terrestre ocurridos en época prehistórica. Lo más llamativo desde el punto de vista de la configuración externa es la profunda depresión central que corre de N. a S., desde la base del Hermón hasta el golfo de 'Aqaba La parte N. de esta depresión se halla dividida en dos franjas aproximadamente iguales, por el Jordán, el cual se desliza por un profundo foso, algunos metros bajo el nivel de la llanura. De la parte oriental, el valle del Jordán se halla flanqueado por las montañas de Moab, Galaad y Basán, y de la parte occidental por las colinas de Judea, Samaria y Galilea. Al O. de esta cadena central, la llanura costera se despliega hacia el N. y hacia el S. En la parte S., sin embargo, una serie considerable de pequeñas colinas, la Šĕfelá, separa la llanura de la cordillera. Será conveniente describir separadamente estos distintos aspectos geográficos del país.

g La **llanura costera** es la continuación de una franja llana que arranca del golfo de Alejandreta, y desciende, casi en línea recta, hasta Wādīel-'Ariš, donde tuerce al O., en dirección al delta del Nilo. Su anchura varía considerablemente, al extremo que en la famosa Escala de Tiro, la carretera de la costa ha tenido que pasar por la zona montañosa. En Haifa, donde el espolón del Carmelo se proyecta en el mar, la llanura tiene sólo unos cientos de metros de ancho, pero a partir de aquí va ensanchándose constantemente, y a la altura de Jafa alcanza unos 32 km. Esta sección S. de la llanura costera fué conocida con el nombre de llanura de Šarón (cf. Act 9, 35), cuya hermosura es descrita, o aludida, en Is 35, 2; 33, 9. A poca profundidad, unos 13 metros, corren aguas subterráneas, en un terreno de blanda piedra arcillosa, pero como la excavación de pozos con herramientas primitivas es una tarea muy costosa, a veces un grupo de familias o toda una comunidad contribuye a los gastos de la perforación, y el pozo pasa a ser propiedad común, como en tiempos del AT (cf. Jn 4, 5-6). Los actuales colonos judíos lo hacen sin esfuerzo a base de pozos artesianos.

h La zona costera al S. de Jafa estaba ocupada por los filisteos. Las ruinas de ciudades un tiempo famosas dan testimonio todavía del poder

54h de un pueblo con el cual Israel estuvo en guerra casi continua, pero que nunca fué conquistado por entero. El territorio al S. de Filistea y del desierto de Judá llevó el nombre de Negeb (sur; lit. país seco) Los tells y ruinas prueban que no siempre fué la estepa árida de la actualidad. Bersabé, la ciudad más meridional de Palestina, es también la localidad habitada más importante de un desierto poblado principalmente por nómadas que conducen sus rebaños por las tierras de pastoreo desperdigadas aquí y allá entre vastas extensiones de arena y piedra

i La llanura marítima se ve seccionada por una serie de wādīs — lechos de río —, muchos de ellos secos durante casi todo el año, pero que las abundantes lluvias invernales convierten en torrentes enfurecidos. Los principales ríos son: al N., el Leontes, que corre a lo largo de la frontera N. de Palestina, y el Cisón, el cual, después de desplegar sus meandros por la llanura de Esdrelón, desagua al pie del monte Carmelo. El Cisón es de aguas perennes sólo en una parte de su recorrido; pero después de las lluvias, como ocurre con los demás ríos de Palestina, su curso adquiere rápidamente un volumen considerable. Ése fué sin duda el caso en la ocasión tan vívidamente descrita en el canto de Débora (Jue 5, 21).

j El río más importante de la llanura de Šarón es el Nahr el-'Awŷā', que nace en Rās el-'Ayn (Antipatris) y desemboca en el mar al N. de Jafa. Hoy día las bombas hidráulicas suben el agua de este río a Jerusalén, para reforzar los escasos recursos de la Ciudad Santa.

La característica más notable de la zona litoral de Palestina es su regularidad. Con la excepción de la bahía de Acre, ninguna ensenada interrumpe la monótona línea costera, y el único puerto natural es el de Haifa (no mencionado en la Biblia), pues la rada de Jafa apenas puede ser llamada puerto. La ausencia de buenos puertos en la estrecha zona litoral pudo ser una de las causas del poco interés que los hebreos mostraron por el Mediterráneo. Con todo, Salomón y otros reyes posteriores mantuvieron una flota en el golfo de 'Aqaba, para el comercio del mar Rojo.

55a **La Sefelá** — Es la región de pequeñas colinas (lit. país bajo) que separaba de la llanura filistea las montañas de Judá. Era fértil y había en ella varias ciudades importantes. Fué también un campo de batalla donde los guerreros de Judá podían medirse en plan de igualdad con los filisteos, sin tener que enfrentarse con los carros de guerra que no les permitían el acceso a la llanura. Aquí, al N. de Soco, se hallaba el valle del Terebinto (Elá) donde David venció a Goliat.

b **Esdrelón** — La cordillera montañosa central de Palestina se ve interrumpida por la histórica llanura de Esdrelón, que forma un triángulo irregular cuyos ángulos son el Tabor, el Carmelo y Ŷennīn ('En-Gannim, Jos 15, 34). En la Biblia, la llanura recibe también el nombre de «llanura de Megiddo» (Biq'aṯ Mĕgiddo), y de «valle de Jezreel» ('Émeq Yizrĕ'el), porque Megiddo y Jezreel eran las ciudades más importantes. Esdrelón es la forma helenizada de Yizrĕ'el y sólo aparece en los libros deuterocanónicos. La llanura mide unos 25 km de N. a S., y poco más de 32 km de E. a O. (incluyendo el foso del Cisón que la enlaza con la llanura de Acre). En su parte más alta está

a unos 80 m sobre el nivel del Mediterráneo. Su superficie ondulada 55b
es sumamente fértil. Ha sido escenario de muchas batallas desde los tiempos en que Gedeón luchó con los madianitas y Saúl con los filisteos, hasta la I Guerra Mundial de 1914-18 y la más reciente de 1948 del nuevo estado de Israel con la Liga Árabe. En la primavera la llanura semeja un animado tapiz, cuando los campos de trigo en ciernes, tachonados de miles de anémonas rojas —los «lirios del campo» del Evangelio— y otras flores con colores vívidos, ondulan bajo la brisa: el espectáculo es tan encantador como efímero. Actualmente el país está siendo cultivado intensamente por colonos judíos.

Montañas — La cordillera central —la espina dorsal del país— es una c
prolongación del Líbano, que corre en dirección S. en una línea continua hasta la península del Sinaí. Las montañas de la Alta Galilea, que llegan por el S. hasta el lago de Tiberíades, alcanzan 900 m de altura, y el Ŷébel Ŷarmūk se aproxima a los 1.200 m. En la Baja Galilea, la cordillera se abre en abanico formando una serie de cerros más bajos, cuya altura varía entre los 150 y 560 m. El monte Tabor (lugar de la Transfiguración según una tradición que se remonta por lo menos al s. IV), se yergue solitario, separado de las colinas circundantes, como majestuosa cúpula, hasta una altura de 562 m. Y su mismo aislamiento da una impresión de mayor altura. Sus laderas se hallan cubiertas de matorrales y de sotos de robles enanos, y desde la meseta oblonga que se halla en la cima se divisa una amplia extensión de Galilea, hasta el Carmelo y la plateada línea del mar al O., y al E., hasta las aguas azules del lago de Tiberíades, el valle del Jordán, y finalmente, al N., en el horizonte lejano, la cumbre nevada del Hermón. El espolón del NO. del Carmelo, aunque se eleve sólo unos 170 m. sobre el nivel del mar, es de lo más impresionante por razón de su abrupta apariencia. Este promontorio forma la cabeza de una cordillera de unos 28 km de largo, con cimas de 450 a 550 m de altura; su sección meridional corre oblicuamente, y gradualmente se pierde en la cordillera de Samaria. Algunas de sus montañas y de la cordillera de Judea llegan a 700 m de altura; el Garizim y el Ebal a 868 y 938 m respectivamente. Al primero se refería la samaritana de Jn 4, 20. El verde Garizim y el Ebal, poblado de cactos, fueron escenario de la extraña ceremonia religiosa descrita en Jos 8, 30 ss.

Jerusalén se halla asentada sobre dos montañas de unos 750 m de d
altura. El valle del Tiropeón, en la actualidad casi totalmente rellenado con los escombros acumulados a través de los siglos, separaba la colina oriental de la occidental. La situación de la fuente de Guijón, el único manantial de que se disponía, determinó la posición del antiguo fortín jebuseo, en la proyección meridional de la colina oriental. La ciudad, al ser tomada por David, sirvió de punto de contacto entre Judá y las tribus del N., y se convirtió en la capital natural del reino unificado. Más al S., entre Belén y el límite del desierto de Judá, Hebrón, la primera capital de David, una de las más antiguas ciudades del mundo, y el lugar del sepulcro de Abraham, se asienta sobre una meseta a unos 930 m sobre el nivel del Mediterráneo.

Al E. y S. de Jerusalén, hasta el-Gōr (es decir, el valle del Jordán), e
el mar Muerto y Bersabé, se extiende una región montañosa, inculta,

55e entrecortada por profundas gargantas, con apenas un curso de agua perenne, conocida con el nombre de **Desierto de Judá.** Esta región nunca ha sido cultivada ni puede beneficiarse. Desde época inmemorial ha sido hogar de salteadores y hombres fuera de la ley, o refugio de oprimidos. David y sus seguidores allí se retiraron huyendo de Saúl. En la era cristiana se convirtió en retiro predilecto de monjes y ermitaños, y los actuales monasterios griegos ortodoxos son el recuerdo de un pasado religioso cuya gloria no ha desaparecido totalmente.

f **El Jordán** — Es el río más importante de todos los de Palestina. De la misma manera que su curso atraviesa el país en toda su longitud, asimismo puede decirse que inunda toda la historia de Israel.

Toma su origen de tres riachuelos de los cuales el Ḥaṣbānī, el más septentrional, proporciona una octava parte de sus aguas; el Bāniyās, que surge al pie del Hermón en Cesarea de Filipo, una cuarta parte, y el Leddān, que nace en Tell el-Qāḍī, la antigua Dan, las cinco octavas partes. Todos estos afluentes se juntan a pocas millas al norte del lago el-Ḥūle. Un rasgo característico del Jordán es que la mayor parte de su curso discurre a bastantes metros bajo el nivel del mar. En Bāniyās el río fluye a unos 300 m sobre el nivel del mar; en el lago el-Ḥūle sólo a unos 60 cm sobre el nivel del mar y en verano a 30 cm sobre dicho nivel; a su salida del lago de Tiberíades, se hunde a más de 200 m bajo el nivel del mar, y cuando finalmente desagua en el mar Muerto, se halla casi a 400 El profundo valle (el-Gōr), por el que el río serpentea en un curso sinuoso, pero rápido, era un mar interior en la época diluvial. El actual lecho del río ocupa una hondonada (Zōr) de varios pies de profundidad que él mismo ha excavado en el suelo blando y calcáreo de el-Gōr. Aquí y allá sus orillas se yerguen en riscos perpendiculares de 6 a 30 m de altura o aún más; en otras partes el río culebrea alrededor de pequeñas lomas erosionadas por el viento y la lluvia, amontonadas en confusión salvaje y seme-
g jando fortalezas arruinadas, evocando todo ello un paisaje lunar. No faltan sitios donde puede vadearse el río. Debajo de la confluencia del Yabboq y el Jordán, en un paraje notable todavía por los restos del puente romano de Dāmiye, hay uno de esos vados, donde se sitúa la matanza de los efraimitas (Jue 12, 5-6). De aquí en adelante el valle se hace salvaje e inculto y el agua pierde su limpidez. En primavera, cuando las nieves del Hermón se derriten y sus mismos afluentes se desbordan, el Jordán inunda sus orillas; la riada puede entonces extenderse hasta dos o tres km. La distancia desde el límite S. del lago de Tiberíades hasta la ribera septentrional del mar Muerto no llega a los 100 km a vuelo de pájaro, pero las sinuosidades del río alargan su curso hasta unos 320 km. A diferencia del Nilo y de otros ríos famosos, el Jordán no es, ni nunca ha sido, un medio de unión entre pueblos y ciudades; al contrario, es y ha sido siempre un obstáculo para dicha unión. Ninguna ciudad o aldea se ha reflejado en sus aguas, ni ha acarreado el comercio entre las naciones, pues sus frecuentes rabiones hacen imposible la navegación; incluso nadar en su veloz corriente resulta peligroso. A ambas orillas se alinean árboles de especies distintas, tamariscos, eucaliptos y álamos. Los ruiseñores cantan en la espesura en la que acechan, aún hoy, jabalíes, hienas y chacales;

los guardarríos y otros pájaros de alegre plumaje asaetean el aire vo- 55g
lando de uno a otro matojo.

Sus tributarios — El Yarmūk y el Yabboq son los más importantes afluentes de la orilla oriental; el Gālūd, donde se sitúa la escena descrita en Jue 7, 4 y 6, y el Wādī el-Fara son afluentes perennes de la orilla occidental, como el Wādī Qelt (identificado por algunos con el torrente de Querit de 1 Re 17, 3), que discurre por una profunda y estrecha garganta entre montañas.

El lago de Tiberíades o mar de Galilea — Este lago formó parte en h
otro tiempo del mar diluvial que cubría todo el valle del Jordán. Los hebreos le llamaron Kinnéret, en razón de su forma parecida a un arpa. Tiene unos 20 km de largo por unos 12 de ancho, en su parte más amplia. Su mayor profundidad es de unos 40 m y está situado a 208 m bajo el nivel del Mediterráneo. Sus aguas procuran pesca abundante. Se han encontrado en ellas veintidós especies distintas de peces. Es muy probable, a causa del aislamiento del valle y del carácter oriental poco propicio a los cambios, que los pescadores actuales utilicen los mismos métodos que utilizaron en otro tiempo Pedro y Andrés y los hijos de Zebedeo. Durante siglos las riberas del lago han tenido el mismo aspecto desolado, especialmente en la orilla oriental, pero los restos de columnas, capiteles, y sillares que aparecen en las márgenes y dentro del agua recuerdan al visitante la multitud de pequeñas poblaciones que hace siglos se asentaban a la vera de sus claras aguas. Recientemente, la llanura de Genesaret, en la orilla NO. del lago, ha recuperado parte de su antigua hermosura y fertilidad. En ese húmedo valle toda clase de cereales crece rápidamente, y los viñedos, los olivos y las palmas datileras proporcionan una rica cosecha. Con frecuencia se dan tormentas, a la vez súbitas e impetuosas, originadas por las corrientes de aire frío que bajan del monte Hermón. Éstas, al encontrarse con el aire caliente propio de este valle subtropical, se abaten furiosamente sobre las tranquilas aguas. Aquí, más que en ningún otro lugar de Palestina, el peregrino cristiano siente la proximidad del Maestro cuyos ojos se posaron sobre estas colinas, cuyos pies hollaron estas aguas, y que expuso sus sugestivas parábolas y realizó milagros sin número en este escenario encantador.

El mar Muerto es otro residuo del mar diluvial. Su longitud es de unos 56a
76 km; su anchura máxima, de 16, y el área total, de 920 km². Como quiera que se halla a 392 m bajo el nivel del mar, no tiene ninguna salida. En la parte oriental, una península llamada al-Lisān (lengua de tierra) se adelanta hasta el centro del mar. Las mayores profundidades se hallan al N. de al-Lisān (399 m), mientras que al S. la profundidad decrece rápidamente. Recibe por segundo unos 200 m cúbicos de agua, procedente del Jordán y de otros cursos, la mayor parte de ellos torrentes invernales, pero algunos de ellos perennes, como el Wādī el-Mōŷib (el Arnón), que desde las montañas de Moab se precipita entre dos murallas de roca. A pesar de todo, el nivel del mar Muerto varía muy poco, debido a la extraordinaria evaporación, que también explica el desproporcionado contenido mineral de las aguas (23, 4%) en relación al 4% del océano. La sal común constituye la mayor parte de este contenido mineral, y el resto lo forman el cloruro de

56a magnesio y de calcio, etc. Recientemente esta riqueza química ha empezado a ser explotada sistemáticamente, y los cientos de trabajadores en ello empleados han traído nueva vida a una región desolada donde en verano el tremendo calor hace la vida insoportable. En la Biblia se llama el mar Muerto «mar de la Sal». El adjetivo «muerto» no significa que sus aguas no tengan movimiento, sino que en ellas la vida orgánica es imposible. Los peces que descienden del Jordán o del Arnón mueren pocos segundos después de haber entrado en estas desagradables aguas.

b **La Palestina transjordánica** —Es preferible agrupar los distintos distritos bajo los nombres del AT: Basán, Galaad, Moab y Edom. Basán se extendía desde el Hermón hasta el río Yarmūk que afluye en el Jordán al sur del lago de Tiberíades; Galaad desde el Yarmūk hasta el Wādī Ḥesbān, otro afluente del Jordán, en el que desagua cerca de su desembocadura; Moab al este del mar Muerto, desde el Wādī Ḥesbān hasta el Wādī Ḥesā; y Edom entre el Wādī Ḥesā y el golfo de 'Aqaba. Galaad se halla dividido en dos partes iguales por el río Yabboq (Nahr ez-Zerqā'). Galaad septentrional originariamente formaba parte del reino de Og de Basán. Igualmente Moab está dividido por el río Arnón (Seyl el-Mōŷib). La parte norte de Moab formaba parte primero del reino de Seón, después pasó a ser territorio israelita, y finalmente fué conquistado por Meša y unido al Moab meridional en el s. IX a.C. Ni Edom, ni el Moab meridional, ni el pequeño reino amonita al E. del Galaad meridional fueron nunca habitados por israelitas.

Basán es una región de volcanes apagados, fértil en los distritos occidentales de Gōlān y en-Nuqra, donde la lava se ha descompuesto, pero pedregosa y estéril en la parte oriental de el-Leŷā, literalmente el refugio (de salteadores). Al S. de esta región está el Ḥawrān, llamado actualmente montaña de los Drusos, con vertientes llenas de arbolado y cuya cima alcanza los 1.800 m de altura. Las montañas de Gōlān no llegan a los 1.300. Basán fué famosa por su ganado. El Basán occidental fué llamado también Argob.

c **Galaad,** famoso también por sus rebaños, es una antiplanicie, algo irregular por el lado occidental, donde la simetría se quiebra en despeñaderos y altas montañas que alcanzan los 1.300 m de altura. El Galaad septentrional, llamado actualmente 'Aŷlūn, estaba cubierto de arboleda en los tiempos del AT. El Galaad meridional y el Moab septentrional están unidos de nuevo como en tiempos de Seón bajo el nombre común de el-Belqā'.

Moab, como Galaad, es una meseta, menos elevada en el N. (sobre unos 600 m) que en el S. (unos 900 m). Fué famosa por sus vinos, que eran exportados a países lejanos (Is 16, 7-10). El Moab meridional se llama en la actualidad Kerak. Sus principales ciudades fueron 'Ar (er-Rabba), y Qir (el-Kerak).

Edom es una región de montañas que alcanzan hasta 1.600 m, interrumpida por valles cuyas aguas o se pierden en el desierto oriental, o desembocan en el mar Muerto y el golfo de 'Aqaba después de atravesar el valle de 'Arabá. Su capital, Sela (Petra), al S., es la «ciudad rosada tan vieja como el tiempo». Fenān, al N., famosa por sus minas

de cobre, aparece en la expedición a Canaán y en los Anales de los Mártires. 56c

Clima — Hablando en general, el clima de Palestina es el de los países del Mediterráneo, cálido y seco en verano, y húmedo, aunque benigno, en invierno; pero en el valle del Jordán es de tipo tropical. En la llanura marítima, aunque el calor está habitualmente templado por la fresca brisa, la atmósfera es húmeda y enervante. Por otra parte, en la parte montañosa el calor es siempre llevadero. A la puesta del sol hay un considerable descenso de temperatura y una noche fría puede suceder a un día de calor tórrido. La mayor parte de los días el país es agitado por fuertes vientos del O., que ordinariamente comienzan a soplar hacia mediodía. Este fenómeno se debe al hecho de que las colinas de piedra arcillosa del interior se calientan y enfrían antes que la costa marítima. El desplazamiento del aire frío en dirección a las zonas de aire caliente corre durante el día tierra adentro, mientras por la noche se realiza en dirección al mar. El texto de Dt 11, 10-25 nos proporciona una excelente descripción de las condiciones climáticas de Tierra Santa. Moisés advierte en él a los israelitas que «la tierra en que vais a entrar para poseerla no es como la tierra de Egipto... donde echabas tu simiente y la regabas con tu pie, como se riega una huerta. La tierra en que vais a entrar para poseerla es una tierra de montes y valles, que riega la lluvia del cielo; es una tierra de que cuida Yahvé, tu Dios... y Él dará a vuestra tierra la lluvia a su tiempo, la temprana y la tardía; y tú cosecharás tu trigo, tu mosto y tu aceite...» (v. § 214*e*). d

Hablando en general, no hay más que dos estaciones, la cálida y la fría, o la estación seca y la lluviosa. La estación lluviosa, o invierno, comienza en noviembre con las lluvias tempranas, aunque la llegada de las primeras precipitaciones invernales no es nunca regular y puede retardarse hasta los primeros días de diciembre y aun más tarde. A la lluvia preceden invariablemente unos días de fuertes vientos y considerable descenso de la temperatura. «La lluvia temprana» (Deut 11, 14; Jer 5, 24), que puede durar algunos días y aun una semana, es la señal del laboreo y la siembra. Días lluviosos los hay, naturalmente, durante todo el invierno. «La lluvia tardía» suele venir por abril. Si falta, sobreviene el desastre agrícola, pues estas últimas precipitaciones de la estación lluviosa «fecundan los campos que dan la cosecha» (Jer ibid.). Como Palestina siempre ha sufrido sequías, la necesidad desde hace mucho tiempo ha obligado a sus habitantes a recoger la preciosa agua de la lluvia. Grandes cisternas y pequeños depósitos de agua se encuentran por todo el país; los últimos son más bien hoyos en forma de botella excavados en la roca, cuyo cuello estrecho suele taparse con una piedra, generalmente de considerable peso y difícil de remover (cf. Gén 29, 2, 8 y 10). De este modo el agua se conserva fresca por largo tiempo (Jer 6, 7). La falta de lluvia es en cierto modo compensada por el rocío nocturno. Durante los meses de verano, en noches sin nubes, la tierra aparece húmeda como después de un aguacero. Este rocío es suficiente para madurar el grano sembrado en primavera, los racimos y otros frutos. La Biblia abunda en alusiones a este notable fenómeno, que ha sido considerado como e

56e símbolo de la bondad de Dios para con los habitantes de la Tierra Prometida, mientras que al contrario, su falta era considerada como signo de disgusto; en su lamentación por Saúl y Jonatán, David pide que no vuelva a caer el rocío sobre el monte de Gelboe, donde había ocurrido su muerte (2 Sam 1, 21).

f **Fauna** — Existen en Palestina 595 especies de vertebrados, e incalculable número de especies de invertebrados. Los principales animales domésticos son la oveja y la cabra; la primera es notable sobre todo por su vellón largo y brillante, sus patas delgadas y su gruesa cola. Las cabras proveen a los habitantes de leche y su pelambre proporciona a los beduínos el material con el que confeccionan sus tiendas (Cant 1, 4). Los caballos, mulos y vacas son de pobre calidad; los camellos y los asnos siguen siendo las bestias de carga ordinarias. Entre los animales salvajes, hay hienas, zorros y jabalíes en el valle del Jordán y en las regiones montañosas; también pueden encontrarse manadas de chacales, pero el número de esos basureros espontáneos ha disminuído considerablemente. En los tiempos antiguos, antes de que desaparecieran los bosques de Palestina, no eran raros los leones (Jue 14, 3; 1 Sam 13, 14), leopardos (Jer 5, 6), osos (2 Re 2, 24), y otros animales salvajes. Se encuentran también por doquier serpientes, venenosas e inofensivas, escorpiones, escolopendras y arañas venenosas, y también lagartos, algunos de considerable tamaño, y geckos (especie de saurios), presentes en todas partes, e incluso en las casas, donde ayudan a extirpar la plaga de las moscas. Hay aves indígenas y emigrantes. Entre éstas está la cigüeña: en primavera pueden verse grandes bandadas de estas aves volando en masa hacia occidente; son muy estimadas por la guerra que sostienen contra las langostas, cuyas devastaciones son temibles. Hay también varias especies de buitres. Los gorriones son muy comunes.

g La **flora** de Palestina varía con el clima de las distintas regiones. En el valle del Jordán, la vegetación es tropical, mientras que en la llanura marítima es semejante a la de los países mediterráneos. Hubo un tiempo en que la tierra estaba bien dotada de arbolado, pero la tala continuada durante siglos ha hecho desaparecer los bosques, con el resultado de que el viento y la lluvia han ido arrastrando de las laderas de las montañas la tierra buena y éstas aparecen magras y desnudas, excepto en los lugares donde se han hecho terrazas artificiales para detener la erosión. Desde la guerra de 1914-18, el gobierno y los colonos judíos han emprendido vigorosa política de repoblación forestal, y grandes extensiones de pinos y cipreses van dando un aspecto agradable a un terreno antes desolado. En la llanura de Šarón grandes plantaciones de naranjos hermosean la vista, tanto en primavera, cuando los árboles están en flor, como en otoño, cuando los frutos dorados brillan innumerables sobre el fondo verde oscuro del follaje. También se cultivan naranjos y plátanos en la llanura de Jericó, aunque los plátanos, si bien son dulces, no tienen el tamaño ni el color dorado de la variedad de Jamaica y otros lugares. Por todas partes pueden verse olivos, pero el olivo de Palestina es de tamaño pequeño. Abundan también los melones, higos y albaricoques, y el cultivo de la viña es una de las principales industrias del país. Los racimos maduran en

distintas épocas según los climas: en la llanura de Šarón a fines de junio o principios de julio, mientras que en la parte montañosa la vendimia no comienza hasta agosto. 56g

Vías de comunicación — En tiempos del AT, cuando apenas existía el tráfico de vehículos, y las mercancías eran transportadas a lomo de animales, mientras que los viajeros hacían sus recorridos en asnos o mulos, los caminos eran pistas rudimentarias, aunque pasaban por Palestina las grandes rutas comerciales entre Egipto y Mesopotamia, y entre la Arabia meridional y el Mediterráneo. Sólo después de la rebelión judía de 66-70 d.C., los romanos crearon una red de buenas calzadas para asegurarse el gobierno del país. Pocas de las enumeradas en el *Onomastikón* de Eusebio existían ya en tiempos de Nuestro Señor. Al O. del Jordán, había tres rutas principales; una de ellas bordeaba la costa desde Sidón hasta Gaza. De Tiro partía un ramal en dirección E., hacia Cesarea de Filipo, que atravesaba Galilea; bastante más al S., en Cesarea de Palestina, otra ruta iba también en dirección a oriente, hasta Guibeá de Saúl, donde se unía a la calzada principal que conducía a Jerusalén. Una sección de esta ruta, ahora una simple pista, se puede ver en Tell el-Fūl, donde enlaza con la carretera moderna que va de Jerusalén a Haifa. Otra calzada partía de Damasco y cruzaba el Jordán al S. del lago de Tiberíades, pasaba luego por Scythopolis —la antigua Beṯ-šan y moderna Beisán— Nablus, Sicar, Bétel, Jerusalén y Hebrón, y de aquí se dirigía a Gaza. Aún otra calzada partía de Beisán y a través del Jordán llevaba hacia Jericó, donde torcía al oeste, camino de Jerusalén. Todavía pueden verse en el museo de Palestina, de Jerusalén, algunas de las piedras miliarias que señalaban las distancias en estas calzadas. h

Ésta es, pues,

«la tierra santa
Cuyos labrados hollaron aquellos pies benditos,
Clavados hace ya catorce siglos,
Para provecho nuestro, en la amarga cruz».

(SHAKESPEARE, *Enrique IV*, Parte I, Acto I, Escena 1.ª).

GEOGRAFÍA POLÍTICA DE TIERRA SANTA

Por E. Power

57a **Bibliografía** — Como en el artículo precedente, de modo especial Abel, *Géographie de la Palestine*, vol. 2.

Nota. Los nombres que aparecen entre paréntesis en el texto después de los nombres bíblicos son los nombres modernos árabes del lugar en cuestión.

A modo de introducción a la geografía política del país de Israel, indicaremos primero los límites de la tierra prometida por Dios a los descendientes de Abraham, y daremos una información somera acerca de los nombres antiguos y de los primitivos habitantes.

b **La Tierra Prometida** — El límite occidental de la Tierra Prometida era el Mediterráneo; el oriental, el valle del Jordán y el mar Muerto. No incluía la Transjordania. Su límite meridional corría en dirección SO. a partir de la orilla sur del mar Muerto, atravesaba el desierto de Sin hasta Qaḏeš, a unos 100 km al S. de Bersabé, y de ahí seguía en dirección ONO. hasta el río de Egipto (Wādī el-ʿArīš) y el Mediterráneo. No hay acuerdo en lo que atañe al límite N. y los textos autorizan dos opiniones. La más probable supone como frontera superior el monte Líbano, separado de Galilea por el Nahr el-Qāsimīye y la llanura de la Beqāʿ, al N. de Merŷ ʿAyyūn. Así parecen indicarlo los textos más antiguos y, además, el hecho de que no se hable de ningún territorio situado más al N. como residencia de una de las tribus. La otra opinión considera incluídos en la Tierra Prometida todo el Líbano y la Beqāʿ. Este límite, ideal más bien que histórico, lo autorizarían las conquistas de David en el N. Ezequiel, que apoya esta opinión, localiza a Dan en el extremo norte, aunque esta tribu emigrara hacia el N. sólo en la época de los Jueces, y entonces se estableciera al S. de la Beqāʿ. Los israelitas ocuparon toda la Tierra Prometida, excepto un gran trecho de zona costera ocupada por los filisteos al S., y por los fenicios al N.

c **Nombres antiguos** — Los primitivos babilonios no tenían para Palestina ningún nombre especial, sino que la incluían con Siria en la denominación de Amurru, «Tierra de Occidente». Más tarde los asirios dieron a sus distintas divisiones políticas los nombres de País de Omri (el Reino del N.), Judá y Filistea. También llamaron a Siria y Palestina País de los hititas (ejemplo instructivo de nomenclatura oriental). Los egipcios llamaron a la vez a Palestina y Siria Reton y Hor. Originariamente Reton se refería a una ciudad-estado del S. de Palestina, identificada con Lidda, pues la *r* egipcia equivale a la *r* y *l* semíticas. Más tarde distinguieron entre el Alto Reton (Palestina) y el Bajo Reton (la Siria interior). La zona costera de Fenicia, y quizá también

la de Palestina, era llamada Zahi, Hor o Huru, identificado como el 57c
bíblico Hor, que designa a los antiguos habitantes de Edom; al principio se creyó que se refería a los moradores de las grutas, pero hoy es opinión casi general que sirvió para designar a los hurritas en la nomenclatura egipcia. Este pueblo procedente del N., parece haber entrado en Palestina y Siria tres siglos antes de la conquista de Tutmosis III, a principios del s. XV a.C. El nombre de Canán aparece por primera vez en las tabletas de el-Amarna del s. XVI a.C. Al principio designaba Fenicia y Palestina, y quedan rastros de este sentido amplio en las inscripciones fenicias y en el AT. No obstante, en la Biblia indica claramente la Palestina cisjordánica.

Primeros moradores — En la época de la invasión hebrea, el país d
estaba habitado en su mayor parte por cananeos y amorreos, pueblos semitas. Los primeros invadieron Palestina hacia el 3000 a.C., los segundos en el s. XIX a.C. Sus nombres son usados unas veces sin distinción en el AT; otras con la diferencia de que los cananeos habitaban en la llanura y los amorreos en la parte montañosa. La invasión de los hicsos en el s. XVIII arrastró hacia Palestina a otros pueblos del N., entre ellos, sin duda, a los hurritas y probablemente a los hititas. Estos dos pueblos tenían cierta afinidad racial, ya que en ambos la capa dominante era indoeuropea. Como los hurritas habían desaparecido en la época del AT, mientras que sobrevivían los hititas, no tendría nada de extraño que ambos pueblos fueran llamados con el mismo nombre de hititas. En la época de Abraham se menciona a los hititas como si habitaran en la región de Hebrón, fortificada por los invasores hicsos, o en sus cercanías. Los filisteos, el tercer pueblo nórdico, formaban parte de los pueblos del mar que fueron empujados hacia el S. a fines del s. XIII a.C. Su origen es oscuro, y su indudable afinidad con los cretenses probablemente es más política que racial. Los demás nombres de antiguos habitantes mencionados en el AT, bien indican clanes o subdivisiones de estos pueblos, o bien no tienen significación étnica. Los fereceos eran probablemente hurritas, de los que en otras partes se habla como si habitaran cerca de Jerusalén. Los hevitas son para unos amorreos, mientras otros creen que la palabra hevita es un error de escritura por hitita o hurrita. Los jebuseos de Jerusalén eran probablemente amorreos. Los rĕfaim (sombras de los muertos o gigantes) aparecen asociados con regiones que contienen monumentos megalíticos. Los ʿănaqim (cuellos largos) eran gigantes del Hebrón y Filistea.

Organización tribal — Los hebreos encontraron Canaán dividido en e
numerosas ciudades-estados independientes, bajo el gobierno de jefes nativos, sólo nominalmente sometidos a Egipto. Cuando aún faltaba mucho para conquistar, Josué dividió el país en territorios asignados por lote a las distintas tribus y gobernados por jefes de tribu, llamados generalmente ancianos. Vamos a indicar estos territorios con sus ciudades más importantes. En las identificaciones entre paréntesis, Tell significa montículo y J(irbet) ruinas.

Toda la Palestina meridional, entre el Mediterráneo y el mar Muerto, fué adjudicada a **Judá**, en cuyo territorio **Simeón** recibió algunas ciudades. La frontera S. era la de la Tierra Prometida arriba

57e indicada. El límite N., que separaba a Judá de Benjamín por el E. y de Dan por el O., arrancaba de la orilla septentrional del mar Muerto y llegaba hasta Nahr Rubin, cerca de 'Eqrón, en la costa. La línea es un poco irregular. Tuerce al S. desde Adummim, cerca del actual Jan Ḥaṭrur, hasta 'Ayn Rógel, al S. de Jerusalén, después tuerce hacia el N. hasta Qiryaṯ-yĕ'arim, luego otra vez al S. hasta Beṯ-šémeš, y a continuación hacia el N. hasta la costa. Ciudades: *(a)* en la Sĕfelá: 'Eglón (Tell el-Ḥesī), Laḵiš (Tell ed-Duweir), Marešá (Tell Sandaḥanna), fortines del S., 'Aḏullam ('Id el-mīye), Śoḵo (J. 'Abbād cerca de J. Šuwēyke) relacionado con David, 'Azeqá (Tell Zakkarīye) y Liḇna (Tell eṣ-Ṣafīye), fortines del N., y Qiryaṯ-yĕ'arim (Tell el-Azhar), lugar de estancia del Arca y punto de contacto entre Judá, Dan y Benjamín; *(b)* en la cordillera central: Qiryaṯ-Séfer=Deḇir (Tell Beyt-Mirsīm), ciudad de Otoniel, Qiryaṯ-Arba'=Ḥeḇrón (el-Ḫalīl, el *amigo* de Dios, Abraham), Beṯ Ṣur o Beṯ Ṣura (Beyt-Ṣūr), importante plaza fuerte, Beṯ-léḥem=Efraṯ (Beyt-Laḥm), la ciudad de David. La pentápolis filistea nunca conquistada, que comprendía Gaza, Ascalón, Asdod y Acarón en la costa, y Gat en el interior, pertenecía al territorio de Judá. Las ciudades de Simeón en el S. de Judá eran: Ṣiqlag (Tell el-Juweylīfe), 'En Rimmón (Umm er-Rammāmin), Šaruḥen (Tell el-Fara'), fortaleza de los hicsos, Bĕ'er-šeḇa' (Es-Seba') y Ṣĕfat llamada también Ḥorma (¿Tell es-Sebā'?).

f Las tribus de **Dan** en el O. y de Benjamín en el E. separaban a Judá de Efraím. La línea de demarcación entre ellas se extendía desde Qiryaṯ-yĕ'arim, en Judá, al S., hasta Beṯ-ḥorón de Abajo, en Efraím, al norte. Como los efraimitas convivían con los cananeos en Gézer, es dudoso que Dan haya llegado hasta la costa o haya ocupado Jafa. En su reducida zona, Dan se hallaba hasta tal punto oprimido por los filisteos y los amorreos, que seiscientos guerreros danitas emigraron hacia el norte en tiempo de los Jueces, buscando un nuevo hogar en Layiš, llamada de nuevo con el nombre de Dan (Tell el-Qāḍī), en el fértil valle donde se hallaba la fuente principal del Jordán. Ciudades: Beṯ-šémeš (er-Rumeyle), ciudad danita en la frontera de Judá; cerca estaban Ṣor'a (Ṣar'a) y 'Ešta'ol (Ešu'), muy conocida por la historia de Sansón; al N., Gibbĕṯon (Tell el-Melāt) y Ayyalón (Yalō).

Benjamín, el más joven de los hijos de Raquel, era generalmente adscrito a la casa de José (Efraím y Manasés), que ocupaba toda la Palestina central. La frontera septentrional pasaba por el sur de Beṯ-ḥorón de Abajo y Beṯ-'El, atravesaba el desierto de Beṯ-'El hasta Deyr Diwān, y desde allí iba hasta Ŷebel Qaranṭal y el Jordán, dejando Jericó para Efraím. Jerusalén, que entonces ocupaba la parte S. de la colina oriental, fué adjudicada a Benjamín, pero estuvo en poder de los jebuseos hasta que David la tomó y la hizo su capital. En la parte occidental de Benjamín estaban las ciudades de Beṯ-ḥorón de Arriba (Beyt 'Ūr el-fōqā), Giḇ'on (el-Ŷīb), Kĕfira (Tell Kefīre). Al N. de Jerusalén estaban Giḇ'a (Tell el-Fūl), capital de Saúl, y Giḇ'a de Benjamín, Rama (er-Rām), Miṣpa (Tell en-Naṣbe) y Bĕ'erot (el-Bīre). Más a oriente estaban Geḇa' (Ŷeba') y Miḵmas (Mujmas) enfrente una de otra, separadas por el Wādī Suweynit. Noḇ, un santuario antiguo, estaba sobre el monte Scopus.

La frontera entre **Efraím** y Manasés tenía su centro en Miḵmĕṯaṯ 57g
(el-Majna, justo al S. de Siquem). Al E. se inclinaba en dirección S. hasta Ta'naṯ Šilo (Ta'na el-fōqā) y desde aquí se deslizaba derecho al S. hasta Jericó y el Jordán. Al O. pasaba primero por el S. de Tappuaḥ, después iba en dirección O. siguiendo el Wādī Qāna hasta el río 'Awŷā' y el mar. En el centro de Efraím estaban Šilo (J. Seylūn), antiguo santuario, y Timnaṯséraḥ (J. Tibne), ciudad de Josué; al S., estaban Beṯ-ḥorón de Abajo (Beyt'Ūr et-Taḥta), Beṯ-'El (Beytīn), santuario del reino israelita del N., Yĕšaná (Burŷ el-Isane), Jericó (Erīḥā) y Gilgal (J. el-Etelē al SE. de Jericó), primer campamento y cuartel general de Josué.

El límite norte de **Manasés** lo señala la línea de fortines cananeos que va desde el Jordán hasta la costa: Beṯ-šĕ'an (Beysān), Yiḇlĕ'am (Bel'ame), Ta'ănaḵ (Ta'nak), Megiddo (Tell el-Muteselim), y Dor (El-Burŷ junto a Ṭanṭūra). El valle occidental del Jordán, al E. de Efraím, parece haber pertenecido también a Manasés. Ciudades del S.: Siquem (el-Balāṭa), importante centro comercial, Samaria (Sebasṭīye, al NO. de Nāblus), capital de Omri, Tirṣa (cerca de Tappuaḥ, acaso Ŷemma'īn), capital de Jeroboam, Pir'aṯon (Far'atā'), Ṣarĕṯan, que dominaba el vado ed-Dāmiye, del Jordán; en el N.: Doṯan (Tell Dōtān), Teḇeṣ (Ṭūbas) y Aḇel-Mĕḥola (Gōr).

A **Isacar** le fué adjudicada la rica aunque insegura llanura de Esdre- h
lón. Los límites los señalan sólo las ciudades que menciona la Biblia, de las cuales Ḥafarayim (el-Farrīye) es la más occidental, Kĕsullōṯ= Kisloṯ Taḇor (Iksal) y Daḇĕraṯ (Debūrīye), al O. del Tabor, la más septentrional. En la parte oriental, entre Wādī Bīrē y Wādī Maleḥ, encontramos gentes de la tribu de Manasés en 'Ofra (eṯ-Ṭaybe) en la época de los Jueces. Ciudades: 'En-gannim (Ŷennīn), Yizrĕ'el (Zer'īn) y Qeḏeš (Tell Abū Qedes al SE. de Megiddo) en el S., Šunem (Sōlem) y 'En-dor ('Endūr) más al centro.

Zabulón ocupó el centro de la Galilea meridional, entre Ašer al O. y Neftalí al E. y N. La frontera que arranca de Yoqnĕ'am (Tell Qamūn) corre primero en dirección NNE., luego recto al N., hasta un poco más arriba de Kabul, y tuerce al E. hasta Ḥuqqoq (Yaqūq) a la altura de Cafarnaúm, después hacia el S. hasta el monte Tabor, donde se junta a Isacar. Ciudades: Sariḏ o Šaḏiḏ (Telleš-Šadūd), Šimeon o Šimĕron (Es-Semūnīye), Beṯ-léḥem (Beyt Laḥam) y Ḥannatón (Tell el-Bedeywīye).

La porción de **Aser** limitada por Neftalí, Zabulón, Isacar y Mana- i
sés, se extendía a lo largo de la costa desde Nahr el-Qāsimīye hasta Šiḥor Liḇnaṯ (Wādī Zerqā'), al S. de Dor. Sin embargo, los tirios retuvieron sus territorios del N. y además recibieron de Salomón veinte ciudades en la región de Kabul. He aquí, de N. a S., las ciudades: Aḥlaḇ=Meḥeḇel (J. el-Maḥālib, al NE. de Tiro), Qana (el-Qane), Kaḇul (Kabūl) en el interior, Aḵziḇ (ez-Zīb) y 'Akko (Acre) en la costa, Ḥaróšeṯ (cerca de Ḥariṯīye, acaso Tell 'Amar), capital de Sísara, y Ḥelqaṯ (¿el-Harbaŷ?) cerca del Carmelo.

Neftalí poseía todo el E. de Galilea, desde Nahr el-Qāsimīye y la Beqā' hasta el Wādī Bīrē. La línea de demarcación con Ašer corría hacia el N. desde la extremidad NO. de Zabulón. Ciudades: Qeḏeš

57i (Qads) al NO. y Ḥaṣor (Tell el-Qedaḥ) al SO. del lago el-Ḥūle, Merom (Meyron) y Beṯ ʿAnaṯ (Baʿne) más al O., Kinĕroṯ (el-ʿŌreyme) y Ḥammaṯ junto al lago de Genesaret, y al S. Ḥélef (ʿArbata, junto al Tabor), Aḏami ha-Néqeḇ (Damīye), Yaḇnĕʿel (Yemma) y Laqqum (J. el-Manṣūra).

Transjordania fué dividida por Moisés antes de la conquista de Canaán entre Rubén, Gad y la mitad de Manasés. **Rubén** había desaparecido en tiempo de David. Su territorio, habitado por Gaditas, fué anexionado a Moab por Meša (hacia 850 a.C.). Estaba situado entre el Arnón (Wādī Mōŷib) y el Wādī Ḥesbān, entre el desierto y el mar Muerto. Ciudades: Diḇón (Dībān), Qiryaṯâyim (el-Qureyyāt), ʿAṭaroṯ (ʿAṭṭārūz), Neḇo (En-Nebā), Meḏaḇa (Madabā), Ḥešbón (Ḥesbān), Elʿale (el-ʿAl) y Mefaʿaṯ (Neyfʿa).

j **Gad** recibió la región entre Rubén y el Yabboq (Nahr ez-Zerqā'), entre Ammón y el Jordán, esto es el Galaad meridional. Ciudades en el valle del Jordán: Beṯ-Ḥaram (Tell er-Rame), Beṯ-Nimra (cerca de Tell Nimrīm), Sukkoṯ (Tell el-Ajṣāṣ) y Ṣafón (Tell Saʿidīye); en el interior: Pĕnu'el (Tulūl eḏ-ḏahab) sobre el Yabboq, Miṣpa (¿J. Gilʿad?), Yaʿzer (J. Ŷazzīr) y Yogbĕha (Aŷbeyhāt).

Los de la tribu de **Manasés**, al N. de Transjordania, dejaron en paz a los arameos de Gĕšur y Beṯ-Maʿăḵa, pero se extendieron por un territorio considerable en el Basán oriental y el Galaad septentrional. *Ciudades: Maḥănayim (J. Maḥne), Yaḇeš-Gilʿaḏ (junto al Wādī* Yābis), Ramoṯ Gilʿaḏ (Ḥoṣn ʿAŷlūn) y Eḏreʿi (Derʿā), capital de Og, en el Galaad septentrional; Golan (Saḥem el-Ŷōlān) y ʿAštaroṯ Qarnáyim (Tell Aštāra) al N. del Yarmūk, Boṣra (Buṣra eš-Šām) y Salḵa (Salḫād) en el Ḥawrān.

k **Reino de David** — El censo descrito en 2 Sam 24, 5-8 nos informa acerca de los límites que alcanzaba el país habitado por israelitas durante el reinado de David, prácticamente idéntico a la región dividida entre las tribus. Los funcionarios del censo partieron de ʿAroʿer sobre el Arnón, pasaron por Gad, Jazer, Galaad, el país debajo del *Hermón* y Dan, y de aquí a la región colindante con Sidón y Tiro, recorriendo las ciudades cananeas y hevitas hasta el Negeb y Bersabé. Hermón es una fácil corrección, sugerida por el contexto, del ininteligible Ḥoḏši del TM. Algunos leen con Luciano, en vez de «bajo Ḥoḏši», Qaḏeš de los hititas (sobre el Orontes), pero los pueblos sometidos son excluídos del censo. Las naciones sometidas a David eran los filisteos en el SO.; los edomitas, en el SE.; los moabitas y ammonitas, en el E., y en el NE., las ciudades-estados arameos de Maʿăḵa y Gĕšūr en el Ŷōlān; Reḥoḇ, en la Beqāʿ meridional, Ṭoḇ (?), Damasco, Ṣoḇa, en la región de Homs, el Antilíbano y la Beqāʿ septentrional. Cuando David era aliado de Hiram de Tiro y Toú de Ḥămaṯ, su reino estaba limitado por Tiro y el Líbano, pero incluía la Beqāʿ, el Antilíbano y Damasco, llegando hasta el valle del Orontes, donde Qaḏeš, Riḇla y Šadud señalaban la frontera septentrional.

58a **Divisiones administrativas de Salomón** — Estas divisiones, hechas por motivos fiscales, pero que no afectaban a Judá, comprendían: 1) La Montaña de Efraím; 2) El antiguo territorio de Dan desde Beṯ-šémeš hasta Beṯ-Ḥanan (Beyt ʿAnān cerca de el-Qubeybe); 3) Šarón meridio-

nal; 4) Šarón septentrional desde el Wādī Zerqā' hasta el Carmelo; 5) Manasés cisjordánico, incluyendo Megiddo, Taʿănaḵ, Beṯ-šĕʾan y el valle del Jordán hasta Ṣarĕṯan; 6) Manasés transjordánico con inclusión de Bašán y Argoḇ; 7) Manasés transjordánico central; 8) Neftalí; 9) Ašer y Zabulón; 10) Isacar; 11) Benjamín; 12) Gad (LXX B), Galaad (TM). 58a

Los reinos separados — La opresión por Salomón de las tribus del N., fué la causa principal del cisma que dió origen a dos reinos separados: Judá al S. e Israel, llamado también Efraím, al N. Judá, según los textos, comprendía una tribu, e Israel diez tribus. Esto es exacto si entendemos por tribus territorios tribales separados, de los cuales Rubén, Simeón y Leví no tenían ninguno, y Manasés tenía dos. Aunque Benjamín y Dan se incluyen en el número de las tribus del N., gran parte de su territorio por la fuerza de las circunstancias estaba incorporado a Judá. La línea de demarcación entre los dos reinos varió algo en los distintos períodos, pero originaria y normalmente corría desde la desembocadura del Jordán, al S. de Jericó, por el Wādī Qelt y el Wādī Suwēnit entre Geḇaʿ y Miḵmás, al N. de Rama y Gibeón, por el Wādī Selmān al N. de Ayalón, y por el S. de Gézer hasta Nahr Rubīn y el mar. Judá además tenía Edom, e Israel Moab como estados vasallos. b

Administración asiria — Los asirios, después de deportar a los principales habitantes e instalar extranjeros en su lugar, establecieron provincias bajo el mando de gobernadores en los países que habían anexionado al imperio. Tiglatpileser III, en 733 a.C., dividió el Reino del N. en las tres siguientes provincias: Gal'aza (Galaad), Du'uru (Dor o Šaron desde Nahr el-'Awŷā' hasta Acre), y Magidu (Megiddo o Esdrelón con Zabulón y Neftalí). Más tarde, Sargón II constituyó las provincias de Samerina (Samaria o Efraím y Manasés) en 721, y Ašdudu (Ašdoḏ con el añadido de Du'uru en el N. y el dominio de toda la Filistea) en 711. Judá no fué nunca colonizada ni convertida en provincia por los babilonios, aunque cayó bajo la jurisdicción del gobernador de Samaria. Varias ciudades occidentales habían sido cedidas a Ašdudu por Senaquerib. c

Palestina bajo los persas — Los exilados regresaron a una Judá muy disminuída, rodeada de pueblos hostiles: al N., los samaritanos, que pretendían tener jurisdicción sobre ellos; al E., los ammonitas, que se habían extendido hasta el Jordán; al S., los árabes o edomitas, que ocupaban la mayor parte de su territorio; y al O., los filisteos o azotos, de la provincia de Ašdoḏ. Las ciudades más meridionales eran Beṯléḥem y Nĕṭofa (8 km más al S.); las más septentrionales, Jericó, Beṯ-'El y las cuatro ciudades de la confederación gabaonita. Cuando Darío I dividió el imperio en satrapías Judá se convirtió en una provincia de la satrapía Abar-Nahara de las tierras más allá del río (Éufrates), al mando de un pēḥa o gobernador provincial, pero no fué totalmente *sui iuris* hasta la época de Nehemías. Su frontera meridional entonces se extendía hasta Zanoaḥ (J. Zanūḥ) y Qeʿila (J. Qīlā) en la Šĕfelá Beṯ-Ṣur y Teqoaʿ en la zona montañosa. Bajo la ocupación persa, los fenicios se apoderaron de toda la llanura de Šarón. Esdrelón pertenecía a los samaritanos, quienes probablemente se repartieron Galilea con los fenicios. d

58e **Palestina bajo los griegos** — Cuando las conquistas de Alejandro fueron finalmente repartidas entre los Seléucidas y los Lágidas, a los judíos les correspondió quedar bajo la jurisdicción benigna de estos últimos. Pero la Celesiria, que entonces incluía toda la parte de Siria y Palestina al S. del valle del Orontes, excepto la costa de Fenicia, fué reclamada por los Seléucidas y al fin conquistada por Antíoco III, en 198 a.C. De este modo los judíos pasaron a ser súbditos de los Seléucidas. El sátrapa y la satrapía fueron substituídos por el stratēgós y la stratēgía. La stratēgía de Abar-Nahara comprendía al N. dos regiones sirias, Seleucia y Celesiria; y al S., Galaaditis (Transjordania septentrional), Samaritis (Samaria y parte de Galilea), Judea, Idumea (desde Beṯ-Ṣur hacia el S.), Paralia (la costa marítima, desde Ptolemaida = Acre hasta la frontera egipcia) y Fenicia. Por otra parte, los nabateos se extendieron hacia el N., desde Edom hasta Moab y Galaad meridional. Se fundaron ciudades-estados que pueden considerarse como los principios de la futura Pentápolis. Jonatán, el último de los macabeos, extendió hacia el N. considerablemente las fronteras de Judá, anexionando los distritos samaritanos contiguos a Lidda, Ramaṭayim (Rentis), Afairema (eṭ-Tayyībe) y Acrobatta (ʿAqrabe, a 14 km al SE. de Nablūs). Las efímeras conquistas de los posteriores monarcas asmoneos acabaron en disensiones internas que motivaron la intervención romana.

f **Palestina y Transjordania en tiempos del NT** — Cuando Cristo nació, todo el antiguo país de Israel era un reino vasallo del Imperio Romano, gobernado por Herodes el Grande. No obstante, la Galilea septentrional y la costa mediterránea hasta Dor pertenecían a los fenicios, y el Galaad oriental a las ciudades de la Decápolis y a los nabateos. Después de la muerte de Herodes (4 a.C.), el reino fué repartido entre sus tres hijos: Arquelao, etnarca de Idumea, Judea y Samaria, hasta el 6 d.C.; Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, hasta el 39 d.C.; y Filipo, tetrarca de Transjordania septentrional y Ulatha-Paneas, hasta el 34 d.C. El rey Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, reinó sobre la tetrarquía de Filipo desde el año 37 d.C.; sobre la de Herodes Antipas, desde el 39 d.C. y sobre la etnarquía de Arquelao (bajo un procurador romano del 6 al 41 d.C.), desde 41 d.C. hasta su muerte en 44 d.C. Idumea, Judea, Samaria, Galilea y Perea fueron entonces administradas por un procurador romano, sujeto al gobernador de Siria, hasta la insurrección judía (44-66 d.C.), y después de su supresión pasaron a constituir la provincia romana de Judea (70-135 d.C.). La tetrarquía de Filipo estuvo anexionada a la provincia de Siria durante todo este período, excepto durante el período de 50 a 85 d.C., en que fué regida por el rey Herodes Agripa II. La siguiente descripción de las divisiones regionales se aplica por igual al reino y a la provincia.

g **Idumea** — Los edomitas, empujados por los nabateos hacia el O. y el N., dieron el nombre a esta región. Ya en este período habían adoptado la religión judía y sus instituciones. Su frontera meridional corría desde un poco más arriba del extremo S. del mar Muerto, por Bersabé y Gaza, hasta el Mediterráneo. Los límites septentrionales aparecen determinados sólo vagamente por las localidades de Azoto

(Esdūd), Beṯ-gaḇris, más tarde Eleuterópolis (Beyt Ŷibrīn) y Engadi 58g
en Judea, y en cambio Ascalón, Beṯ-Ṣur y Masada (es-Sebbe) en Idumea. Gaza es la única ciudad mencionada en el NT.

Judea — El nombre designa originaria y estrictamente la tierra de Judá posterior al exilio, entre Idumea y Samaria, aunque también se usa en sentido más amplio para designar Judea e Idumea, el reino de Herodes y la provincia romana. Su línea de demarcación con Samaria, que iba aproximadamente desde el ʿAwŷā' al N. de Jafa hasta el Jordán encima del Yabboq, pasaba por el N. de Antipatris (Rās el-ʿAyn), Anuath Borcaeus (ʿAyn Berqīt), Acrabatta (ʿAqrabe) y Coreal (Kerawa). En tiempo de Herodes, estaba dividida en once toparquías: Oreine (Montana, el distrito de Jerusalén), Idumea, Herodium (Fureidis, cerca de Tecoa), Engadi, Jericó, Pella, (Beyt-Nettif), Emmaús, más tarde Nicópolis (ʿAmwās), Lidda, Tamna (Tibne), Gofna (Gifne) y Acrabatta. Ciudades: Antipatris, Arimatea (Rentis), Azoto, Betania (el-ʿAzariyye), Belén, Betfage (Kefr eṭ-Ṭūr), Emmaús (Qubeybe, ¿ Amwās?), Efraím (eṭ-Ṭayyibe), Jericó, Jerusalén, Joppe (Yāfā), Lidda, Rama, Siloam (Kefr Silwān).

Samaria — Excluímos de este apartado la llanura de Esdrelón, que h
puede haber pertenecido a Samaria o a Galilea, o haber estado dividida entre ellas, el Carmelo, que era fenicio, y Escitópolis (Beisan), que formaba parte de la Decápolis. La frontera septentrional corría desde el Wādī Zerqā' al N. de Cesarea, por Ŷennīn y el monte Gelboe hasta el Wādī Mālih y el Jordán. Los samaritanos eran odiados y despreciados por los judíos por ser de otra raza y por tener una religión no ortodoxa. Ciudades: Samaria, reedificada por Herodes y llamada Sebaste (Sebasṯīyye), Turris Stratonis, a 12 km al S. de Dor, también reedificada por Herodes y llamada Cesarea, la capital y residencia del Procurador, Siquem (Balāṭa) y Sychar (aldea o suburbio oriental de Siquem).

Galilea — Los límites con la frontera fenicia iban desde la orilla N. del lago el-Ḥūle o Semaconitis, al S. de Qeḏeš y al N. de Giščala (el-Ŷiš) hasta Baca (el-Buqeyʿa), después, en dirección S., pasando por el E. de Kabul hasta Gaba (Šeyj Abrēk). El territorio de Escitópolis estaba al S. del monte More (ed-Dāḥī) y el Sahel el-Aḥma. La capital fué primero Séforis (Ṣaffūriyya, 8 km al NNO. de Nazaret), después Tiberíades (Tabariyya). Galilea comprendía también una estrecha franja de terreno en la orilla oriental del lago. Ciudades: Betsaida (et-Tell y J. el ʿAraŷ, al N. del lago de Galilea), Caná (J. Qana, a 14 km al N. de Nazaret), Cafarnaúm (Tell-Ḥūm), Corozaín (Kerāzīye), Magdala (Meŷdel), Naím (Neyn, 3 km al S. del Tabor), Nazaret (en-Nāṣire), Tiberíades.

Perea — El nombre deriva del griego *περαία* país allende (del Jordán). Perea, con Galilea, estaba gobernada por Herodes Antipas en los tiempos del Evangelio. Era una larga y estrecha franja de terreno que se extendía hasta Maqueronte (Mkāwer), al E. del mar Muerto, donde el Bautista fué encarcelado y decapitado, y limitaba con Pella (Fāḥil), refugio de los cristianos de Jerusalén (66 d.C.), al N.; Gerasa y Filadelfia (ʿAmmān), al E.; y el reino de los nabateos, al SE. y al S. Su capital era Gadara (Tell Ŷadūr, al S. de Galaad). El camino de

58h Galilea a Jerusalén pasaba por Perea. En el AT no se menciona ninguna ciudad.

Iturea y Traconítida — Los itureos eran árabes establecidos al NE. de Palestina y al S. de Siria en los ss. VI-V a.C. San Lucas, 3, 1, se refiere sólo a la Iturea palestinense, al norte del lago el-Ḥūle que incluía Ulata (ʿarḏ el-Ḥūle) y Paneas (Bāniyās). La Traconítida es la actual región pedregosa de el-Leŷā, pero en Filón y Josefo designa toda la tetrarquía de Filipo, y lo mismo salvo Iturea en Lc, esto es, Gaulanítida (Ŷawlān), la mayor parte del antiguo Bašán, Batanea (en-Nuqra), fértil región al SE. de Ŷawlān, Traconítida y Auranítida, la montaña de los Drusos y el país por ella irrigado.

Decápolis — Estas diez ciudades con sus territorios eran estados autónomos agregados a la provincia de Siria. Dos de ellas estaban aisladas de las demás; eran éstas Canata, en Auranítida septentrional, y Damasco. Las demás eran contiguas y ocupaban la región llamada Decápolis en los Evangelios. Eran: Escitópolis, en Cisjordania; Pella, enfrente a ella, en Transjordania; Hippos (Qalʿat el-Ḥoṣn), al SO. de Gaulanítida; Gadara (Mukeys), al NO. de Galaad; Abila (Tell Abīl), al E. de Gadara; Dion (Tell el-Ašari), aún más al E. de Gadara; Gerasa (Ŷeraš); al SE de Pella, y Filadelfia (Ammān). La Decápolis incluía, por consiguiente, la antigua Galaad (excepto Perea) y los territorios del O. y el N. Las ciudades costeras al S. de Yoppe siguieron un régimen parecido desde el año 4 a.C. hasta 41 d.C., pero fueron incorporadas a Judea después de la muerte de Herodes Agripa I, en 44 d.C. Estas ciudades helenísticas sirvieron de contrapeso al nacionalismo judío.

HISTORIA DE ISRAEL

(hasta 130 a.C.)

Por E. Power

Bibliografía — Sólo se indican las obras recientes e importantes. Recomendamos particularmente la obra de Ricciotti. 59a

Historia General — *L. Albrecht, *Die Geschichte des Volkes Israel*, Gotha 1926²; *L. Browne, *The Story of the Jews from the Earliest Times to the Present Day*; Londres 1926; *H. Gressmann, *E. Ebeling, *H. Ranke, *N. Rodokanakis, *Altorientalische Texte zum AT*, Berlín 1926²; *E. Montet, *Histoire du peuple d'Israel*, París 1926; *N. H. Baynes, *Israel among the Nations*, Londres 1927; *I. M. Price, *The Dramatic Story of OT History*, Nueva York 1927; L. C. Fillion, *Histoire d'Israel peuple de Dieu*, París 1927-28; *G. A. Barton, *A History of the Hebrew People*, Nueva York 1930; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu* (Jueces a Salomón), París 1930; F. Feldmann, *Geschichte der Offenbarung des AT bis zum Exil*, Bonn 1930³; *A. Lods, *Israel des origines au mileu du* VIIIᵉ *siècle*, París 1930; *A. Bentzen, *Israels Historie*, Copenhague 1931; *A. Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig 1931; *A. T. Obmstead, *History of Palestine and Syria*, Nueva York 1931; *R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart, I 1932⁷, II 1925⁶, III 1927-29; *T. H. Robinson y *W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, Oxford 1932; *J. Hempel, *AT und Geschichte*, Guetersloh 1932; A. Pohl, *Historia populi Israelis inde a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Turín 1932-34 (trad. esp. por X. Zubiri, Barcelona 1945-47); L. Dennefeld, *Histoire d'Israël, et de l'ancien Orient*, París 1935; *E. Sellin, *Geschichte des isr.-jüd. Volkes*, Leipzig, I 1935², II 1932; *E. Auerbach, *Wueste und Gelobtes Land*, Berlín 1932-36; J. Coppens, *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'AT*, París 1936; *T. G. Platten, *The Odyssey of Israel*, Londres 1936; A. Allgeier, *Biblische Zeitgeschichte in den Grundlinien dargestellt*, Friburgo 1937; J. Keulers, *Bijbelsche Geschiedenis*, Roermond 1938²; *H. W. Robinson (y otros), *Record and Revelation*, Oxford 1938; Pelt-Hennequin, *Histoire de l'Ancien Testament*, París 1929; D. Rops, *Histoire Sainte*, París 1943 (trad. esp., Barcelona 1952); I. Schuster—J. B. Holzammer, *Historia Bíblica*, Barcelona, I 1942², II 1947²; J. Prado, C. SS. R., *De Sacra Veteris Testamenti Historia*, Madrid 1950⁷,

Período de los Patriarcas — *K. Galling, *Die Erwaehlungstraditionen Israels*, Giessen 1927; R. de Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au deuxième millénaire et les origines des Israélites*, ZATW 15 (1938) 225-38; P. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, RB 37 (1928) 367-85, 481-511; 40 (1931) 364-74, 503-18; *C. L. Woolley, *Abraham-Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Londres 1936; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB 53 (1946) 321-48, 55 (1948) 321-47; 56 (1949) 5-36. b

Períodos Egipcio, del Desierto, de la Conquista y de los Jueces — Cf. la bibliografía de los Comentarios a Éxodo, Josué y Jueces.

La Monarquía Unida — *W. W. Cannon, *The Reign of Saul*, «Theology» 25 (1932, 2) 326-35; L. Pirot, *David*, DBVS 2 (1932) 287-330; R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, RB 48 (1939) 394-405.

59b **La Monarquía dividida.** — *J. BEGRICH, *Die Chronologie der Koenige von Israel und Juda*, Tubinga 1929; H. HAENSLER, *Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts v. Christ*, Bi 10 (1929) 254-74, 377-93; 11 (1930) 63-80; P. LEMAIRE, *Crise et effondrement de la monarchie davidique*, RB 45 (1936) 161-83; *W. W. CANNON, *Israel and Moab*, «Theology» 20 (1930-31) 184-96, 249-61; *O. EISSFELDT, *Israelitisch-philistaeische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, ZDPV 66 (1943) 115-28; R. DE VAUX, *Le schisme religieux de Jeroboam* I, «Angelicum» 20 (1943) 77-81; *H. PARZEN, *The Prophets and the Omri Dynasty*, HTR 33 (1940) 69-96; R. DE VAUX, *La chronologie de Hazaël et de Benhadad* III, *rois de Damas*, RB 43 (1934) 512-18; *L. HONOR, *Sennacherib's Invasion of Palestine*, Nueva York 1926.

Período del Exilio — A. BEA, *Koenig Jojachin in Keilschrifturkunden*, Bi 23 (1942) 76-82; D. SIDERSKY, *L'onomastique hébraique des tablettes de Nippur*, «Rev. Ét. Juiv.» 87 (1929-31) 177-99.

Período Persa — R. DE VAUX, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, RB 46 (1937) 29-37; J. TOUZARD, *Les Juifs au temps de la période persane*, RB 24 (1915) 59-133; *A. C. WELCH, *Post-Exilic Judaism*, Edimburgo 1935; J. GABRIEL, *Zorobabel*, Viena 1927; *H. H. SCHAEDER, *Esra der Schreiber*, Tubinga 1934; A. VAN HOONACKER, *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, EB 32 (1932) 481-94; 33 (1924) 33-64; *M. GASTER, *The Samaritans*, Oxford 1926.

Período Griego — *E. R. BEVAN, *Syria and the Jews*, CAH 8 (1930) c. 16; F. M. ABEL, *Antiochus Epiphanes*, «Vivre et Penser» 1 (1941) 231-54; *A. CAUSSE, *Les dispersés d'Israël*, París 1929.

c **Introducción** — La historia de Israel comienza con el llamamiento de Abraham para que adorara al único Dios verdadero y con las revelaciones en las que se le predijeron los destinos de su raza. Sus descendientes, el pueblo escogido de Dios, debían un día instalarse en el territorio de Canán y en su descendencia debían ser bendecidas todas las naciones de la tierra. Estos hechos fundamentales no pueden ser ignorados ya que nos dan la clave para la recta interpretación de los relatos sagrados. Los escritores inspirados tienen por principal cometido el de exponer los designios de Dios en sus relaciones con el pueblo escogido y señalar su cumplimiento en la historia. Por eso omiten, como sin importancia para su objeto, cosas que nosotros quisiéramos conocer y prescinden con frecuencia de la exposición de las causas segundas y de la concatenación de los hechos referidos. Compete al historiador el suplir en lo posible estas omisiones y explicar, cuando sea preciso, las circunstancias, la sucesión y las causas naturales de los acontecimientos narrados. En este breve esbozo de la historia de Israel no cabe exponer los detalles e incidentes varios de menor importancia. Para todo esto y para una más amplia información sobre otras cuestiones remitimos al lector a los comentarios.

d **Período de los Patriarcas** — Los hijos de Israel descendían por Jacob e Isac de Abraham, hijo de Teraj (Thare). Abraham aparece al principio como oriundo de la ciudad sumeria de Ur, al S. de Babilonia. Su nombre y los de los hombres de su clan, mencionados en el texto sagrado, son semíticos y pueden parangonarse con los que aparecen en los documentos mesopotámicos de principios del segundo milenio a.C. Abraham pertenecía, por consiguiente, a una rama de los semitas, pueblos nómadas que tuvieron su hogar primitivo en Arabia[8] y por este tiempo emigraron en masas considerables a las pobladas regiones vecinas. Algunos escritores ponen a Abraham, el hebreo, en relación

con los inmigrantes ḥabiru, basándose en la posible afinidad lingüística 59d
entre hebreo y ḥabiru y en el hecho de que Eber (Heber), del que los hebreos al parecer derivarían, fué el antepasado común de hebreos y árabes (Gén 10, 25 s). Otros prefieren relacionarlo con los arameos y caldeos, que, no obstante, aparecen en los textos con estos nombres sólo algunos siglos más tarde. Los antepasados de Abraham eran politeístas (Jos 24, 2; Jue 5, 8) y muy probablemente, como la mayor parte de los nómadas semitas, sentían particular veneración por el dios lunar, el Sin babilónico, que era la divinidad tutelar de Ur. Además, esta ciudad gozaba de gran prosperidad y dominaba toda la Mesopotamia meridional y central a fines del tercer milenio a.C., época en la cual vivían en sus calles en plan de igualdad los semitas y los sumerios. Pero vinieron luego tiempos aciagos para ella, especialmente cuando sus habitantes fueron pasados a degüello por Sin-Muballit, el predecesor de Hammurabi. Como Abraham fué muy probablemente contemporáneo de Hammurabi, las calamidades de Ur pudieron haber provocado la emigración de su clan a **Jarán.** Esta ciudad era una colonia y, desde el punto de vista religioso, una réplica de Ur, pues tenía las mismas divinidades tutelares, Sin y su consorte, Ningal. Por eso pudo servir de lugar de refugio para los fugitivos de la metrópoli. Su nombre, que significa «camino», indicaba su importancia como lugar de convergencia de las dos grandes rutas comerciales que se dirigían a Siria desde el S. y el E. Se hallaba situada en el centro de la región circunscrita por el Eufrates y el Jabor, más tarde llamada Aram-Naharaim. Aunque Abraham había recibido en Ur las primeras intimaciones e
de su misión, fué en Jarán donde Dios le dió la orden de emigrar (Gén 12, 1-5; Act 7, 2-4). Tenemos una indicación aproximada de la fecha de este suceso en el sincronismo establecido en Gén 14, 1. Abraham se hallaba en Canán durante el reinado de Amrafel, rey de Senaar, la región que tenía a Babilonia por capital (Gén 11, 2, 9) e incluía también las ciudades de Ereq (Arach) al S. y Acad (Achad) al N. de Babilonia (Gén 10, 10). El único monarca babilónico cuyo nombre se parece a Amrafel es Hammurabi, escrito también Hammurapi. La reproducción hebrea del nombre babilonio es suficientemente exacta, excepto en la adición de una *l*, explicada de varias maneras, pero que no afecta materialmente a la identificación. La estratificación de los hallazgos de Ras-Šamra, confirmada por otros descubrimienos recientes, sitúa el reino de Hammurabi después de la XII dinastía egipcia, que puede fecharse absolutamente, gracias al conocimiento de la posición del año séptimo de Senusrit III en el correspondiente período sotíaco, (cf. § 118*e*) hacia 1789-1776. Puede por consiguiente situarse con visos de probabilidad la época de Abraham en la segunda mitad del s XVIII a.C. No obstante, si, con varios historiadores recientes, rechazamos la identificación de Hammurabi y Amrafel, la emigración del patriarca desde Jarán a Canán podría aún ponerse en relación con los desplazamientos étnicos de N. a S. que ocurrieron en esta zona en los primeros siglos del segundo milenio a.C.[9]

Canán es la región situada entre el Mediterráneo y el Jordán que f
se extiende desde el Líbano al N. hasta el desierto de Egipto al S. La habitaban en el cuarto milenio a.C. grupos no muy densos de una

59f población no semítica, probablemente de origen nórdico, que vivía en cavernas y valles, practicaba la agricultura y no fortificaba sus ciudades. Los semitas invadieron el territorio a principios del tercer milenio a.C. Se establecieron especialmente en las llanuras y en la costa edificaron ciudades amuralladas y desarrollaron la civilización de la primera edad del bronce. Estos primeros invasores son los cananeos del AT, donde frecuentemente se los distingue, como pobladores de la llanura, de los amorreos, habitantes del monte. Sin embargo, ambos nombres también se usan indistintamente para indicar los primeros pobladores de Canán.

g Tenemos amplia información sobre la invasión de los amorreos en el s. XIX a.C., gracias a los textos egipcios de execración (cf. § 118*h*) y a las investigaciones arqueológicas. Los textos nos hablan de un pueblo recientemente instalado en Palestina, cuya onomástica tiene afinidad con la de los invasores amorreos contemporáneos de Mesopotamia Las excavaciones de Transjordania prueban que en este período hubo un cambio y la población sedentaria fué suplantada por un pueblo nómada. Hemos de suponer, por consiguiente, que los invasores se desparramaron por Transjordania antes de establecerse en Palestina. La serie más antigua de textos de execración describe a los invasores nómadas como si estuvieran todavía organizados en tribus. La serie más reciente, que corresponde a una generación después o quizás a un siglo más tarde nos los muestra ya evolucionados políticamente, y constituídos en ciudades-estados independientes. Por otra parte, tenemos indicios de que Egipto pretendió e incluso llegó a ejercer cierta sobranía sobre Palestina y Siria durante la XII dinastía. La ciudad de Megiddo, de suma importancia para los egipcios, ya que dominaba la principal ruta comercial hacia el N. y que no aparece mencionada en los textos de execración, tenía un residente egipcio oficial. Otro funcionario egipcio aparece mencionado en los textos de Ugarit. Por consiguiente, en la época de la llegada de Abraham, Canán estaba gobernado por amorreos sobre los que Egipto pretendía cierta jurisdicción. Los intereses egipcios se limitaban a las rutas comerciales. El nomadismo reciente de los amorreos, que todavía subsiste sin alteración en Transjordania, hace difícil suponer que se establecieran todos en Palestina como pueblo sedentario. Las ciudades-estados tenían sus territorios, pero quedaban espacios considerables sin ocupar, especialmente en el monte a disposición de los nómadas trashumantes. De este modo los inmigrantes hebreos pudieron llevar allí una vida nómada o medio nómada, sin verse envueltos en transtornos políticos, excepto cuando, como en el caso de Lot, ellos mismos se aliaban con los habitantes de las ciudades.

h Recientes descubrimientos han confirmado de modo sorprendente **la veracidad de las tradiciones patriarcales** que nos transmite el Génesis. Los nombres y costumbres de los patriarcas son los que corresponden a la época en que vivieron y no los de la época en que se escribieron los relatos. Abram, de cuyo nombre Abraham parece ser una variante dialectal, sólo aparece en Babilonia a principios del segundo milenio a.C., escrito Abaamrama, Abarama, Abaamraam. El nombre es Acadio y significa «amar al padre», en el supuesto de que el segundo

elemento sea el verbo *ra'amu*, «amar»; pero sería amorreo o semítico 59h
occidental, con el significado de «grande como el padre» o de «bien nacido», si el segundo elemento es *râm*, «ser enaltecido». Isac y Jacob son nombres teóforos apocopados cuya forma completa sería Yiṣḥāq el «dios sea propicio» o «que Dios se sonría», y Ya'qob-el, que probablemente significa «que Dios proteja». Estos nombres son de tipo semítico occidental, comunes entre los amorreos, y raros entre los cananeos. Isac no tiene parangón fuera de la Biblia, pero Jacob ha sido recientemente identificado con el nombre personal Ya-ah-qu-ab-el, el cual aparece en Šagar Bazar, en Mesopotamia septentrional en el s. XVIII. Aparece también como nombre de una localidad de Palestina en un texto egipcio del s. XV (cf. Jefta y Jeftael). Así pues, los nombres de los patriarcas son indudablemente nombres personales, usados por gentes étnicamente afines a los patriarcas en la misma época en que ellos vivían y que no aparecen en época posterior cuando los relatos fueron puestos por escrito. Igualmente las costumbres de los patriarcas, cuando difieren de las de los hebreos posteriores, nos indican el país de su procedencia. En cuanto al matrimonio, p.e., los atavíos entregados por Eliezer a Rebeca (Gén 24, 47), la dote reclamada por Raquel y Lía (Gén 31, 14 s), los presentes ofrecidos por Siquem al padre y a los hermanos de Dina y el acrecentamiento del precio de matrimonio en compensación de su ofensa (Gén 34, 12), están en perfecto acuerdo con las leyes babilónicas, pero no aparecen en los códigos y en los libros posteriores del AT.

La teoría que hace de los patriarcas pueblos y no personas, e inter- i
preta los hechos relatados como movimientos, alianzas y contiendas tribales, ignora totalmente el carácter religioso de la narración y resulta ridícula cuando se la aplica con consecuencia. Es indudable que un antecesor individual puede representar a toda una tribu, pero este uso de un nombre personal no puede suponerse sin pruebas. Israel es usado con regularidad para designar a los israelitas, pero Jacob raramente aparece como equivalente de Israel y Abraham e Isac sólo una o dos veces, y eso en poesía en paralelismo con Israel. El autor sagrado considera claramente a los patriarcas como individuos y, como quiera que la descripción que de ellos nos da está conforme con su ambiente histórico, fuerza es concluir que eran también individuos en sus fuentes.

Período Egipcio — Poco después de la llegada de Abraham a Canán 60a
unos pueblos del N. llamados **hicsos** por los egipcios y compuestos principalmente por hurritas y semitas invadieron Palestina. Su armamento superior, particularmente sus caballos y carros, les permitió conquistar primero Palestina y luego Egipto, sobre cuyo país gobernaron hacia 1730-1580 a.C. Al parecer fué antes de que terminara este período cuando los israelitas emigraron a Egipto. Su entrada después de la expulsión de los hicsos parece poco probable. Los egipcios no eran en modo alguno inhospitalarios para con los nómadas asiáticos, como lo atestiguan sus monumentos, pero entonces estaban tan exasperados contra todos los asiáticos que no parece verosímil que encumbraran a José a su alta dignidad o que concedieran a sus parientes una acogida favorable. Se asignó a los israelitas un dis-

60a trito en el Bajo Egipto apto para la cría de rebaños llamado Gošen (LXX, Gésem) y también el distrito de Rameses. La identificación de Gošen con uno de los nomos del Delta se basaba en una falsa lectura de Gesem como Sesem. El distrito de Rameses significa el país adjunto a la ciudad de Rameses, muy probablemente Tanis. Los prodigios del Éxodo tuvieron lugar en el país de Tanis (Sal 77, 12 y 43), Aun cuando se localizara a Rameses en los parajes rivales de Qantir, a unos 25 km. al S. de Tanis, el país de Rameses podría seguir siendo el país de Tanis.

b Después de la expulsión de los hicsos, en la dinastía XVIII, Egipto alcanzó su mayor apogeo en tiempos de **Tutmosis III** (hacia 1485-1450 a.C.), el conquistador de Nubia, Palestina y Siria. De sus quince campañas asiáticas, sin duda trajo este faraón a Egipto buen número de prisioneros de guerra que fueron convertidos en esclavos y empleados en trabajos forzados y en el servicio militar. Gentes llamadas aperu aparecen mencionadas en los textos egipcios como empleadas en estos trabajos durante todo el período del dominio egipcio sobre Palestina y Siria (hacia 1500-1160 a.C.). Parece natural concluir que se trataba de esclavos asiáticos relacionados con los ḥabiru de los textos babilonios, hititas, de Ras-Šamra y de el-Amarna. Esta relación la apoyan a la vez la semejanza del nombre, el origen asiático y la condición social. Los israelitas, llamados hebreos por los extranjeros, pueden haber estado emparentados con ellos. Pero no debe identificárseles, ya que no eran esclavos sino residentes extranjeros. Los trabajos forzados a que se veían sometidos los esclavos en Egipto eran generalmente obras de edificación. Las construcciones de los faraones de la dinastía XVIII se desarrollaron, en su parte principal al menos, en el Alto Egipto donde residían. En ellas, los israelitas del Delta no habrían podido tener ninguna par-
c ticipación. La situación cambió bajo **Ramsés II** (hacia 1298-1232), de la dinastía XIX, el cual transfirió la capital y la residencia real desde Tebas al Delta y dispuso obras de edificación en especial, aunque no exclusivamente, en la región de su residencia. Fué el fundador de Rameses y Pitom, centros de aprovisionamiento que dominaban las dos rutas asiáticas y base natural de operaciones para sus campañas contra Asia. Su estrecho contacto con los isrealitas del Delta le hizo reparar en su rápida multiplicación, y su solicitud por la seguridad del imperio le llevó a ver en ellos una amenaza en la posible eventualidad de una nueva invasión asiática. Al someterlos a trabajos forzados pensó reducir su número y quebrar su moral. Las peculiares circunstancias de su reinado nos permiten comprender que empleara a los israelitas en la construcción de Rameses y de Pitom; que, debido justamente a su largo reinado, se mencione la muerte de un solo opresor faraónico; y que el faraón residiera en la inmediata vecindad de los israelitas durante todo el tiempo de la opresión. Se ha objetado que también los faraones anteriores pudieron haber edificado en los lugares de Rameses y Pitom y haber residido temporalmente en el Delta. La primera parte de la objeción tiene una fuerza considerable. Se sabe de Ramsés II que se atribuyó las obras de otros faraones anteriores, borrando sus nombres de las inscripciones de los monumentos. La segunda, en cambio apenas tiene en cuenta los supuestos de la narración

bíblica. Los puntos positivos de contacto entre los hechos referidos 60c
en el Éxodo y la situación histórica de Egipto bajo la dinastía XIX son en conjunto demasiado estrechos para ser ignorados. Con todo, no justifican por entero una conclusión definitiva. Los hallazgos arqueológicos de Transjordania y Palestina, más directamente relacionados con la fecha de la ocupación israelita del país de Canán, deben también ser tenidos en cuenta.

La opresión de los israelitas, sometidos a trabajos forzados bajo Ram- d
sés II, fué aún agravada por su hijo y sucesor, **Mernephtah** (1232-1234). Fué en el primer año del reinado de este faraón cuando ocurrieron las plagas y el éxodo. Las cisternas de agua potable excavadas en las inmediaciones del Nilo prueban que, en la época de la primera plaga, el río, a fines de junio, todavía no había invadido la orilla. La institución de la Pascua fija la décima plaga y el éxodo a principios del abril siguiente. Todas las plagas, salvo la última, tuvieron relación con fenómenos naturales que ocurren en Egipto. Así el poder de Dios sobre la naturaleza se hizo patente en cosas bien conocidas de los egipcios y para ellos de vital interés. El carácter milagroso de las plagas se manifestó en la intensidad y los efectos anormales de los fenómenos y en la determinación preternatural del tiempo de su principio y su fin. Si se las considera como una mera descripción exagerada de fenómenos naturales, resultan ridículas, ya que no habrían podido lograr el efecto buscado de dar a conocer a los egipcios la omnipotencia de Yahvé. En particular la décima plaga excluye toda explicación natural.

Como el retorno al Sinaí después del **éxodo** había sido predicho e
a Moisés (Éx 3, 12), el objetivo inmediato de los israelitas en su huída no fué Canán sino el Sinaí. De ahí que siguieran, no el camino de los filisteos que a lo largo de la costa mediterránea conducía a Canán, sino el camino que por el desierto llevaba al mar Rojo y al Sinaí. Partiendo de Rameses en dirección SE., hicieron su primer alto conocido en Sucot. La palabra significa «tiendas», esto es «campamento». Su identificación con Theku (Tell el-Masjuta en el Wādī Tumilat), no es lingüísticamente segura, pero concuerda con la dirección de la marcha. Siguieron adelante hasta Etam, la fortaleza (hetem) que los egipcios sostenían al borde mismo del desierto, al N. de los lagos Amargos. De Etam volvieron atrás hacia Egipto y al fin acamparon en la orilla egipcia del mar Rojo. En esta época, el mar Rojo comunicaba sin duda con los lagos Amargos, aunque es poco probable que llegara hasta Serapeum, más al N. Se indica en el texto que el campamento de los israelitas se hallaba en la ruta regular egipcia hacia el Sinaí. Ésta iba desde Migdal (Magdalum) hasta el mar Rojo. Migdal es una palabra semítica adoptada por los egipcios y que significa «fortaleza». Varios textos mencionan un Migdal de Seti I, predecesor de Ramsés II, que custodiaba la ruta asiática del N. No obstante en uno de ellos se habla de un Migdal de la época de Seti, que por el contexto hay que situar en la frontera S. Este Migdal, que guardaba la ruta del Sinaí, parece ser el fuerte descubierto en Tell Abu Hasa, unos 8 km al SO. de los lagos Amargos. Contenía un templo dedicado a Hathor, la diosa tutelar de las minas del Sinaí. Las inscripciones mencionan a Seti I y a Ramsés II. La ruta del Sinaí parece por consiguiente haber

60e cruzado el mar Rojo por un vado situado al S. de los lagos Amargos. De este modo podemos comprender por qué el apartamiento de las aguas del vado se describe en el texto como ocasionado por un fuerte y continuado viento solano enviado por Dios para hacer más fácil el cruce.

61a **El Período del Desierto** — Lo que sabemos acerca de los merodeos de los israelitas durante este período prácticamente se reduce a sus trayectos de Egipto al Sinaí, del Sinaí a Cades y de Cades al borde oriental de Canán. En su marcha hacia el Sinaí siguieron la ruta egipcia ordinaria hasta las minas del N. de la península, bifurcaron en Elim, se dirigieron al S. siguiendo la costa del mar Rojo y finalmente subieron por un valle lateral a la montaña santa donde Dios se había aparecido a Moisés abordándola desde el Sur. Después de permanecer cerca de un año en el Sinaí se encaminaron en dirección NNE. hasta **Cades** (Cadesbarne), unos 90 km al S. de Berseba, con la intención de invadir Canán por el S. Los informes de los exploradores los desalentaron de tal forma que concibieron el plan de regresar a Egipto y se levantaron contra Moisés. Pagaron la pena con su exclusión de la Tierra Prometida y el consiguiente aplazamiento de la invasión por toda una generación. Cades fué el centro de todos sus movimientos durante este período, antes de que se reemprendiera la marcha hacia Canán. El nombre se conserva todavía en la moderna forma diminutiva Qudis. Tres fuentes a cierta distancia una de otra proveían de agua la zona y en el desierto estepario que la rodeaba podían subsistir los
b rebaños. El estadio final del viaje se vió determinado por la decisión de invadir Canán por el Este, y por la negativa de los reyes de Edom y Moab de permitir a los israelitas el paso a través de sus territorios. Edom en esta época comprendía sólo el país situado al Oeste de la hendidura del Arabá y sólo más tarde incluyó también los distritos montañosos del E. Los israelitas se dirigieron, por tanto, en dirección SE., camino de Asiongaber al extremo Sur del Arabá, y desde allí hacia el norte bordeando el valle hasta los confines meridionales de Moab, con lo que alargaron considerablemente su camino para evitar toda intrusión en territorio edomita. Moab originariamente comprendía toda la región entre el mar Muerto y el desierto. Sin embargo en esta época la parte N. y el S. de Galad estaban sometidos al rey amorreo, **Seón,** y su población la formaban casi exclusivamente grupos nómadas, Por eso los israelitas, después de dar la vuelta a Moab por el S. y el E. solicitaron de Seón que les permitiera paso pacífico hasta las orillas del Jordán. Su negativa dió por resultado la conquista de su reino, en el que se instalaron inmediatamente Rubén y Gad. A diferencia de las tribus que ocuparon Canán, tuvieron que edificar sus propias ciudades (Núm 33, 34-38), pues en aquel territorio no existían asentamientos anteriores. Los hallazgos recientes han confirmado la exactitud del relato bíblico sobre el reino de Seón y sus súbditos nómadas. Las únicos vestigios de habitaciones de la última edad del bronce que se han hallado en toda la región ocupada por Rubén y Gad pertenecen a los alrededores de la capital de Seón, Hesebón. La serie de establecimientos que se difunden en la primera edad del hierro nos permite fechar la llegada de los israelitas a estas regiones hacia el año 1200 a.C.

El período del desierto tuvo por objeto preparar a los israelitas 61c
para la invasión de Canán y sobre todo formarles desde el punto de vista nacional y religioso. La anterior generación, deprimida o desalentada por la esclavitud y no acostumbrada a la guerra, fué reemplazada por una raza vigorosa, curtida por la experiencia de la vida en el desierto y entrenada para el combate en los encuentros con las tribus del desierto. La elección de Israel como pueblo primogénito entre las naciones fué solemnemente ratificada, en medio de los truenos del Sinaí, por una **alianza** especial entre Yahvé y el pueblo elegido. Esta alianza habría sido incompleta y sin valor práctico si no la hubiera acompañado una relación de los compromisos contraídos por ambas partes contratantes. Los israelitas tuvieron en el Decálogo, el Libro de la Alianza, y las leyes acerca del culto, el modo de aprender cómo se convertirían en el pueblo santo de Yahvé, quien recompensaría su fidelidad con benevolencia especial y asistencia constante. Siendo un pueblo de cerviz dura y propenso a la idolatría, también necesitaban de un período de instrucción religiosa en el desierto antes de entrar en contacto estrecho con la idolatría cananea... Seis de los preceptos del **Decálogo** se encuentran en textos egipcios y babilónicos más antiguos. De los cuatro restantes, la prohibición de la idolatría y las dos prohibiciones de los malos deseos prueban la indiscutible superioridad moral y religiosa de los israelitas sobre todos los demás pueblos antiguos. La observancia del Sábado se basa en el antiguo principio, expresado también en el carácter sagrado de las primicias y de los primogénitos, de que una parte determinada del tiempo del hombre debe ser substraída a sus propios usos y dedicada a Dios, en reconocimiento de su dominio universal. La aplicación de este principio sugiere la división continua del tiempo en períodos de siete días, desconocida entre las demás naciones antiguas y por primera vez atestiguada en Israel. Nada hay pues en el Decálogo que contradiga su origen mosaico.

El hallazgo en los últimos cincuenta años de antiguos códigos, d
o fragmentos de códigos, sumerios, babilonios, asirios e hititas, ha permitido rebatir la acusación de anacronismo lanzada contra el **código mosaico** y ha contribuído al mismo tiempo a su mejor comprensión y más exacta valoración. Tiene mucho de común con el código de Hammurabi, como era de esperar, si consideramos las costumbres de los patriarcas y la propagación de las instituciones babilónicas en oriente. No obstante, está adaptado a un pueblo primitivo en un estadio cultural mucho más bajo, pero a la vez da muestras de una moralidad más elevada especialmente en la consideración que da a los esclavos y su solicitud por los débiles y oprimidos. No hay vestigios en el código mosaico de la extraña perversión moral por la cual los babilonios castigaban en el inocente las faltas del culpable. Con frecuencia se aduce contra el origen mosaico del Libro de la Alianza que la legislación agrícola supone el asentamiento en Canán. A eso suele replicarse que los israelitas se habían familiarizado con las labores agrícolas en Egipto y que el intento del legislador se refería principalmente, no a la breve estancia en el desierto, sino al próximo asentamiento en Canán.

La especial solicitud divina por el pueblo escogido se manifestó e
en particular mediante la milagrosa provisión o **multiplicación del maná,**

61e sin el cual no habrían podido subsistir durante una generación. La árida región de su residencia no alcanza a sostener actualmente más de unos 10.000 nómadas y no puede haber sido mucho más productiva en los tiempos antiguos. Nos lleva a pensar que su número debió de ser varias veces más grande en primer lugar el notable aumento de población que tuvo lugar durante su larga estancia en Egipto (Éx 1) y luego su éxito en la invasión de Canán. Con todo, aún no eran bastantes para ocupar inmediatamente toda la región, donde siguieron viviendo cananeos, al menos durante dos siglos, eximiendo al país de los males de la despoblación (Éx 23, 29 s, Dt. 7, 22). Debemos rechazar por lo tanto la cifra de 600.000 combatientes, sugerida por unos pocos textos mal interpretados o interpolados, pero podemos aceptar el cómputo del ejército invasor en unos 40.000 hombres (Jos 4, 13), cifra confirmada por los 40.000 guerreros que tuvo Israel en tiempo de Débora, según Jue. 5, 8. Este texto tiene particular valor, pues parece proceder de un documento antiguo contemporáneo de los hechos relatados. No tiene en cuenta las tribus meridionales de Judá y Simeón y por lo tanto da margen suficiente para el normal aumento de guerreros que debió ocurrir en el intervalo entre Josué y Débora. La población total durante la época de los merodeos por el desierto puede por consiguiente estimarse entre 150.000 y 200.000 personas. La descripción del maná que alimentó a toda esta multitud nos permite identificarlo con la dulce y nutritiva secreción de unos insectos que se alimentan de las hojas del tamarisco, llamada maná por los nómadas del Sinaí. Sin embargo, este alimento natural se encuentra sólo en los meses de junio y julio y en tan pequeña cantidad que la total producción anual de la península del Sinaí no pasa de unos 300 kg. La provisión proporcionada por Dios a su pueblo fué más continua y abundante y duró por todo el período del desierto (Jos 5, 12). La elección de Israel para una misión de la mayor importancia es la única explicación adecuada de tan extraordinario milagro

62a **La conquista de Canán** — Canán en esta época estaba bajo el dominio de Egipto. Cuando más, esto suponía el pago regular de un tributo por parte de los príncipes cananeos, pero a menudo la sujeción no pasaba de nominal salvo en el caso de que una expedición militar lo exigiera por la fuerza. Mernephtah se jacta de haber capturado las ciudades rebeldes de Ascalón, Gézer y Janoaj y de la derrota infligida a Israel en el año quinto del reinado (hacia 1228 a.C.). La mención de Israel es considerada por algunos historiadores como una prueba del establecimiento de los israelitas en Canán antes del reinado de este faraón. Pero puede igualmente indicar un encuentro con los israelitas en el desierto que separa Egipto de Canán, o incluso con un grupo de israelitas que se hubieran establecido en Canán antes de la llegada del grueso del pueblo escogido. No se mencionan nuevas expediciones egipcias a Asia antes del año octavo de Ramsés III, quien hubo de repeler en este año (1193 a.C.) el ataque por tierra y por mar de unos pueblos del Norte empujados hacia el Sur por otros pueblos europeos invasores del Asia Menor. Estos invasores tenían sus campamentos en el Amurru sirio, al norte de Cades, y la batalla a la vez terrestre y marítima tuvo lugar muy probablemente en la costa fenicia. Dos de los cinco

pueblos mencionados, los filisteos y los zakkara, habían invadido 62a
Egipto por mar tres años antes. Rechazados por Ramsés III, se establecieron entonces o tal vez ya antes en la costa S. de Canán, los filisteos en Filistea, y los zakkara en Dor, en Sarón. Los hallazgos de cerámica en Tell el-Fara' sitúan el establecimiento de los filisteos antes de 1240.

La situación política de Canán descrita en el libro de Josué es muy b
semejante a la que nos pintan las tabletas de **el-Amarna** durante la invasión de los ḥabiru. [10] Los cananeos estaban organizados en numerosas ciudades-estados independientes. Las ciudades mayores tendían a ampliar sus dominios y a formar coaliciones bajo cuyo gobierno se agrupaban sus vecinos menos poderosos. Jerusalén encabezó una coalición de este tipo encargada de rechazar a los invasores, bajo Arti-kefa primero y bajo Adoni-sedek en el período posterior. Los egipcios mantuvieron su política de no interferencia. Sin embargo los invasores no procedieron siempre de la misma manera. Los ḥabiru se pusieron al servicio de jefes nativos e hicieron sentir su presencia tanto en Palestina como en Siria. Los israelitas, en cambio, lucharon solos y únicamente en Canán. Ambas invasiones se distinguen, además, por el hecho de que los príncipes indígenas de muchas ciudades llevan nombres totalmente diferentes en el libro de Josué y en las tabletas de el-Amarna.

Dios había prometido incondicionalmente la posesión de Canán c
a los descendientes de Abraham. De este modo el pueblo elegido tuvo por segura la omnipotente asistencia divina y las victorias en el libro de Josué y en el de los Jueces se atribuyen enteramente a Yahvé. Esta asistencia fué particularmente necesaria, y se manifiesta milagrosamen te en el sitio de Jericó, en los mismos inicios de la campaña (cf. § 230*e,h*). **El ejército de Josué** no estaba suficientemente adiestrado para el asalto de ciudades fortificadas, pero era excelente en la lucha a campo abierto. Su estrategia tuvo en cuenta estas circunstancias. Su superioridad militar se hizo patente derrotando claramente varias coaliciones cananeas en combate regular, y Josué se estableció sólidamente en el centro del país e hizo de Silo su primera capital. Se capturaron en estas campañas varias ciudades, por sorpresa o mediante alguna estratagema, o porque sus defensores las habían abandonado, pero las fuerzas de Josué no eran suficientes para mantener una guarnición en ellas. Por eso a veces volvieron a ocuparlas los cananeos, cuando el ejército israelita se trasladaba a otra parte, y hubo que capturarlas otra vez en la fase de la conquista. La reducción de los fuertes cananeos y la ocupación total del territorio fué encomendada a cada tribu en particular, dentro del territorio que les había sido asignado. Fué una operación lenta, que requería el previo aumento de las fuerzas disponibles y su progresivo entrenamiento, y que no pudo completarse antes del reinado de Salomón. El monte fué lo primero en ser ocupado, pues los carros de guerra impedían el acceso a la llanura.

El testimonio bíblico acerca de dos fases en la conquista de Canán se sostiene por sí mismo y el hecho no tiene nada de sorprendente si aceptamos que Josué tenía un gran ejército a su disposición. Los historiadores que reducen los invasores a unos pocos miles, niegan la primera fase como una invención posterior. Pero habría entonces

62c que explicar cómo pudieron los israelitas, que eran tan pocos al principio, llenar el país en el espacio de dos siglos, en vez de haber sido absorbidos por la masa de los cananeos como en el s. XIV había ocurrido con los ḥabiru.

d **Los datos arqueológicos** de que disponemos en relación con la fecha de la conquista son los siguientes. Las estaciones de las importantes ciudades de Jericó y Jasor fueron ocupadas en la última edad del bronce, pero quedaron abandonadas en la primera edad del hierro. La fecha de la conquista de las ciudades por Josué es discutida, pero el entredicho que se les impuso ha quedado confirmado y su abandono fechado con precisión. Merced al dato que nos proporciona el texto de la Escritura al asociar el entredicho en cuestión con la captura, podemos fechar la última en el período de transición del bronce al hierro, hacia 1200 a.C. Las excavaciones de Tell Bēt-Mirsim (Dĕbir), y de Tell ed-Duwēir (Lakiš), ciudades capturadas por los invasores israelitas, revelan que hubo un cambio en sus habitantes hacia fines de la última edad del bronce y que los nuevos moradores, que arruinaron los santuarios paganos en ambas estaciones, eran culturalmente muy inferiores. La fecha se determina por la cerámica y, con más precisión todavía, en Lakiš, por una escudilla con una inscripción jeroglífica que atribuye aquélla al cuarto año de un faraón no determinado, pero que no puede ser anterior a Mernephtah. La cerámica que sirve para fechar la destrucción de Bétel de que se habla en Jue 1, 22, es atribuída generalmente al mismo período. Silo, la primera capital de los israelitas, tuvo muy escasos moradores en la última edad del bronce, pero estuvo amurallada y muy poblada en la primera edad del hierro. Estos descubrimientos dan a conocer la existencia de un nuevo período en la historia de Canán, iniciado con la llegada de los israelitas después de 1229 a.C. La fecha concuerda con las fechas correspondientes del éxodo y del establecimiento en Transjordania.

63a **Período de los Jueces** — Este período coincide con la segunda fase de la conquista (hacia 1200-1050 a.C.). Ya no existían los imperios hurrita e hitita. La expansión asiria aún no había comenzado. Egipto había entrado en decadencia después del reinado de Ramsés III (hacia 1200-1163). Las campañas de este faraón en Siria no le habían llevado a tomar contacto con los israelitas, que vivían aún en la zona montañosa, mientras que la ruta del N. pasaba por la costa. De este modo la especial providencia que dirigió los destinos del pueblo escogido, les permitió desenvolverse y fortalecerse sin mayores interferencias. Sus únicos enemigos eran las pequeñas comunidades vecinas. Si se permitió a éstas que les oprimieran a veces, fué para castigo de sus infidelidades y para que se arrepintieran y volvieran a Yahvé, su protector omnipotente.

b La dispersión de las distintas tribus en sus correspondientes distritos necesariamente tuvo que amortiguar el sentido de su unidad. **La nación se dividió en grupos** con distintos problemas e intereses. Al S., Judá, Simeón y Dan tenían que luchar con los filisteos en la llanura y con los amorreos en el monte. Jerusalén al E., Guezer al O. y las ciudades de la confederación hevita; Gabaón, Cafirá, Berot y Quiriat-Jearím, les separaban de sus hermanos del N. Efraím Manasés y Benjamín

formaban un bloque compacto en el centro del país. Sus problemas 63b
eran el desmonte del N. de Samaria y la expulsión de los cananeos de la llanura de Esdrelón. Las tribus norteñas de Aser, Neftalí y Zabulón tenían a sidonitas y cananeos por someter y se hallaban cortados de sus hermanos del S. por una larga línea de fortalezas cananeas. Betsán, Jeblam, Megiddo, Tanac y Dor. El lote de Isacar en Esdrelón siguió siendo por largo tiempo territorio cananeo. Los jueces mayor y menor de esta tribu residían respectivamente en Efraím y Manasés. Las tribus transjordánicas de Rubén, Gad, y la mitad de Manasés tenían por vecinos a moabitas, amonitas y nómadas, e incluso aparecen en conflicto con sus hermanos del oeste. No obstante, la fuerza de las circunstancias hizo que no se perdiera por completo la conciencia de la unidad nacional. Los grupos del N. y del centro combinaron sus esfuerzos contra los cananeos en tiempos de Débora. Todos adoraban al mismo Dios, Yahvé, y estaban preparados para actuar unidos en cuestiones de suprema importancia religiosa como la guerra de las tribus contra Benjamín. Además, **los grandes Jueces** aparecen en los cuatro grupos: Otoniel y Sansón en el S., Aod (Ehud) y Gedeón en el centro, Débora y Barac en el N., y Jefté en Transjordania.

La equiparación del hebreo *šofeṭ* con su equivalente lingüístico c
cartaginés *suffet* y la inferencia de que los jueces gobernaron todo Israel son erróneas. Sólo dos jueces, Débora y Samuel, ejercieron autoridad fuera de la tribu o grupo a que pertenecían y ello en virtud del carisma profético de que estaban dotados. Ya hemos notado que la solicitud por los débiles y oprimidos es característica distintiva del código mosaico. La principal función del juez en Israel era la de hacer justicia por los abusos cometidos contra el oprimido. No de otro modo debía ejercerse la misión justiciera del futuro Mesías (cf. Sal 71). Por eso, juez equivale a salvador o libertador. Cuando los israelitas se ven oprimidos por los extranjeros en castigo por sus pecados y recurren arrepentidos a Yahvé, éste promueve un juez para liberarlos. Como los opresores son diferentes para los distintos grupos y el juez es siempre escogido de entre el grupo oprimido, síguese que su misión y autoridad se reduce a dicho grupo. Los opresores, y por consiguiente los jueces, pueden en cada caso ser contemporáneos, como lo insinúa el texto en el caso de los amonitas y los filisteos. El escritor sagrado generalmente sigue el orden cronológico de los acontecimientos, pero la superposición de los períodos hace que las listas en que son registrados los años no sean utilizables con fines cronológicos.

La falta de una autoridad central y el estrecho contacto con los d
idólatras cananeos tuvieron efectos muy perjudiciales para **la religión y moralidad** israelitas durante este período. La opresión y esclavitud a que se vieron sometidos en distintas ocasiones fueron el castigo correspondiente al abandono de Yahvé y a la adoración de los Baal y Ašera o Astarté locales. No obstante, no es preciso suponer que los israelitas hubieran abandonado totalmente a Yahvé, pero violaron el primer mandamiento al adorar también a las divinidades cananeas. Incluso en la región central, donde habían sido instalados el Arca y el Tabernáculo, en Silo, había un santuario de Baal en Ofra, e israelitas y cananeos vivían mezclados en Siquem y probablemente adoraban

63d dentro de un mismo santuario a una divinidad llamada El-berit («Dios de la alianza») por los primeros y Baal-berit («Señor de la alianza») por los segundos. Los danitas levantaron un santuario tribal al NE. de Palestina en el que los descendientes de Moisés oficiaban un culto idolátrico. En Transjordania, la ignorancia religiosa era tan grande que Jefté se consideró obligado a ofrecer un sacrificio humano a Yahvé en cumplimiento de un voto temerario. (Jue 11, 30-39). La depravación moral queda reflejada en el salvajismo de Abimelec, los amoríos de Sansón y la grosera violación de los derechos de hospitalidad en Guibeá. Sin embargo hay otro aspecto en el cuadro, representado por el fervor religioso y la cordial devoción a Yahvé que reflejan el canto de Débora, el celo de Gedeón en la destrucción del santuario de Baal, la inmolación de sí mismo hecha por Sansón ciego y la consulta y recurso a Yahvé en las necesidades nacionales. Debe recordarse también que la centralización del culto, en vigor durante la época de los merodeos por el desierto, no era posible ni obligatoria en este período como lo demuestra la erección hecha por Josué de un altar en Siquem. Samuel, el último de los jueces, quiso dar nueva vida al relajado espíritu organizando grupos de devotos entusiastas cuyas prácticas él presidía.

e **La monarquía unida** — La entera ocupación de sus lotes por las distintas tribus sólo fué posible cuando hubieron crecido en número y se hubieron fortalecido. Sólo entonces se rompieron las barreras entre los grupos aislados y se restauró la unidad nacional, rota temporalmente. El grupo meridional permaneció por más tiempo aislado y sólo se unió al cuerpo principal cuando su problema especial llegó a ser un problema nacional. Los filisteos eran superiores a los israelitas en su equipo militar y eso les permitió tener sometido a Judá en tiempos de Sansón. Más tarde extendieron su dominio a Benjamín y la llanura de Esdrelón, con lo que se convirtieron en una amenaza para todo Israel. El peligro común consolidó la unidad nacional y produjo también un renacimiento religioso.

Los israelitas estuvieron gobernados normalmente en la época de los Jueces por los ancianos de las diversas tribus. En tiempos de Samuel, Israel fué una teocracia gobernada por Dios a través de su profeta. Pero el pueblo nuevamente unido, consciente de la necesidad de una autoridad centralizada y estable, quiso ser gobernado por un rey como las naciones vecinas. Dios ordenó al recalcitrante Samuel que accediera a su deseo. La elección de Saúl como primer rey fué motivada probablemente por la relativa insignificancia de su tribu. Un monarca de la tribu de Judá no habría obtenido el reconocimiento de los altivos efraimitas. David, el segundo rey, gobernó al principio sólo sobre su propia tribu, a la que se había incorporado la de Simeón. La nobleza de su carácter y su reconocida capacidad como soldado y caudillo, le aseguró más tarde la adhesión voluntaria de las tribus del N. Su dinastía fué confirmada por los éxitos militares y la prosperidad de su reino. La institución de la monarquía era un paso adelante en el cumplimiento de la segunda promesa hecha a Abraham de que en su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra. El futuro Mesías debía surgir de la línea de David y la eternidad prometida por Dios, por medio de su profeta Natán, a la dinastía davídica, debía realizarse en su reino eterno.

Saúl se distinguió por su valor personal, la sencillez de sus maneras 63f
y sus dotes de caudillo militar. No pudiendo dar batalla en campo abierto al ejército filisteo, mejor armado, lo hostigó con guerrillas, mientras organizaba un ejército nacional para combates más decisivos. Obligó a los amonitas a levantar el sitio de Jabes Galad y aniquiló a los amalecitas, los enemigos tradicionales de Israel en el S. La matanza de los gabaonitas protegidos por su tratado con Josué, fué un crimen castigado más tarde con un período de hambre y expiado con la ejecución de sus descendientes. Pero los dos pecados que le hicieron perder el favor de Yahvé fueron el haber ofrecido un holocausto cuando la tardanza de Samuel pareció privarle de una oportunidad favorable de trabar batalla con los filisteos y el haber violado el anatema impuesto a los amalecitas dejando con vida al rey Agag y lo mejor de sus ovejas y bueyes. Sus accesos de melancolía y celos, la persecución de David, la consulta de la pitonisa de Endor y la derrota y muerte en el monte Gelboe ensombrecen la última parte de su reinado. Dejó a los filisteos en posesión de la llanura de Esdrelón, la amenaza más grave que jamás se había cernido sobre Israel.

David fué el verdadero fundador de la monarquía. Se había distinguido g
en su juventud por sus hazañas frente a los filisteos, y había excitado los celos de Saúl, quien trató de atentar contra su vida. De esta manera se convirtió en jefe de una banda de proscritos en el desierto de Judá, pero se vió obligado a buscar refugio junto a Aquis, el rey filisteo de Gat, el cual le dió Siceleg (Ziklag) por residencia. Después de la muerte de Saúl, se estableció en Hebrón como rey de Judá. El hijo de Saúl, Isbaal (TM Išbošet), sostenido por Abner, gobernaba sobre las tribus del N. La muerte de Abner por Joab y el asesinato de Isbaal por dos de sus oficiales dió como resultado la aceptación voluntaria de la jefatura de David por parte de los nobles de las tribus del N.

David (1012-972 a.C.) sometió todas las naciones vecinas, excepto h
los fenicios, que eran sus aliados, y extendió el reino de Israel hasta sus límites más lejanos, desde el desierto de Egipto hasta Jamat, en Siria, y desde el desierto arábigo hasta el Mediterráneo. Su régimen fué similar en muchos aspectos al de otros monarcas orientales. Como vicario de Yahvé, no se distinguía de otros reyes también considerados como lugartenientes de sus divinidades tutelares. A semejanza de ellos, tenía su harén, y contrajo al menos una alianza política por el matrimonio con la hija del rey arameo de Guesur. Como los monarcas hititas tenían los ḥabiru para su guardia de corps, también él se rodeó de mercenarios extranjeros para su protección, cretenses y filisteos bajo el mando de Banayas y hombres de Gat mandados por Itai. Trasladó su capital de Hebrón a un lugar más céntrico, Jerusalén, como los reyes asirios cambiaron las suyas de Asur a Calaj (Kalaḫ) y Nínive. Las guerras que sostuvo con las naciones vecinas para extender sus dominios y su alianza con Hiram de Tiro contra el común enemigo, los filisteos, son otros tantos puntos de semejanza. Salomón llevó el paralelismo aún más lejos, convirtiéndose en un típico monarca oriental.

El espíritu profundamente religioso de David se manifiesta en los i
Salmos y no menos en el pronto y sincero arrepentimiento de sus dos grandes pecados. Fué castigado con disgustos familiares del mismo

63i orden que los corrientes en las monarquías orientales; el asesinato de Amnón, la conducta injuriosa de Absalón, la ambición de Adonías. Él fué quien concibió el proyecto, ejecutado por Salomón, de levantar un santuario central en Jerusalén; también trasladó el arca de la alianza desde Quiriat-Jearim hasta la cima del monte Moria. Entre sus proyectos de reforma religiosa estaba también la reorganización de los sacerdotes y levitas. El censo que mandó hacer de su pueblo, considerado como una intromisión en los dominios de Yahvé, fué castigado con la peste. No hay indicios de pompa en su corte. Los funcionarios de la corte que aparecen mencionados, un cronista, un escriba y un ministro de obras públicas, son semejantes a los de los farones.

j La fama de los antiguos reyes orientales se medía tanto por sus construcciones como por sus victorias. En Israel, David fué el guerrero, **Salomón** el constructor, en paz con sus vecinos durante todo su reinado (971-931 a.C.). Mantuvo la alianza de su padre con Hiram de Tiro, cuya ayuda era indispensable en sus nuevas empresas. Los fenicios no sólo le ayudaron en la construcción y en el equipo de una flota comercial en el mar Rojo, sino que también le abastecieron de madera de cedro y ciprés, procedente del Líbano, para sus edificios de Jerusalén, y de artífices para su ornamentación. Como el dinero escaseaba estos servicios fueron compensados con la cesión de veinte ciudades en tierra de Galilea. Salomón, como otros monarcas orientales, comerció por tierra y mar para hacer frente a los gastos y proveerse de los materiales necesarios para sus construcciones. Entre sus numerosas esposas, había una hija del faraón Siamon, cuya dote fué la ciudad de Gézer tomada por su padre a los cananeos. Salomón guarneció algunas plazas fuertes, llaves de la defensa del reino, y completó la infantería de David con caballos y carros. Los magníficos establos de su caballería han sido recientemente excavados en Megiddo.

Las principales construcciones erigidas en Jerusalen fueron el millo, el templo y el palacio. El millo (lit. «relleno») rellenaba la depresión occidental entre Moria y Jebús. El magnífico templo, donde sólo se manifestaría Yahvé en adelante a sus adoradores, fué edificado en la cumbre del monte Moria. El palacio real estaba al S. A ambos los encerraba un patio exterior. El patio interior contenía el templo y el altar de los holocaustos. Los esclavos cananeos fueron insuficientes para las obras de construcción. Salomón imprudentemente había eximido a Judá, al imponer tributos y trabajos obligatorios a las tribus del N. Aún más fatal para la futura prosperidad de su reino fué el que adorara a la falsas divinidades de sus esposas extranjeras. Su reinado, que había comenzado tan espléndidamente sobre las bases echadas por David, terminó en desastre.

64a **La monarquía dividida** — La rebelión de las diez tribus fué el castigo que Dios impuso a Salomón por haber adorado falsas divinidades. Su causa natural más importante fué la antigua animosidad entre las tribus del N. y del S., reavivada y enardecida por la parcialidad que se había tenido en favor de Judá y por el duro trato infligido a las tribus del N. Hubo también otras causas que contribuyeron a ello. La desproporción entre el esplendor de la corte de Salomón y los recursos

económicos de su reino aumentó la miseria de las clases más pobres 64a
y provocó la inquietud social. El culto de falsas divinidades le enajenó a los adoradores de Yahvé y el establecimiento de un santuario central en Jerusalén contrarió a aquellos que se sentían afectos a los santuarios locales y se aprovechaban de su popularidad. El cisma que siguió a la repulsa despectiva de Roboam de modificar la política de su padre fué un desastre político y religioso cuya gravedad sólo fué superada por la ulterior pérdida de la existencia nacional. La fortaleza del pueblo elegido fué debilitada por la división y la guerra civil. Ambos reinos sufrieron por causa de las alianzas extranjeras de su rival, frecuentemente compradas a gran precio. La religión en el N. se adulteró al verse excluídos del centro nacional del culto de Yahvé, y al establecerse santuarios rivales en Bétel y Dan en los que Yahvé fué adorado bajo forma de toro.

La historia de los dos reinos se divide por sí misma en tres períodos, b
caracterizados respectivamente por la hostilidad (931-885), la alianza (885-841) y el desarrollo independiente (841-721). Puede establecerse una **cronología relativa** sobre la base de la extensión de los reinados de los distintos reyes. Los sincronismos asirios permiten atribuir a esta cronología cifras absolutas y prueban su exactitud. En la tabla aneja se incluyen los reyes de Judá, Israel y los monarcas contemporáneos de Damasco y Asiria. Debe notarse que el período de noventa años entre la subida al trono de Roboam (931) y la muerte de Ocozías de Judá y de Joram de Israel (841) comprende 95 años si sumamos los años de reinado de los correspondientes seis reyes de Judá y 98 años si hacemos lo mismo con los de los nueve reyes de Israel. La aparente discrepancia se explica por la costumbre hebrea de computar parte de un año como si fuera ya todo el año, y así se atribuye el año de la muerte de un rey a la vez a éste y a su sucesor. Por otra parte, el período de 134 años y medio entre la caída de Samaria (enero de 721) y la caída de Jerusalén (junio de 587) corresponde exactamente a la suma de los años de los reyes de Judá en este intervalo. Es evidente que fué adoptado para la cronología el método asirio, según el cual el reinado de un rey comenzaba el primer día del año siguiente al de su subida al trono, con lo que no se contaba el mismo año dos veces. Al período intermedio de 120 años (841-721) corresponden 164 años en la cronología de Judá, y
de Israel. Las dificultades cronológicas de este período han sido ad- c
mirablemente resueltas por B. Haensler en sus artículos de «Biblica» 1929-1930. La corregencia de Azarías y Amasías, depuesto el último después de la derrota desastrosa que le infligió Joás de Israel, y la de Jotam y Ajaz con Azacarías, hasta ser éste incapacitado por la lepra, fueron computadas dos veces y así se explican los años sobrantes en la lista de los reyes de Judá. En la lista israelita la extensión del reinado de Pecaj es evidentemente errónea, puesto que sólo pudo reinar parte del tiempo entre el pago por Menajem de tributo a Asiria en 738 y su propia muerte en 732, y es debida a un interpolador que también es responsable de algunos sincronismos incorrectos. El reinado de Oseas es computado desde su confirmación por Tiglatpileser después del pago del tributo. Hay que suponer un período de corregencia de Jeroboam y Joás, si el primero reinó cuarenta y un años y no treinta y siete (cf. §§ 123-5).

64c Judá comprendía un territorio mucho más reducido y menos fértil que el de Israel. Pero tuvo la ventaja de gozar de una dinastía estable y por eso se salvó de las frecuentes revoluciones que dieron origen a no menos de diez dinastías en Israel. Además, Judá estaba menos expuesto a los ataques de vecinos poderosos como los arameos y los asirios.

e **Hostilidad** (931-885) — **Jeroboam,** un efraimita, se atrajo la atención de Salomón durante la construcción del millo de Jerusalén, con lo que más tarde se le asignó la inspección de las tribus de José. Su cargo le erigió en jefe natural del movimiento sedicioso de aquellas tribus y tuvo que huir a Egipto para librarse de la ira de Salomón. Regresó después de la muerte de este último, para convertirse en el primer rey de Israel. Es posible que el cisma inspirara y sin duda favoreció el proyecto del faraón Sesac (Šešonq I), usurpador del trono de Siamon, suegro de Salomón, de restaurar el dominio egipcio sobre Palestina. Capturó y saqueó muchas ciudades, entre ellas Jerusalén, en Palestina y Transjordania y dejó un memorial de sus conquistas recientemente descubierto en Megiddo. Sin embargo, su muerte temprana y la subsiguiente decadencia de Egipto apartaron el amenazador peligro que Roboam procuró prevenir fortificando algunas plazas importantes. Jeroboam fijó su capital en Siquem y también fortificó a Penuel, en Galad, contra una posible invasión aramea. No tuvo éxito en sus guerras con Judá y tuvo que abandonar las ciudades efraimitas de Bétel, Jesana y Efrón al hijo de Roboam, Abías. Su dinastía terminó después del breve reinado de su hijo Nadab, muerto en una sedición militar. El usurpador, Basa, trasladó la capital más al N., a Tirsa, cuyo emplazamiento no ha sido identificado todavía. Recuperó las ciudades efraimitas perdidas por Jeroboam. Presionando hacia el S., estaba fortificando a Rama, a 9 km de Jerusalén, cuando tuvo que regresar para defender sus territorios del N. invadidos por los arameos. **Asa** se agenció con costosos presentes la ayuda de Benhadad I de Damasco contra su rival, iniciando así una política que hubo de resultar fatal para ambos reinos hermanos. Y sin embargo, Asa fué el único monarca piadoso de este período. Renovó solemnemente la alianza con Yavhé, aboliendo el culto de falsas divinidades y las prácticas rituales cananeas que habían prevalecido bajo sus predecesores.

f **Alianza** (885-841) — Cuando Zimri mató en Tirsa al hijo de Basa, Ela, y usurpó su trono, el ejército, que estaba asediando a Guibetón nombró rey a **Omri,** su caudillo. Zimri pereció después de siete días de reinado, pero otro pretendiente, Tibni, opuso mayor resistencia. Las hazañas principales de Omri pertenecen a la segunda mitad de su reinado. Levantó una nueva capital en Samaria, sometió a los moabitas, que se habían insurreccionado después de la muerte de Salomón, y por un tratado con los tirios, que le proporcionó grandes ventajas económicas, inauguró un sistema de alianza que hizo a Israel próspero materialmente, pero tuvo desastrosos efectos religiosos en ambos reinos. Estuvo en paz con Judá, pero no es seguro si fué él o sus sucesores los que hicieron la alianza con dicho reino. Una serie de matrimonios tuvieron por objeto asegurar las alianzas: el hijo de Omri, Ajab, casó con Jezabel, la hija del rey de Tiro, y el hijo de Jo-

64d

TABLA CRONOLÓGICA DEL PERÍODO DE LA DIVISIÓN DEL REINO

Judá		*Israel*		*Asiria*		*Aram*
Roboam (17)	931-915	Jeroboam (22)	931-910			
Abías (3)	915-913					
Asa (41)	913-873	Nadab (2)	910-909			
		Basa (24)	909-886			Benhadad I
		Ela (2)	886-885			
		Zimri (7 días)	885			
		Omri (12)	885-874			
Josafat (25)	873-849	Ajab (22)	874-853	Salmanasar III	859-824	Benhadad II
		Ocozías (2)	853-852			
Joram (8)	849-842	Joram (12)	852-841			
Ocozías (1)	841					
Atalía (6)	841-836	Jehú (28)	841-814	Samsi-Adad V	824-810	
Joás (40)	836-797	Joajaz (17)	814-798	Adadnirari III	810-782	Jazael
Amasías (29)	797-769	Joás (16)	798-783			
Azarías (52)	785-734	Jeroboam II (41)	787-747	Salmanasar IV	782-772	Benhadad III
Jotam (16)	757-742	Zacarías (1)	747	Assurdan III	772-753	Zakir (de Jamat)
		Selum (1 mes)	746	Assurnirari V	753-745	
Ajaz (16)	742-727	Menajem (10)	746-737	Tiglatpileser III	745-727	Rasín
		Pecajya (2)	737-736			
		Pecaj (20?)	736-732			
Ezequías (29)	726-697	Oseas (9)	730-722			
				Salmanasar V	727-721	
Manasés (55)	696-642			Sargón II	721-705	
Amón (2)	641-640			Senaquerib	705-681	
Josías (31)	639-609			Asaradón	681-669	
Joajaz (3 meses)	609			Asurbanipal	669-626	
Joaquim (11)	608-598					
Joaquín (3 meses)	598			*Babilonia*		
				Nabopolasar	626-605	
Sedecías (11)	597-587			Nabucodonosor	605-562	

64f safat, Joram, casó a su vez con Atalia, hija de Ajab y Jezabel. La amenaza de Damasco, importante centro comercial que aspiraba a una salida al Mediterráneo, fué contrapesada por estas alianzas. Judá dependió de Israel durante todo este período. Retuvo su autonomía y sus fronteras del N., fijadas por Asa en Gueba y Mikmas, pero su rey con su ejército tuvo que acompañar a los monarcas del N. en sus expediciones militares contra los arameos y los moabitas. Omri no tuvo éxito en su guerra contra Benhadad I de Damasco y tuvo que entregarle varias ciudades y cederle puestos de comercio
g en Samaria, su capital. Su hijo, **Ajab** amplió y adornó la residencia real de Samaria. Recientes excavaciones nos han revelado el esplendor de su «casa de marfil» y la suntuosidad de su corte. En la última parte del reinado tuvo que soportar una serie de desastrosas incursiones arameas y fué finalmente asediado en su capital por Benhadad II. Su tardío arrepentimiento y la ayuda divina cambiaron su derrota en victoria. Las ciudades perdidas por Omri fueron recuperadas y se establecieron puestos de comercio israelitas en Damasco. La amenaza asiria produjo entonces la alianza de todos los pequeños estados contra el temido invasor Salmanasar III. **Ajab** de Israel aportó 2.000 carros y 10.000 infantes. La batalla tuvo lugar en Qarqar, junto al Orontes, en 853 a.C. Los asirios la consideraron una victoria pero fueron detenidos en su avance. Más tarde, en el mismo año, estalló de nuevo la guerra con Benhadad II, quien se negó a entregar a Ramot-Galad. Ajab puso sitio a la ciudad, pero fué herido por una flecha y murió unas horas más tarde. Bajo su sucesor e hijo, Ocozías, Meša, rey de Moab, se insurreccionó y apoderó del territorio israelita entre el Arnón y el Wādī Hesban. Una invasión de Moab por el S., conducida por Joram, hermano de Ocozías y el último de la dinastía Omri, fracasó en su propósito de recuperar el antiguo lote de Rubén. El culto del Baal de Tiro (Melkart) promovido por Jezabel, sustituyó el de Yahvé durante los reinados de los tres últimos monarcas de esta dinastía. Pero, gracias a los esfuerzos de los grandes profetas Elías y Eliseo, la religión nacional sobrevivió y finalmente llegó a prevalecer cuando en 841 Jehú desplazó a la casa de Omri y fundó una nueva dinastía.

h Mientras tanto, Judá prosperaba bajo **Josafat**, el hijo de Asa, quien se distinguió a la vez por su celo religioso y sus reformas civiles. Mandó catequistas a las diferentes ciudades para instruir a sus súbditos en sus deberes religiosos, dividió su reino en prefecturas gobernadas en su mayor parte por príncipes reales, edificó ciudades fortificadas y de aprovisionamiento, reorganizó el ejército y estableció tribunales para la administración de justicia en materias religiosas y civiles. Después de someter una insurrección edomita construyó una flota en Asiongaber para reanudar el fructífero comercio por el mar Rojo. Su único gran error fué su matrimonio con Atalia, bajo cuya perniciosa influencia su hijo Joram se convirtió en adorador de Baal. La infidelidad de Joram fué castigada con una insurrección edomita que tuvo éxito y con devastadoras incursiones de filisteos y árabes. Su hijo Ocozías, también adorador de Baal, fué muerto por Jehú cuando visitaba en Jezreel al herido Joram de Israel.

Desarrollo independiente (841-721) — El progreso de Judá durante este 65a
período contrasta con la decadencia de Israel, interrumpida sólo por el próspero reinado de Jeroboam II. **Jehú** llegó a ser rey de Israel por disposición divina, pero él solo fué responsable de la feroz crueldad con que se aseguró el dominio. Al romper repentinamente las alianzas con Judá y Tiro, recabó la ayuda de Asiria y pagó tributo en el primer año de su reinado a Salmanasar III. Después de dos expediciones contra Damasco (841 y 838), los asirios se retiraron de la escena, con lo cual Jehú quedó expuesto a la venganza de Jazael, quien redujo Israel a la sujeción y a la miseria durante su reinado y el de Joacaz. Dios envió un salvador, ya al fin de su reinado, en la persona de Adadnirari III, de Asiria, el cual sometió y redujo al estado de tributarios Sidón, Tiro, Israel, Filistea, Edom y Damasco (802). El rey de Damasco seguía siendo Jazael, según el escritor sagrado, pero el cronista asirio le da el nombre de «mari», título real arameo, que significa señor, dado al propio Jazael en una inscripción recientemente descubierta. Israel resurgió después de la muerte de Jazael (hacia 797). Joás infligió tres derrotas al sucesor de Jazael, Benhadad III, y expulsó a los arameos de Cisjordania. Galad fué recuperado por Jeroboam II, bajo cuyo reinado Israel alcanzó su mayor expansión territorial y gozó de paz y prosperidad. Fué éste un último favor divino y una llamada al arrepentimiento. El llamamiento fué proclamado por boca de dos grandes profetas, **Amós** y **Oseas**, quienes, como Elías y Eliseo en época anterior, predicaron el retorno al culto puro de Yahvé, a fines del reinado de Jeroboam II. Las causas naturales de la b
recuperación de Israel fueron el agotamiento de Damasco y el cese de la intervención asiria en Palestina desde 802 a 738. Hubo una expedición asiria contra Damasco (783) y tres contra Jadrac (774, 765 y 755). El poderoso reino arameo, cuyas principales ciudades eran Jadrac y Jamat, bloqueó el avance asirio. Jadrac fué al fin tomado en 738. El no haber escuchado el llamamiento de los profetas selló el destino de Israel. La historia de los reyes restantes es una sucesión de revoluciones palaciegas, reinados cortos y muertes violentas. Sólo Menajem murió de muerte natural, después de pagar tributo a Tiglatpileser en 738. Pecaj, un usurpador, y Rasín de Damasco, proyectaron levantarse contra Asiria y trataron de obligar a Ajaz de Judá a que se uniera a la liga. Su negativa dió origen a la guerra siroefraimita (735). Ajaz, rechazando el consejo inspirado de Isaías, se agenció la ayuda de Asiria. Tiglatpileser, llamado también Ful (Pulu), como rey de Babilonia, invadió Palestina en 734, sometió Filistea y devastó Galilea, deportando unos 4.000 habitantes. Pecaj fué muerto en un levantamiento popular y le sucedió otro usurpador, Oseas, más tarde reconocido por los asirios mediante el pago de un gran tributo. Galilea y Galad pasaron entonces a la condición de provincias asirias. Cuando Oseas se negó a pagar tributo, confiando en la ayuda de Egipto, Samaria fué atacada por Salmanasar V y tomada después de tres años de sitio por su sucesor Sargón II (enero de 721).

En Judá, después de la muerte de Ocozías, la reina madre Atalia usurpó el trono, mató a los varones de linaje real y estableció oficialmente el culto de Baal en la ciudad santa. **Joás**, el hijo de Ocozías c

65c y todavía un niño, fué ocultado en el templo por la esposa del sumo sacerdote Joyada, y fué el único que se libró de la matanza. Fué declarado rey, y Atalia asesinada, en la rebelión tramada por los campesinos y el partido sacerdotal (836). Fué un gran rey mientras vivió Joyada y pudo reparar el templo gracias a las contribuciones aportadas por el pueblo con este fin y que los sacerdotes administraban. Pero a instigación de los ciudadanos de nota que habían antes apoyado a Atalia, restauró el culto pagano después de la muerte de Joyada y ahogó en sangre las protestas del sumo sacerdote Zacarías. Derrotado y herido por Jazael de Damasco hacia 798, sólo logró salvar la capital de la destrucción pagando un enorme rescate. Poco después fué asesinado en una revuelta, provocada probablemente por este desastre. Su hijo y sucesor, **Amasías**, reconquistó Edom y reanudó el comercio por el mar Rojo. Fué menos afortunado en su encuentro con Joás de Israel, ocasionado probablemente por una disputa de fronteras. Derrotado y capturado en Betsames, fué llevado prisionero a Jerusalén, cuyos muros fueron derribados en parte, para permitir la entrada triunfal del rey de Israel. Esta derrota desastrosa parece dió origen a una insurrección militar de la que escapó refugiándose en Lakiš, donde fué cogido y asesinado. Hay indicios de que su muerte
d no siguió inmediatamente a su deposición. Su hijo y sucesor **Azarías**, llamado también Ozías, fué un jefe de grandes dotes. Reorganizó el ejército, reparó las fortificaciones de Jerusalén y otras ciudades y promovió la agricultura y la vinicultura. Sometió a los maonitas, que se habían apoderado de Elat, en el golfo de 'Aqaba y habían interrumpido así el comercio del mar Rojo. Destruyó además las ciudades filisteas de Gat, Jabne y Azoto y sometió algunas tribus árabes. Sin embargo, cuando, por haber usurpado la función sacerdotal de ofrecer incienso, fué castigado con la lepra, su hijo fué declarado regente. **Jotam** fué un monarca piadoso y afortunado. Edificó la puerta superior del templo, aumentó las defensas del reino e impuso tributo a los amonitas. **Ajaz**, más exactamente Joacaz, como sabemos por una lista asiria de tributos, fué acaso el peor de los reyes de Judá y puso en grave peligro la existencia nacional del reino en un período muy crítico. No tenía fe en Yahvé, pero trató de atraerse el favor de los dioses de sus peligrosos vecinos, los damascenos y los asirios, ofreciendo a su hijo en sacrificio al Moloc cananeo. Judá se había restablecido de sus anteriores peligros sin intervención profética. En este trance dos grandes profetas, Isaías y Miqueas, fueron enviados en su ayuda. Merced a su ministerio y a la piedad de Ezequías, el desastre religioso y político fué temporalmente conjurado.

66a **Últimos años de Judá** (721-587) — **Ezequías** inauguró su reinado con una gran reforma religiosa. Purificó el templo, abolió todos los abusos religiosos, incluso el culto de Yahvé en los lugares altos, tolerado por sus predecesores, e invitó a Efraím y Manasés a una celebración solemne de la Pascua en Jerusalén. Además, luchó con éxito contra los filisteos y fortificó su capital reparando el millo y construyendo un acueducto subterráneo por el que las aguas de la fuente de Guijón, la única de Jerusalén, fueron traídas a la ciudad. Otros aspectos de su actividad fueron la compilación de los Proverbios de Salomón y el

desarrollo del acompañamiento musical en el ritual del templo. Judá, 66a
como vasallo de Asiria, sufría el agobio de un tributo anual. El resurgimiento de Egipto de un período de decadencia reavivó las esperanzas de independencia de Ezequías. La embajada del rey babilonio Merodac-Baladán en 713 para felicitarle por su mejoría después de una grave enfermedad, coincide de modo notable con la insurrección contra Asiria tramada por Filistea, Moab y Edom. Ezequías fué inducido a tomar parte en la rebelión pero se salvó del castigo por haberse sometido a tiempo, cuando Filistea, que había organizado la coalición, fué devastada por Sargón (711). Judá tomó parte principal en la insurrección de Fenicia, Filistea, Judá, Amón y Edom en 702, y tuvo que sufrir en proporción a ello cuando Senaquerib invadió Palestina en 701. Cuarenta y cinco ciudades fueron capturadas, algunas de las cuales fueron transferidas de Judá a los partidarios de Asiria en Filistea. De sus habitantes, 200.150 (probablemente un error de escriba por 20.150) fueron deportados. Jerusalén sufrió estrecho asedio. La retirada de sus aliados egipcios dejó a Ezequías sin esperanza de ayuda humana. Pagó el elevado tributo exigido, pero rehusó entregar la capital. El cronista asirio, que no menciona los reveses propios, no da explicación de la sorprendente retirada de Senaquerib en esta coyuntura. La Biblia nos habla de la intervención de Yahvé y la destrucción del ejército asirio.

Al piadoso Ezequías le sucedió el impío **Manasés**, en cuyo reinado b
florecieron en Judá todas las abominaciones del culto asirio. En cierta medida, esto era consecuencia de la sujeción a los asirios, quienes imponían el culto de sus dioses a los estados sometidos. Manasés aparece dos veces en las listas de tributos de Asaradón. A fines de su largo reinado, participó en una extensa insurrección organizada por el rey de Babilonia en 652. Fué derrotado y llevado cargado de cadenas a Nínive, donde se arrepintió de haber abandonado a Yahvé. Asurbanipal, el único rey asirio que se jacta de su clemencia para con los vencidos, le perdonó y le dejó en libertad, reintegrándole en su reino. No hay ningún relato asirio sobre este hecho, como tampoco tenemos información sobre los últimos años del reinado de Asurbanipal, pero el príncipe rebelde egipcio, Necao, de modo similar, fué perdonado en una época anterior y restablecido por el mismo monarca. Entre tanto, había empezado la desintegración del imperio asirio. El faraón Psamético I (663-610), después de proclamarse independiente en 655, había invadido Palestina y puesto sitio a Azoto. Manasés, temiendo un ataque egipcio, organizó su ejército y fortificó las defensas de la capital. Su hijo Amón, restableció el culto asirio, pero fué asesinado por sus súbditos después de un corto reinado. El piadoso rey **Josías**, que c
sólo tenía ocho años cuando sucedió a su padre, abolió todos los abusos religiosos y restauró el culto puro de Yahvé en Judá e Israel, el año doce de su reinado. Seis años más tarde, cuando se trabajaba en la reparación del templo, fué descubierto el libro de la Ley y leído al pueblo en alta voz. Este hallazgo fué seguido de la renovación de la alianza con Dios y la solemne celebración de la Pascua. Después de la caída de Nínive, en 612, los asirios, bajo el mando de Asuruballit, continuaron la resistencia en Jarán. Un nutrido ejército egip-

66c cio marchó en su ayuda en 609. Josías le salió al paso en Megiddo, pero fué derrotado y muerto. La profusión del nombre de Yahvé en la onomástica personal de las cartas de Lakiš recientemente descubiertas, prueba la realidad de sus reformas religiosas.

d A Josías le sucedió un hijo menor, Salum (Šallum), quien tomó el nombre de Joajaz y continuó la política de su padre. Reinó sólo tres meses, y fué depuesto y llevado prisionero a Egipto por Necao. Rechazado de Mesopotamia por los babilonios, el faraón había establecido su campamento en Ribla, junto al Orontes, desde donde regulaba los negocios y recibía los tributos de los estados de occidente a él sometidos. Puso al hijo mayor de Josías, Eliaquín, que antes había el pueblo rechazado por sus simpatías egipcias, en el puesto de rey de Judá y cambió su nombre por el de **Joaquim.** En el año tercero de Joaquim (cuarto según el cómputo hebreo, sept. 606-605) el joven príncipe babilonio Nabucodonosor derrotó a los asirios y a sus aliados en Carquemis, a orillas del Eufrates, y persiguió a los egipcios hasta la frontera de Egipto, desde donde fué reclamado por la muerte de su padre, Nabopolasar. La toma de Jerusalén en esta expedición ocasionó la primera deportación, en la que fueron incluídos Daniel y sus tres compañeros. Tuvo lugar una segunda deportación en 597, después que **Joaquín,** que reinó sólo tres meses, hubo sucedido a su padre, en castigo de una insurrección instigada por el faraón Necao. El rey con toda su casa, los nobles y los tesoros del templo, fueron llevados a Babilonia, donde recientemente se han descubierto en los almacenes del palacio real las listas de las provisiones consignadas a Joaquín y sus compañeros de infortunio. Matanías, hijo de Josías, fué nombrado rey y tomó el nombre de **Sedecías.** Este débil monarca fué inducido por el partido egipcio a rechazar los consejos inspirados de **Jeremías,** y rebelarse contra Nabucodonosor, quien tomó Jerusalén, después de dos años de asedio, en junio de 587, y deportó a sus habitantes. Así es como pereció Judá, por la impiedad y locura de sus reyes y por no querer escuchar a los profetas enviados en su ayuda.

e **Período del Exilio** — Los exilados del reino del N. (Israel) no dejaron huellas en la historia, excepto en el caso de una familia el relato de cuyos azares y fortunas se contiene en el libro de Tobías. Su adhesión al culto de Yahvé, debilitado por la idolatría, apenas sobrevivió al largo período de casi dos siglos que va desde la caída de Samaria hasta la restauración. Mucho más favorable fué la situación de los deportados de Judá. Su expatriación duró sólo medio siglo (587-537), aunque alcanza casi setenta años si partimos de la primera deportación, en 605. Su culto de Yahvé, más puro y arraigado, fué reanimado, temporalmente al menos, por las reformas de Ezequías y de Josías. La predicación de los grandes profetas Isaías, Miqueas y Jeremías, aunque fué desatendida en vida de éstos, fué recordada más tarde, en días de opresión y arrepentimiento. Otro gran profeta, **Ezequiel,** los acompañó en el destierro para mantener viva en ellos la esperanza de la restauración. Hasta se diría que el país de Judá aguardaba expectante el retorno de sus primeros habitantes. A diferencia de Israel, no había recibido colonos extranjeros y sólo tuvo que sufrir por obra de las usurpaciones de las naciones vecinas, especialmente los edomitas.

Los judíos deportados al Sur de Babilonia pertenecían principal- 66f
mente a las clases elevadas de la población urbana. A los pastores y agricultores se los dejó tranquilos, pues no representaban peligro político alguno. Los exilados tuvieron que sufrir mucho en los primeros días de su cautividad, siendo empleados como esclavos en trabajos forzados como la construcción de ciudades, reparación de canales, y roturación del suelo. Muchos de ellos vivieron juntos en colonias, algunas de las cuales son mencionadas en la Biblia; particularmente importante fué Tell Abib, a orillas del canal Quebar (muy probablemente el actual Satt en-Nil), cerca de la antigua Nippur. En las excavaciones de Nippur se han encontrado 700 tabletas de contratos en las que se registran las extensas operaciones bancarias de los hijos y nietos de un tal Murašu, (segunda mitad del s. v a.C.). Muchos nombres de judíos aparecen en estas tabletas, algunos claramente judíos, como los que contienen el nombre divino de Yahvé, y otros de tipo babilónico, como Zorobabel y Mardoqueo. Entre estos judíos hay muchos que poseen en propiedad tierras y casas y otros que ocupan puestos oficiales importantes. Tenemos así una confirmación del testimonio bíblico acerca de la prosperidad de los judíos en Babilonia, y una explicación del hecho de que algunos judíos ricos no volvieron con los exilados, pero al mismo tiempo mostraban su simpatía religiosa contribuyendo ampliamente al restablecimiento de sus hermanos y a la reconstrucción del templo.

Los sufrimientos de los exilados en manos de sus opresores, reconocidos como el justo castigo de sus infidelidades, dieron lugar a un resurgimiento religioso semejante al que tuvo lugar en tiempo de los Jueces. Los cautivos se entregaron a la dirección de Ezequiel, quien les recordó que no serían considerados responsables de los pecados de sus padres y que se les perdonarían los suyos propios si se arrepentían sinceramente. Su descripción ideal del estado futuro, guardado por leyes más rígidas que la Tora manifiesta la tendencia legalista de la reforma. Aparece entonces por primera vez la clase de los escribas entregados al estudio de la ley. Las observancias legales, especialmente la circuncisión y el sábado, fueron exigidas estrictamente. De este modo, los expatriados se fueron preparando para el día en que los persas, sustituyendo en el imperio a los opresores babilonios, les habían de dar la libertad.

La restauración — Del origen de los persas, su ascensión al poder y el 67a
carácter de su gobierno se trata en § 122 *d-h.* Ciro el Grande, el fundador de su imperio, fué el instrumento de Yahvé en la ejecución de sus designios misericordiosos para con el pueblo elegido. En conformidad con su política conciliatoria y su respeto a las religiones de sus súbditos, autorizó a los exilados judíos a regresar a Judá y a reedificar su templo, devolviéndoles los vasos sagrados robados por los babilonios. Los rescriptos de los monarcas persas, Ciro, Darío I, Artajerjes I, y Artajerjes II, en favor de los judíos aparecen en arameo, la lengua internacional de la época, en los libros de Esdras y Nehemías. A ellos debemos añadir ahora un rescripto de Darío II para los judíos de Elefantina, de 419, en el cual se prescribe y regula la celebración de la fiesta de los ácimos Este documento, de reciente hallazgo, prueba que los monarcas persas

67a se interesaban por el cumplimiento de las observancias religiosas de sus súbditos, y así queda refutada la objeción tantas veces hecha contra la autenticidad de los rescriptos bíblicos. Los persas pudieron también sentirse predispuestos en favor de los judíos por la semejanza entre el culto de Yahvé y el propio culto espiritual y no idolátrico de Ahuramazda, el dios del cielo. Darío I, en la inscripción de Behistun, declara ser un sincero adorador de Ahuramazda. Cambises, su predecesor, dispensó el templo judío de Yahvé cuando hizo derribar todos los santuarios egipcios de Elefantina. Sin embargo, no hay pruebas directas de que Ciro y Cambises fueran adoradores de Ahuramazda.

Los exilados dejaron Babilonia en la primavera del 537. La caravana
b se componía de 42.360 judíos, 7.337 esclavos y un número considerable de caballos, mulos, camellos y asnos. Los distintos clanes y familias se dirigieron, al llegar, a sus antiguos hogares en las territorios de Judá y Benjamín. Les condujo **Zorobabel**, también llamado Sesbasar, quien en concepto de *peḥah* representaba al monarca persa, y el sumo sacerdote Josué (Vg. Jesús), nieto del sumo sacerdote Serayas, que había sido muerto en Ribla por orden de Nabucodonosor. Todo el esfuerzo durante los seis meses que siguieron al retorno tuvieron que dedicarlo a la reconstrucción de sus antiguos hogares. Hubo que levantar de nuevo las casas arruinadas y hubo que comprar las que estaban habitadas a sus ocupantes. Muchos, sin duda, hubieron de contentarse con habitar en tiendas y refugios provisionales. En el séptimo mes comenzaron la reconstrucción del templo con la creación de un altar donde ofrecer los sacrificios. Se acumularon entonces los materiales de construcción necesarios, entre ellos cedros del Líbano, y se echaron
c los fundamentos del templo. La firme determinación tomada por los repatriados de preservar la pureza de su religión y de su raza fué la causa principal de las abrumadoras dificultades que cayeron sobre ellos. Su exclusivismo suscitó la oposición y hostilidad de sus vecinos especialmente de los samaritanos. La mezcla de razas que habitaban Samaria incluía en su panteón al dios local Yahvé y probablemente lo consideraba como su divinidad principal. Los samaritanos ofrecieron su ayuda para reedificar el templo, deseosos de ser admitidos en la nueva comunidad de los adoradores de Yahvé. La repulsa de su ofrecimiento hizo de los samaritanos los más encarnizados enemigos de los repatriados. Trataron por todos los medios, especialmente mediante intrigas cerca de los funcionarios persas, de impedir todo intento de restauración civil y religiosa. A resultas de esta oposición y también por la falta de recursos y mano de obra, los exilados abandonaron la reedificación del templo. Los trabajadores tuvieron que dedicar sus esfuerzos inmediatos a la agricultura para proveer los medios de subsistencia propios y de sus familias. Durante quince años se ocuparon en levantar casas y mejorar sus condiciones materiales de vida. Su entusiasmo religioso se habría apagado al cabo de este tiempo, si Dios no hubiera entonces suscitado a dos profetas para reavivarlo.

d En el segundo año de Darío (29 de agosto de 520) el profeta **Ageo** reprendió al pueblo y a sus jefes su falta de celo por la casa de Dios, poniendo en contraste las ruinas del templo con las hermosas casas de muchos ciudadanos de Jerusalén. Más tarde, en otra alocución, salió

al paso de la dificultad derivada de la falta de recursos, declarando que 67d
el segundo templo sería más glorioso que el primero por la presencia del Mesías y por los ricos presentes que lo adornarían. La construcción, cuyos fundamentos habían sido ya puestos en parte, fué al fin reemprendida el 21 de septiembre, y los constructores fueron animados no sólo por Ageo sino por la predicación de otro profeta, **Zacarías.** La obra fué suspendida durante un breve período por Tattenai, el sátrapa persa de Abar-Nahara, «la región del otro lado del río (Eufrates)», al que sin duda habían instigado los samaritanos. Envió inspectores a Jerusalén y al ser informado por los judíos de la autorización dada por Ciro, remitió el asunto a Darío, quien después de haber revisado los documentos que obraban en la corte, no sólo autorizó a los judíos para reedificar el templo, sino que dispuso que se les entregara dinero de los fondos de la satrapía, amenazando con duras penas a todo el que se opusiera a sus proyectos. Las obras de reconstrucción llegaron a su término en marzo de 515 y la Pascua fué celebrada en el mes siguiente por primera vez después del retorno del exilio.

Jerusalén seguía siendo una ciudad abierta, expuesta a los ataques e
de sus enemigos. Las acusaciones hechas contra los judíos ante los monarcas persas Jerjes y Artajerjes I implican en el primer caso y declaran expresamente en el segundo que los muros de Jerusalén se estaban reedificando. La fortificación de la capital fué interpretada como la preparación de una insurrección. No tenemos pruebas de que Jerjes atendiera a la acusación. En cambio Artajerjes mandó suspender las obras y demoler los muros ya construídos. **Nehemías,** que se hallaba f
en la corte persa de Susa se enteró de esta calamidad por unos judíos que llegaron allí en el año veinte de Artajerjes I (446-445). Era un judío seglar lleno de celo y capacidad, que había nacido en el exilio, y tenía el importante cargo de copero del monarca persa. Su pena al saber la destrucción de los muros de Jerusalén se agravó con las noticias traídas por su hermano Jananí relativas a los varios y desenfrenados abusos sociales y religiosos que tenían lugar en la ciudad santa, denunciados sin resultado poco antes por Malaquías, el último de los profetas. Usando de su influencia en la corte a favor de su pueblo, obtuvo del monarca persa la autorización de fortificar Jerusalén, el permiso para ausentarse temporalmente de la corte, y el cargo de *peḥah* al objeto de vigilar las obras de la construcción y efectuar las reformas necesarias. El exclusivismo de los judíos había tenido que ceder a la presión de sus vecinos, y Guesem, árabe, Sambalat, joronita, que era *peḥah* de Samaria, y Tobías, amonita, tenían libre entrada y partidarios influyentes en la ciudad santa.

De ahí que Nehemías, para prevenir toda oposición, ocultara su pro- f
yecto hasta tanto hubo examinado por la noche el estado de los muros, tres días después de su llegada, en el verano de 445 (menos probablemente 444). Entonces expuso su misión y sus planes al pueblo. Los constructores fueron divididos en equipos cada uno de los cuales se encargó de la construcción inmediata de una sección determinada del muro. Como seguía disponiéndose de los materiales utilizados en la anterior tentativa y los muros entonces levantados no habían sido derribados del todo, se terminó la obra, pese a la oposición aramea,

67f en el plazo relativamente corto de cincuenta y dos días. La ciudad, ya bastante extensa, fué considerablemente ensanchada por el lado N. y hubo que buscar nuevos pobladores en las localidades y territorios vecinos para ser instalados en ella. Esta tarea y la obra aún más difícil de la reforma duró doce años. La mayor dificultad la presentaban los matrimonios mixtos, especialmente dentro de la clase sacerdotal. El número relativamente pequeño de mujeres que había entre los exilados y la tolerancia que establecía el Pentateuco para los matrimonios con todos los extranjeros, salvo los cananeos (Dt 7, 3), parecían justificar esta práctica. Pero la exclusión de los moabitas y amonitas de la comunidad (Dt 23, 3), los oráculos de los profetas de la restauración y los malos resultados que dieron estos enlaces exigieron su
g abolición. La crisis económica resultante de la codicia y rapacidad de los ricos y poderosos fué combatida por Nehemías durante todo el período de su mandato. Tuvo un éxito al conseguir de los acreedores la promesa de remitir las deudas que agobiaban a muchos pobres y, renunciando a los beneficios de su cargo y sufragando sus necesidades con sus propios recursos, dió a sus compatriotas de buena posición un notable ejemplo de la práctica de la caridad. Toda reforma religiosa suponía naturalmente entre los judíos la renovación de la alianza con Yahvé. Ésta tuvo lugar el 24 de Tišri, poco después de haber terminado los muros, y fué precedida de la lectura y explicación públicas de la Tora durante los primeros días del mes. El lector fué el joven sacerdote y escriba **Esdras.**

h Algunos años más tarde Nehemías obtuvo un nuevo permiso para ausentarse de la corte de Artajerjes y volvió a Jerusalén con el objeto de reanudar la obra de la reforma. En esta ocasión tuvo que encarecer la observancia del sábado, quitar del patio del templo el banco que Tobías el amonita había instalado allí con la anuencia del sumo sacerdote, su pariente por matrimonio, e insistir en la prohibición de los matrimonios mixtos. Uno de los delincuentes era un nieto del sumo sacerdote Eliašib, el cual se había casado con una hija de Sambalat y se había refugiado en casa de su suegro, en Samaria. Otros sacerdotes siguieron más tarde su ejemplo. Se suele atribuir a estos proscritos la copia samaritana del Pentateuco y la erección de un templo en el monte Garizim, en el año 324. El anciano Esdras, quien condujo una gran caravana de exilados al regresar de Babilonia a Palestina, probablemente en el año séptimo de Artajerjes II (398), disolvió también muchos matrimonios mixtos.

De fuente profana sabemos que los judíos estuvieron complicados en la revuelta de los sátrapas de occidente contra Artajerjes III, y que por eso algunos de ellos fueron deportados a Hircania a orillas del mar Caspio. La represión de esta revuelta parece constituir el fondo de la narración del libro de Judit. Holofernes fué un general y Bagoas un copero de Artajerjes III.

68a **El período griego** — Es muy probable que los judíos se sometieran voluntariamente a Alejandro Magno y por ello disfrutaron de la benevolente tolerancia característica del macedonio en sus relaciones con los pueblos sometidos. En la división de su imperio después de las guerras de los Diadocos, Palestina fué adjudicada a Egipto. Los judíos tenían que pagar tributos a los Tolomeos, pero

siguieron viviendo conforme a sus costumbres religiosas y nacionales bajo el gobierno del sumo sacerdote. Contribuyeron a la colonización de la nueva capital de Egipto, donde establecieron un barrio judío y gozaron de ciudadanía y otros privilegios especiales. De este modo Alejandría se convirtió en el centro del helenismo judío, cuyos progresos fueron tan rápidos que ya a mediados del s. III a.C. se comenzó la traducción de los libros sagrados al griego. Sin embargo, cuando Antíoco el Grande infligió una completa derrota a los egipcios en Bāniyās (Paneas), año 198 a.C., los Seléucidas, que reinaban en Antioquía de Siria, se aseguraron la posesión de Palestina. La nueva situación política, mal recibida por los judíos, empeoró con la interferencia en sus negocios de los descendientes de Tobías el amonita. Nuestra información acerca de estos príncipes mercaderes deriva de Josefo, de los papiros Zenón y de las excavaciones que se han hecho en su fortaleza de Araq el-Amir, en el S. de Transjordania. No hay duda de que eran descendientes de Tobías el amonita, el adversario de Nehemías, y que siguieron su misma política. A mediados del s. III a.C., José Tobías, b
que gozaba de gran favor cerca de los Tolomeos, casó con la hija del sumo sacerdote Onías II, se estableció en la ciudad santa y tuvo la representación de los judíos en todos sus asuntos con los egipcios. Después de la batalla de Bāniyās, Hircano, hijo de José, siguió apoyando a los egipcios desde su ciudadela de Transjordania. Sus hermanos se pusieron al lado de los Seléucidas, y asumieron el gobierno de los asuntos de Jerusalén con la connivencia del sumo sacerdote Simón II. Sin embargo, Hircano se conjuró con el partido egipcio de la ciudad en contra de sus hermanos y de los Seléucidas, y encontró un aliado en el sumo sacerdote siguiente, Onías III, a quien confió una gran suma de dinero que fué depositada en el tesoro del templo. Por entonces, Seleuco IV se hallaba en un grave apuro financiero ocasionado por la enorme indemnización de guerra impuesta por los romanos después de la victoria de Magnesia, en 190 a.C. Informado de la existencia del depósito de Hircano y de las restantes riquezas almacenadas en el templo, envió a su ministro Heliodoro a Jerusalén con la misión de apoderarse del tesoro para hacer frente a sus necesidades. La tentativa fracasó merced a una intervención sobrenatural y poco después los hermanos de la familia de Tobías fueron expulsados de Jerusalén. La ciudad quedó entonces bajo el gobierno del partido patriótico, cuando **Antíoco IV Epífanes** (175-163), helenizante fanático, subió al trono de los Seléucidas. Depuso a Onías III, el cual fué más tarde asesinado en Antioquía, y nombró a los sumos sacerdotes entre sus partidarios, primero a Jasón, hermano de Onías, y después a Menelao, benjaminita, con el fin de helenizar la Judea.

Insatisfecho con los resultados conseguidos por los helenizantes de c
Jerusalén y considerando la religión judía y las instituciones nacionales completamente incompatibles con el helenismo, Antíoco se dirigió a Jerusalén en 167, después que su campaña en Egipto hubo sido interrumpida por un *veto* romano. Primeramente saqueó y profanó el templo poniendo en el santo de los santos una estatua de Zeus Olímpico y después inauguró una feroz persecución religiosa, continuada después de su partida por su general Apolonio. La circuncisión de los

68c niños, la observancia del sábado, la posesión de los libros sagrados fueron castigadas con la muerte. Y todos fueron obligados bajo la misma pena a ofrecer incienso a los dioses griegos y a participar en sus sacrificios. En esta época de crisis, como en los días de Atalia, la población campesina mantuvo el culto de Yahvé.

d **Los macabeos,** así llamados por el nombre de Judas Macabeo, su primer gran jefe, eran los cinco hijos de Matatías, miembro de una familia sacerdotal de Modin o Modita, la actual Mediye, unos 13 km al E. de Lydda. Matatías murió después de iniciar la insurrección y la legó a sus hijos como sagrada herencia. Sus éxitos en las heroicas luchas que libraron bajo la dirección de Judas (165-160), Jonatán (160-143) y Simón (143-134) se debieron ante todo a su fe y a la determinación que les infundía la justicia y el carácter sagrado de su causa. Los sirios, al principio, subestimaron el vigor de este movimiento, y más tarde sus rivalidades dinásticas no les permitieron emplear todas las fuerzas de su imperio en la tarea de someterlo.

e **Judas,** después de derrotar tres ejércitos sirios, consiguió de Lisias, el regente de Antíoco Epífanes, una tregua sobre la base de la tolerancia mutua y la libertad de culto. Entonces purificó el templo, tres años después de su profanación (diciembre de 164), fortificó el recinto sagrado y la fortaleza meridional de Betsur, llevó sus ejércitos contra Idumea, Transjordania y Galilea, y puso sitio a la guarnición siria de la fortaleza de Acra, erigida en la colina meridional u occidental frontera al templo de Jerusalén. No obstante, después de haber sido derrotado por Lisias, al que los helenizantes de Jerusalén llamaron en su ayuda el año 163, fué asediado en el recinto del templo, y ya estaba reducido al último extremo, cuando unos disturbios en Antioquía exigieron el regreso inmediato de Lisias, con lo que éste hubo de renovar la tregua anterior bajo las mismas condiciones. Más tarde, sin embargo, Demetrio I, habiendo derrotado y matado a Lisias y al rey Antíoco V, envió dos expediciones contra Judas a petición de los helenizantes de Jerusalén. El caudillo judío, victorioso en el primer encuentro, fué derrotado y muerto en el segundo combate, debido a la deserción de sus compañeros (160 a.C.).

f **Jonatán** se limitó a una guerra de simples guerrillas hasta la muerte del sumo sacerdote Alcimo y el regreso a Antioquía del general sirio Baquides, en 159. Era lo suficientemente fuerte para parlamentar con Baquides al volver éste a Jerusalén dos años después. Entonces estableció en Mikmas su cuartel general y, haciendo caso omiso de Jerusalén, extendió sus dominios sobre Judea. En 153, los dos pretendientes al trono de Siria, Alejandro Balas y Demetrio I, rivalizaron en sus esfuerzos para asegurarse su ayuda. Jonatán se puso al lado de Balas, quien confirmó su autoridad en Judea, y le nombró para el cargo de sumo sacerdote, vacante desde la muerte de Alcimo. Cuando Balas fué muerto en combate con los egipcios, Jonatán se alió con Demetrio II, hijo de Demetrio I, del cual recibió territorios adicionales en Samaria. Además, Demetrio le prometió retirar de Acra y de Betsur las guarniciones sirias en premio de haberle ayudado a sofocar una insurrección en Antioquía, pero más tarde se negó a cumplir su promesa. Por ello Jonatán se pasó a su rival, Antíoco VI, hijo de Balas,

asedió y tomó Betsur, aisló Acra con un muro alto y empezó a restaurar las fortificaciones de Jerusalén. Cuando estaba en la cumbre del éxito, fué capturado alevosamente (143 a.C.) y más tarde asesinado por Trifón, general de Antíoco VI. 68f

g **Simón,** el último de los macabeos, terminó la fortificación de Jerusalén y bloqueó estrechamente a los sirios de Acra. Se alió con Demetrio II al matar Trifón a su señor Antíoco y proclamarse él mismo rey. Las concesiones que le otorgó Demetrio fueron conmemoradas con la inauguración de una nueva era de independencia (142-141 a.C.). La toma de Gézer aseguró las comunicaciones con el puerto de Joppe. Acra se rindió aquel mismo año. El sumo sacerdocio de Simón, cargo para el que fué nombrado por los sirios, fué confirmado por una decisión del pueblo en 140. Igual que sus predecesores, consiguió de Roma en 139 el reconocimiento diplomático, aunque no la ayuda militar. Entonces fué reconocido universalmente como sumo sacerdote, general y etnarca de los judíos. En 138 ayudó a Antíoco VII Sidetes en su campaña contra Trifón. Mantuvo su independencia hasta su muerte en febrero de 134, asesinado a traición en un banquete por su ambicioso yerno Tolomeo. Pero por fortuna, el segundo hijo de Simón, Juan Hircano, fué avisado con tiempo para prevenirse contra sus agresores, imponerse como jefe de la casa de los asmoneos y mantenerse en su puesto.

HISTORIA DE ISRAEL (130 a.C,—70 d.C.)

69a

LOS ASMONEOS

- Matatías
  - Simón
  - Judas
  - Jonatán
  - Juan Hircano (135-104)
    - Aristóbulo (104-103)
    - Alejandro Janeo (103-76) = Alejandra Salomé (76-67)
      - Hircano (63-40)
        - Alejandra = Alejandro
          - Aristóbulo
          - Mariamme = Herodes el Grande
      - Aristóbulo (67-63)
        - Antígono (40-37)

b

LOS HERODIANOS: Antipatro († 42 a.C.)

- Fasael
  - Fasael
    - Cipro = Herodes Agripa I (41 - 44 d.C.)
      - Herodes Agripa II (52 - c. 93 d.C.)
      - Berenice
      - Drusila c. Félix
- Herodes el Grande (37-4 a.C.)
  - Antipatro
  - Alejandro
  - Aristóbulo c. Berenice
  - Arquelao (4 a.C.-6 d.C.)
  - Herodes
  - Herodes Antipas (4 a.C. - 39 d.C.)
  - Herodes Filipo (4 a.C. - 34 d.C.)
  - Berenice c. Aristóbulo
  - Herodes Antipas (2) = Herodías = (1) Herodes Filipo*
    - Salomé
- José
- Feroras
- Salom

* Según Oesterley (o. c., nota adicional K, *The Family of Herod the Great;* cf. también pp. 389-90), Herodías casó primero con Herodes, otro hijo de Herodes el Grande y no con Herodes Filipo; éste, sin embargo, casó más tarde con la hija de Herodías, Salomé.

NOTA — Este cuadro no es completo, pero contiene todos los nombres que aparecen en el texto que sigue.

69c

GOBERNANTES DE PALESTINA

	JUDEA + IDUMEA	SAMARIA	GALILEA + PEREA	ITUREA
135 a.C			Juan Hircano	
104			Aristóbulo I	
103			Alejandro Janeo	
76			Alejandra Salomé	
67			Hircano	
67			Aristóbulo II	
63			Hircano	
40			Antígono	
37			Herodes el Grande	
4 d.C		Arquelao	Herodes Antipas	Herodes Filipo
6		Coponio		
1		Ambivio		
14		Rufo		
16		Valerio Grato		
27		Poncio Pilato		
34				(pasa a Siria)
37		Marcelo		
		Marulo		Herodes Agripa
39			Herodes Agripa I	
41	Herodes Agripa I			
44			Fado	
46			Tib. Julio Alejandro	
48			Cumano	
52			Félix	Herodes Agripa II
59			Festo	
62			Albino	
64			Gesio Floro	
66			Vespasiano	
69-70			Tito: Caída de Jerusalén	

HISTORIA DE ISRAEL

(130 a.C.-70 d.C.)

Por T. CORBISHLEY

70a **Bibliografía** — Fuentes antiguas: JOSEFO, *Antigüedades de los Judíos*, 13, 8-20, 11; *Guerras de los Judíos*, 1, 2-7, 11; *Vida;* TÁCITO, *Historias*, 5, 9-13; *Anales*, 2, 85; 12, 54. Se hallará una bibliografía completa de las autoridades modernas en SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 tomos, Leipzig, I 1920[5], II/III 1907-9[4] (hay trad. ingl.), completada hasta la fecha en CAH, vol. 9, c. 9; vol. 10, c. 11, c. 25. Pueden mencionarse las obras siguientes: M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931; J. PICKL, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Munich 1935 (trad. ingl.: *The Messias*, 1946); *A. H. M. JONES, *The Herodes of Judaea*, 1938; *W. OTTO, *Herodes*, PW; T. CORBISHLEY, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, JTS, vol. 36; *W. O. E. OESTERLEY, *A History of Israel*, vol. II, 1932

Los cambios políticos ocurridos en Palestina durante este período son complejos, pero en sus líneas generales pueden resumirse bajo los siguientes apartados.

I	La dinastía asmonea	130-40 a.C.
II	Herodes el Grande	40-4 a.C.
	(i) Su encumbramiento	40-37 a.C.
	(ii) Herodes, rey	37-4 a.C.
III	Judea bajo Arquelao y los romanos	4 a.C.-41 d.C.
IV	Galilea bajo Herodes Antipas	4 a.C.-39 d.C.
V	Herodes Agripa I	37-44 d.C.
VI	Palestina bajo los romanos	44-66 d.C.
VII	La rebelión	66-70 d.C.
VIII	Los judíos de la Diáspora	

(Véanse los cuadros de las dos p. anteriores.)

b **I. Los Asmoneos: 130-40 a.C.** — Al término de la historia de los macabeos, quedamos con la impresión de que el gran resurgimiento nacional asociado a los nombres de Judas Macabeo y de la familia asmonea (cuyo título deriva de su fundador Hašmon) había consumido su vigor. **Juan Hircano** había sido obligado a pagar tributo una vez más a Antíoco VII de Siria, y esto parecía suponer el ocaso de la independencia judía tan arduamente obtenida. Pero con la muerte de Antíoco en 129, su reino empezó a resquebrajarse. Ptolomeo VII de Egipto fomentó la guerra civil en Siria y una serie de luchas entre

los pretendientes al poder en Antioquía redujo el reino de los Seléucidas a una condición de trágica impotencia. Se establecieron pequeños principados independientes del poder central y los judíos recobraron su plena autonomía. Se ha encontrado una moneda de bronce de Juan Hircano con esta inscripción: «Juan, Sumo Sacerdote, y la Comunidad Judía», si bien no aparece aún en ella el título de rey. No contento con restablecer la independencia de la Judea estricta, Juan extendió sus fronteras por el E., el N. y el S. Más allá del mar Muerto, fué anexionada Madaba, mientras el poder de Samaria iba siendo gradualmente debilitado. El templo rival que se levantaba sobre el monte Garizim fué destruído, y más tarde (108) la ciudad helenística de Samaria fué por completo arrasada, abriéndose zanjas para que el agua socavara sus cimientos. La adquisición de Escitópolis (Bet-Šan), que domina el paso del Jordán al S. del mar de Galilea, abrió el camino para la anexión de la propia Galilea. Un hecho que iba a ser de importancia insospechada fué la conquista de Idumea en el S. Los habitantes de esta zona fueron judaizados por la fuerza, obligándoles a sufrir la circuncisión, y fué de esta nación medio judía y medio gentil de donde salió la familia de Herodes. 70b

Juan Hircano murió en 104. Le sucedió su hijo Judas (o Aristóbulo), bajo el cual se completó la anexión y judaización de Galilea. c
Después de un breve reinado, le sucedió su hermano **Alejandro Janeo** (103-76), quien tomó el título de rey y extendió las fronteras de Israel hasta que coincidieron aproximadamente con las del antiguo reino de David. Después de una campaña en Transjordania, donde anexionó Gadara y Amato, llevó sus ejércitos al SO., donde, después de un año de sitio, sometió a Gaza, en la helenizada costa filistea (96). Pero una expedición posterior, en la que penetró más allá de Gadara, en la Gaulanítida, le hizo entrar en conflicto con los árabes nabateos, tribu poderosa que también se había independizado de Siria. Sufrió un severo revés y casi perdió el trono y la vida en una feroz rebelión popular. Pero logró restablecer su posición y aunque sufrió después una derrota a manos de Aretas III, aumentó sus conquistas en Transjordania.

A su muerte, el trono fué ocupado por su viuda **Salomé** (76-67). d
Su primer paso fué asegurar su posición en el interior aliándose con el poder creciente de los fariseos. Este grupo, al parecer sucesor de aquellos asideos que tantas muestras habían dado de su valor combativo bajo Matatías (1 Mac. 2, 42) había reñido ya con Juan Hircano y Alejandro Janeo. Representaban el elemento más rigorista y nacionalista, y su importancia iba en aumento; frente a ellos se hallaban los helenizados saduceos, escépticos y mundanos, entre los que se contaba la mayor parte de la aristocracia sacerdotal. Como Salomé era mujer, no podía desempeñar el cargo de sumo sacerdote, por lo cual, mientras ella conservaba para sí el título real, su hijo Hircano fué investido del sumo sacerdocio que había ya ostentado su padre. Los fariseos le apoyaron frente a su hermano Aristóbulo, respaldado a su vez por los saduceos. En época posterior, cuando los fariseos fueron perseguidos por Herodes, el reinado de Salomé se convirtió para ellos en una legendaria edad de oro. A la muerte de ésta, la riva-

70e jidad de ambos hermanos estalló abiertamente y Aristóbulo arrebató a Hircano la corona y el sumo sacerdocio.

Ahora es cuando insinúa su aparición el poder que alcanzará su apogeo en la monarquía herodiana. Un idumeo llamado Antipatro, hijo de uno de los lugartenientes de Janeo, apoyó la causa de Hircano, induciendo a los nabateos a ayudarle y poco más tarde Aristóbulo fué asediado en el recinto del templo. Pero aún más importante fué que el poder de Roma empezó entonces a extenderse por el próximo Oriente. Con el ocaso de Siria, el poder principal en Asia Menor pasó a manos de Mitrídates, rey del Ponto. Éste pronto trató de decidir su situación respecto a Roma e hizo algo más que mantener sus posiciones, hasta que **Pompeyo** fué enviado por el Senado para poner fin a la amenaza que se cernía sobre los intereses romanos en el Mediterráneo oriental. Después de haber derrotado a Mitrídates, Pompeyo decidió buscar un arreglo definitivo de toda la cuestión de Oriente. Sin contar otras anexiones, la importante provincia de Siria, cuya capital era Antioquía y se extendía desde la costa mediterránea hasta el curso superior del Éufrates, fué añadida al imperio. Esta provincia, una de las posesiones más importantes de Roma, estaba destinada a desempeñar un papel preponderante en la defensa de la frontera oriental. En ella estuvieron normalmente estacionadas tres legiones, las cuales, además de proteger contra la amenaza de los partos, sirvieron para intimidar las poblaciones revoltosas del N. y el S., incluyendo entre éstas a los siempre díscolos judíos. Al mismo tiempo era necesario tomar medidas para el gobierno de Palestina y a este fin, en el año 63, Pompeyo se presentó en Jerusalén. Un par de años antes, sus lugartenientes habían llegado a un arreglo provisional persuadiendo a los nabateos para que retiraran su apoyo a Hircano entregando el poder sobre Palestina a Aristóbulo. Esta decisión fué anulada por Pompeyo, el cual estableció de nuevo a Hircano en el gobierno y sumo sacerdocio de Jerusalén. El propio Aristóbulo vió que era inútil la resistencia, pero algunos de sus seguidores se mantuvieron firmes y sólo pudo lograr su sometimiento la llegada de Pompeyo en persona a la cabeza de un ejército. Se cuenta que, después de rendir la ciudadela, Pompeyo entró en el propio santo de los santos, hiriendo con ello los sentimientos de los judíos. Pero, a diferencia de otros conquistadores, no tocó nada de los tesoros del santuario. Cuando Pompeyo volvió a Roma para celebrar su triunfo, Aristóbulo fué llevado con él.

f Si bien los judíos conservaron nominalmente su independencia, en adelante tuvieron que contar siempre con Roma. Su territorio había sido reducido por la pérdida de las ciudades griegas y de la zona costera. Hircano reinaba sobre Judea, Idumea, Galilea y Perea con el título de *tetrarca*, si bien era también sumo sacerdote. Dependía inmediatamente del gobernador romano de Siria y a través de él de la autoridad central de Roma. Para hacer aún más estrecho su dominio sobre este pueblo turbulento, Gabinio, gobernador de Siria (57-54), dividió el territorio judío en cinco distritos administrativos, cada uno con su *συνέδριον* local, con sede en Jerusalén, Gaza, Amato, Jericó y Séforis. Esta medida fué sin duda tomada con el propósito de de-

bilitar el gobierno central de Jerusalén y prevenir que llegara a ser 70f
una amenaza para Siria como lo había sido ya una vez, pero es probable que los mismos judíos sacaran ventaja de este traspaso. Comoquiera que sea, encontramos fuera de Jerusalén huellas de la supervivencia de *συνέδρια* locales, aunque, naturalmente, en el NT sólo aparece el de esta ciudad.

Teóricamente, pues, los destinos de los judíos en esta época es- g
taban en manos de Hircano, sumo sacerdote y tetrarca. Pero el poder efectivo lo detentaba **Antipatro**, quien hubo de representar un papel análogo al de los mayordomos de palacio bajo los merovingios. Desde este momento hasta la muerte de Herodes el Grande, la historia de los asuntos exteriores de Palestina se reduce casi exclusivamente a la de las relaciones diplomáticas entre la familia idumea y los sucesivos pretendientes a la supremacía en Roma. Pompeyo y César, los «libertadores» y los triunviros Octavio y Marco Antonio, se esforzaron sucesivamente por alcanzar el señorío del mundo y fué necesaria toda la astucia de Antipatro y Herodes para mantener su posición.

En 54 a.C., Jerusalén recibió otra vez la visita de un ejército ro- h
mano. Craso, de paso por ella en su expedición contra los partos, donde había de sufrir el desastre y la muerte, robó del templo unos 10.000 talentos. Pero esto fué sólo un incidente aislado. En 49 estalló la guerra entre Pompeyo, defensor del régimen establecido, y Julio César, y en tal circunstancia no había sino un camino a elegir para Antipatro. No sólo era Pompeyo el representante de la autoridad legal, sino que las provincias orientales se hallaban sometidas a su dominio casi exclusivo, y a él debían Hircano y Antipatro su actual posición. Naturalmente, César puso en libertad a Aristóbulo para crear dificultades a Hircano, pero por fortuna para el último, su hermano encontró la muerte a manos de un ejército de Pompeyo cuando se dirigía a reclamar su reino. La muerte de Pompeyo en Egipto pudo haber creado una situación muy difícil para Antipatro, pero el idumeo se ganó el favor del dictador ayudándole con sus tropas cuando luchaba por salvar su vida en Alejandría. (47). Entre las fuerzas de refresco que fueron a rescatar a César, había un contingente de soldados judíos bajo el mando personal de Antipatro. De este modo consiguió de César la confirmación de Hircano en su posición y también su nombramiento como administrador de Judea, a pesar de las protestas y reclamaciones de Antígono, hijo de Aristóbulo. Además, Joppe fué restituída a Judea. Después del asesinato de César, Antipatro se alió con el partido de Bruto y Casio, quienes dominaban en las provincias orientales del imperio, pero su derrota en Filipos no pudo ya crearle ningún problema. Había muerto aquel mismo año (42), envenenado por un enemigo privado.

II. Herodes el Grande. (i) Su encumbramiento — Cuando Antipatro mu- 71a
rió, sus dos hijos mayores Fasael y Herodes (este último de 30 años, recién cumplidos), ocupaban ya un puesto prominente en los negocios públicos. Fasael había actuado como lugarteniente de su padre en Idumea, mientras que a Herodes le había sido confiado un mando militar en Galilea, donde había tenido ocasión de conocer uno de aquellos estallidos de violencia característicos de la época. Es difícil

71a decidir si se trataba de una auténtica insurrección nacionalista por el estilo del levantamiento de los macabeos, o si el «celo» de estos hombres no era sino un velo que ocultaba ambiciones personales y actividades muy próximas al simple bandidaje. Tendremos que referirnos a otros incidentes semejantes en el curso de esta exposición. El jefe en aquella ocasión era un tal Ezequías. Herodes ahogó la insurrección y mató a su propio cabecilla, pero fué requerido ante el Sanedrín de Jerusalén bajo la acusación de haber matado ilegalmente a un judío. El apoyo del gobernador romano, y la alta estima de que gozaba ante Hircano, dieron por resultado la absolución (47 a.C.), pero el incidente le exasperó y más tarde tomó venganza de los que le habían hecho sufrir tal humillación.

b Marco Antonio vino a Palestina el año 41 y, a pesar de las tentativas de los judíos para predisponerle en contra de los hijos de Antipatro, el romano, apreciando la capacidad de Herodes para gobernar a los judíos, se inclinó a favor de los dos hermanos y ambos fueron nombrados tetrarcas. Pero pronto la sagacidad de Antonio hubo de ser desbordada por los acontecimientos. En el 40 a.C., los partos, enemigos tradicionales de Roma en aquella región, invadieron Siria y la aristocracia judía vió en ellos un medio de librarse de los intrusos idumeos. Jerusalén recibió un ejército parto, Fasael fué muerto y Herodes huyó. El sumo sacerdote Hircano fué mutilado y deportado, y su sobrino Matatías Antígono se instaló en su lugar y volvió a tomar el título de rey. Nos hallamos ante una repetición de los acontecimientos de 67 a.C., en la que los partos desempeñaron el papel que en aquella ocasión correspondió a los nabateos.

c Esta invasión parta de Siria y Palestina significó naturalmente la identificación de la causa de Herodes con los intereses de Roma. El idumeo fué formalmente reconocido por los triunviros y el Senado como rey de los judíos. La expulsión de los partos de Palestina, esencial para la seguridad del imperio, fué el preliminar necesario para que Herodes volviera a tomar el poder. Incluso cuando ya los partos se habían retirado, Roma cooperó con Herodes en la serie de acontecimientos militares que culminaron en el asedio de Jerusalén, donde Antígono estaba haciendo una resistencia desesperada. En 37 a.C. Herodes entró en la plena posesión de su reino, que incluyó de nuevo Samaria. El último rey asmoneo pereció ejecutado por los romanos.

d **(ii) Herodes, rey** — De un modo característico, Herodes comenzó su reinado con una matanza. De los miembros del Sanedrín que le habían llevado ante el tribunal diez años antes, 45 fueron condenados a muerte y el total de sus 71 miembros fué renovado por nombramiento de Herodes. Esto quebró el poder de la oposición aristocrática, pero al mismo tiempo dejó por rastro un creciente deseo de venganza. La situación se hizo más complicada por las intrigas domésticas. Herodes estaba casado con Mariamme, de la familia asmonea, cuya madre Alejandra deseaba para su hijo Aristóbulo la dignidad de sumo sacerdote. A este fin se conjuró con Cleopatra de Egipto, que codiciaba parte del territorio de Herodes. Para aplacarla, Herodes accedió. Sin embargo, poco después resolvió a su modo el problema haciendo ahogar a Aristóbulo. Se libró de los efectos de la cólera de

Cleopatra y del consiguiente disgusto de Antonio, gracias a que a este último, en un momento en que se estaba perfilando la ruptura final con Octavio (hacia 34 a.C.)., de ningún modo podía convenirle una situación inestable en Judea a su espalda. En adelante Herodes retuvo para sí el nombramiento para el sumo sacerdocio, y sólo concedió tal dignidad a quien apoyara su política. La ruptura con la familia asmonea fué completa con la ejecución de Hircano, el anciano sumo sacerdote (30), y los asesinatos de Mariamme (29) y de su madre Alejandra (28 a.C.). 71d

No podemos entrar en todos los detalles de las intrigas políticas y domésticas que constituyeron el ambiente característico del reinado de Herodes. Baste decir que sólo pudo mantenerse en el trono con el empleo de las medidas más crueles y el recurso a numerosos espías y confidentes. Paralelamente a esto llevó a cabo una extensa obra de fortificación, comenzando con la restauración de los muros de la capital y de la fortaleza Hircania. A todo lo largo de su reinado nos llegan noticias de ciudades fundadas, reconstruídas y fortificadas, y de movimientos de tropas. Herodes estableció también una serie de colonias y puestos fortificados para proteger sus fronteras —entre ellas Maqueronte, el lugar de la muerte de Juan Bautista— y reorganizó la administración local del país. Respecto de la composición de su ejército sabemos que había en él muchos mercenarios idumeos, tracios, germanos y griegos (recibió de Octavio las tropas de la guardia celta de Cleopatra), aunque también incluía muchos judíos de la Diáspora, siempre más leales a Herodes que los de Palestina. e

Muchas de las medidas de Herodes tenían claramente por objeto la represión del bandidaje y demás disturbios, y su éxito está comprobado por la casi total ausencia de rebeliones abiertas durante su reinado. Al mismo tiempo merece subrayarse que su gobierno fué manifiestamente eficaz y próspero, como lo prueba el hecho de que pudo hacer considerables reducciones en los impuestos, a pesar de que sus mercedes eran de una prodigalidad ostentosa.

Tampoco hay que creer que sus construcciones fueran exclusivamente de índole militar. Notables fueron **sus obras en el templo.** Pagano y escéptico como era, no obstante era también suficientemente sagaz para apreciar la pasión que ponían sus súbditos en el culto de Dios y suficientemente vanidoso para desear para sí la fama vinculada a una obra semejante. Al lado de este aprecio de la religión tradicional de sus súbditos se hallaba su inclinación por todas las tendencias y practicas helenizantes, por cuyo medio pensaba asimilarse a sus compañeros de principado y acaso atraerse el favor de Roma. La construcción de templos y teatros paganos, el establecimiento de juegos, en una palabra, todas las actividades que habían caracterizado el gobierno de Antíoco Epífanes y que condujeron a la rebelión de los macabeos, fueron continuadas por Herodes. Pero su conocimiento del alma judía le indicaba hasta dónde podía llegar. f

En el exterior, los hechos principales de su reinado se refieren naturalmente a sus **relaciones con Roma.** La enemistad de Cleopatra, debida en parte a su codicia y en parte a las intrigas de su familia, redundó en beneficio de Herodes. En el año que precedió a la batalla de Accio, g

71g Herodes estuvo a punto de asociarse en los preparativos de Antonio contra Octavio, cuando Cleopatra le encargó una misión contra los árabes. La empresa resultó ser más difícil de lo que pensaba, y en realidad no pudo terminarla hasta después de que Antonio se hubo dado a la vela camino de su desastrosa derrota (31 a.C.). De este modo cuando Octavio trabó relación con Herodes no había razón alguna para no confirmarle íntegramente en la posesión de sus dominios. De hecho el rey judío recibió de su soberano romano determinados territorios (p.e. Jericó, Gaza, Azoto) que habían sido sustraídos al reino judío por Pompeyo o por Cleopatra. Más tarde, Augusto ofreció a Herodes los distritos de Traconítida, Batanea y Auranítida, y a la muerte del tetrarca Zenodoro, dos años más tarde (20 a.C.), el resto de sus anteriores dominios: Ulata y Paneas. De todo ello resulta que el territorio del reino gobernado por Herodes fué más extenso que nunca había sido en la historia de Israel, y aunque su hermano Feroras había sido nombrado tetrarca de Perea, era su soberano

h Según Josefo la relación entre Augusto y Herodes tuvo el carácter de una amistad íntima. Esto parece difícilmente creíble, pero no hay duda de que Augusto se tomó el mayor interés en los asuntos de Palestina, excelente ejemplo de «reino cliente». Herodes era nominalmente libre pero toda su política se hallaba subordinada a la decisión del emperador. Se cuenta que en una ocasión presumiendo el emperador una excesiva independencia de acción por parte del rey judío, le envió una severa reprimenda, diciendo que, mientras anteriormente había tratado a Herodes como a un amigo, en adelante le consideraría como un súbdito. Sabemos también que en los últimos años de su reinado toda la nación tuvo que hacer en una ocasión juramento de lealtad al emperador (a la vez que los fariseos dieron pruebas de su fuerte sentimiento nacionalista rechazando el juramento).

i Debemos referirnos brevemente a las **desavenencias familiares** que amargaron los últimos años de la vida del rey. La historia completa es demasiado complicada debido a la variedad de intereses que era causa de las fricciones. Tampoco la manifiesta parcialidad de las fuentes de Josefo contribuye a clarificar el cuadro. Alejandro y Aristóbulo, hijos de Herodes y de Mariamme, gozaban del favor de su padre, lo que excitaba la envidia de Antipatro, hijo de un matrimonio anterior, quien había esperado sucederle en el trono y ahora temía ser desplazado. Pretendió haber descubierto una conspiración en la que sus dos hermanastros intentaban matar a su padre y usurpar el trono. Dondequiera que esté la verdad del caso denunciado, el hecho es que a Herodes le convencieron las pruebas aducidas y había ya condenado a muerte a sus propios hijos cuando descubrió que el denunciante no era menos culpable que ellos. Antipatro sufrió por consiguiente la misma suerte, muy poco antes de que el propio Herodes entrara en la agonía. Se dice que al oir el relato de estas ejecuciones Augusto observó: «Hubiera preferido ser un cerdo de Herodes que un hijo suyo».[11]

Hubo otras intrigas, fomentadas por las mujeres de la corte — Herodes se casó al menos diez veces — y en las que se complicaba la oposición de los fariseos, que ensombrecieron más el espíritu del rey hasta que al fin casi enloqueció con sus temores y sospechas. Para alcanzar

el trono había tenido que vadear un mar de sangre, se había mantenido 71i
en el puesto mediante el crimen y el asesinato judicial, y es este fondo de conducta cruel y traidor el que debemos recordar al leer el relato de la visita de los Magos y de la matanza de los inocentes.

III. Judea bajo Arquelao y los romanos — A la muerte de Herodes 72a
(4 a.C.), su reino fué fraccionado entre tres de sus hijos: Arquelao (que recibió Judea, Samaria e Idumea), Antipas (que obtuvo Galilea y Perea) y Filipo (al que fué adjudicado el territorio al NO. de Galilea: Galaunítida, Traconítida, Iturea, etc.). La distribución no se hizo sin fricciones, ya que hubo algo de inconsecuencia en los arreglos del propio Herodes. El emperador romano, después de oir las reclamaciones de las partes interesadas, se decidió por la distribución indicada, confiriendo el título de tetrarca a los tres gobernantes. Esta división del territorio permaneció sustancialmente inalterada hasta después de la Crucifixión; el único cambio se redujo a que, después de diez años de gobierno, Arquelao fué depuesto y su tetrarquía incorporada de pleno al sistema imperial. De hecho, lo más importante del reinado de Arquelao estriba en haber preparado el camino para esta medida. Incluso cuando aún estaban en curso las negociaciones que se siguieron en Roma a la muerte de Herodes, surgieron en Palestina varios pretendientes al título de «rey». Uno de estos fué Judas o Teudas, hijo de aquel Ezequías que había sido b
condenado a muerte por Herodes en 47 a.C. (acaso haya que identificársele con el Teudas de Act. 5, 36). El gobernador romano de Siria, Quintilio Varo, envió dos legiones para reprimir estos movimientos, y pudo mantenerse por algún tiempo en Palestina una paz poco estable. Pero la eficacia y energía de Herodes no había sido heredada por Arquelao, el cual fué haciéndose cada vez menos popular, hasta el punto que en 6 d.C. dos embajadas independientes, una judía y la otra samaritana, fueron a mendigar de Augusto la abolición de la monarquía. Éste decidió que la única solución viable era reducir la tetrarquía de Arquelao a provincia romana y conforme a esto dió instrucciones al gobernador de Siria, P. Sulpicio Quirino (el Cirino de Luc. 2, 2), para que tomara las adecuadas disposiciones. Se empezó un censo del distrito (cf. Act. 5, 37) y se nombró un procurador, Coponio. Hubo otro estallido nacionalista dirigido por Judas el Galileo, el cual según Josefo fundó entonces el partido de los zelotas. Si esta última afirmación es verdadera, no habría hecho más que dar carácter formal a un movimiento que existía hacía tiempo. El propio Judas murió en la revuelta, y sus seguidores fueron dispersados, aunque dejó hijos que más tarde provocarían nuevos disturbios. Arquelao se retiró a un exilio honorable en la Galia meridional.

Judea provincia romana — Varios procuradores, nombrados por el c
emperador para distintos períodos de tiempo, se sucedieron en esa época en el gobierno de Judea; su cuartel general se hallaba en Cesarea, al borde del mar. De muchos de ellos no han quedado más que sus nombres. La gran excepción es Poncio Pilato, el gobernador más famoso en la historia del mundo. Su gobierno comenzó en 27 d.C. y terminó diez años más tarde. Durante este período, dejando aparte su participación en los sucesos que culminaron en la Crucifixión, se distinguió

72c por su arrogancia o, mejor, por su falta de tacto en las relaciones con los judíos. De las revueltas que su proceder ocasionó, la más interesante para nosotros es la que tuvo lugar cuando Pilato enajenó parte de los fondos del templo para poder construir un acueducto que reforzase el aprovisionamiento de agua de Jerusalén. Es probable que a este incidente se refiera Luc. 13, 1, 2, y no es del todo inverosímil que Barrabás tomase parte en esta insurrección. El incidente que acabó con la carrera de Pilato fué su represión innecesariamente brutal de una insurrección samaritana, lo que tuvo por consecuencia su destitución por el gobernador de Siria, Vitelio.

73a **IV. Galilea bajo Herodes Antipas** — Como ya hemos visto, a la muerte de Herodes se constituyó con Galilea y Perea una tetrarquía aparte gobernada por Antipas. Tomó el nombre de Herodes, como una especie de título dinástico, y a él se refieren varios pasajes de la narración de la vida pública de Jesús. Aparte de las obras de edificación que le atribuye Josefo, muy poco conocemos de los acontecimientos externos de su reinado. Es interesante notar que una expedición fracasada que emprendió contra el rey de la Arabia Pétrea es directamente atribuída por Josefo a su conducta al divorciarse de su esposa, hija del rey árabe, para casarse con la mujer de su hermano, Herodías. Previamente hubo ciertas fricciones por cuestión de fronteras, pero el rey consideró el trato dado a su hija como un *casus belli* y tuvo éxito en su encuentro con las tropas del tetrarca de Galilea. Según se cuenta, el pueblo creyó que la derrota de Herodes se debía al asesinato de Juan el Bautista. Como Arquelao en Judea, Antipas fué depuesto más tarde por Roma a instancias de su sobrino, Herodes Agripa I, como luego veremos y en el año 39 d.C. se retiró desterrado a las Galias. Su tetrarquía fué gobernada durante algún tiempo por Agripa.

b Con todo eso, debemos referirnos al resto del reino de Herodes el Grande, la región de la Gaulanítida, etcétera. Ésta pasó a manos de Filipo, que también tomó el nombre de Herodes. Como su padre y su hermanastro Antipas, fundó ciudades, especialmente Cesarea de Filipo y Betsaida Julia. Parece que fué un gobernante eficiente y concienzudo y, a diferencia de la mayoría de los demás miembros de su familia, su muerte fué causa de pesar general (34 d.c.) La tetrarquía estuvo por algún tiempo agregada a la provincia de Siria.

c **V. Herodes Agripa I** — Cuando Aristóbulo fué ejecutado por su padre Herodes el Grande, dejó dos hijos y algunas hijas. De entre ellos fué Agripa el que hubo de llevar una vida más próspera; echó los fundamentos de su futura prosperidad durante los años de su permanencia en **Roma,** donde fué enviado (hacia 7 a.C.), cuando aún era muy joven, por su madre Berenice, cuya propia madre, Salomé, tenía amistad con la emperatriz Livia. El muchacho, que era simpático y atractivo, fué educado en estrecha relación con los miembros más jóvenes de la familia imperial, pero después de la muerte de Germánico (18 d.C.) y Druso (23 d.C.) sus esperanzas para el futuro parecieron ensombrecidas y fué entonces cuando regresó a Palestina. Al principio recibió un cargo en Tiberíades, una de las nuevas fundaciones de su

tío Herodes Antipas, pero pasado algún tiempo él mismo se puso a disposición del gobernador de Siria, L. Pomponio Flaco (32-35). Es por tanto casi seguro que estuvo en Tiberíades durante la vida pública de Jesús. Más tarde (36 d.C.) volvió a Roma, donde logró captarse el favor de Gayo, próximo a ser emperador. 73c

Cuando Gayo (Calígula) subió al trono, uno de sus primeros actos fué conferir a Agripa la tetrarquía de Filipo, muerto tres años antes. Agripa permaneció por algún tiempo en Roma, y embarcó para Oriente en el otoño de 38. Su llegada a Alejandría, donde se detuvo, dió lugar a disturbios que degeneraron en sedición y motivaron la famosa embajada a Calígula en la que Filón tomó parte principal (cf. § 75*b inf.*). d

Tan pronto hubo llegado Agripa a **Palestina,** emprendió una serie de intrigas para obtener la deposición de su tío Herodes Antipas, tetrarca de Galilea. Antipas fué exilado a Lyon, y sus dominios fueron añadidos a los de Agripa (39 d.C.). Cuando Claudio sucedió a Calígula (41 d.C.), reconstituyó prácticamente el antiguo reino de Herodes y confirió a Agripa el título de rey. Esto equivalía, en otras palabras, al intento de restaurar la antigua posición de «reino cliente». Pero la muerte de Agripa a los tres años impidió que se llegara a esta solución, y de nuevo el reino quedó bajo el dominio directo de Roma. Agripa dejó un hijo del mismo nombre, pero era demasiado joven para que se le confiara el poder y se le dió el gobierno del pequeño reino de Calcis. En 53 d.C., se hizo un nuevo arreglo; volvió Calcis a la provincia de Siria y Agripa recibió el territorio que había constituído la tetrarquía de Filipo, con la anexión de Abilene y algunos distritos de la periferia. Aunque sólo una pequeña parte de este territorio era judío, no obstante, el linaje mismo de Agripa y el papel que desempeña en el relato de los Hechos justifican la mención que se hace aquí de su reino. Además, a la subida de Nerón al trono (54), parte de Galilea fué añadida a sus dominios.

Hay poco que decir de su reinado. Al llamarse a sí mismo Marco Julio Agripa dió a entender su deseo de asociarse estrechamente con la aristocracia romana, y no es, pues, de extrañar que le encontremos en relaciones con el gobernador romano de Judea. En otros aspectos, su reinado recuerda en parte el de su abuelo, especialmente en la liberalidad de los beneficios concedidos, en particular a la ciudad griega de Berito, pero parece haber estado dotado de un temperamento más amable. En todo caso, su reinado, que duró hasta su muerte (probablemente en 93 d.C.), no se distinguió por ninguna seria perturbación interna o doméstica, a pesar de la complejidad de los arreglos matrimoniales de los miembros de su familia.

VI. Palestina bajo los romanos — La conocida sentencia de Tácito, *duravit patientia Iudaeis usque ad Gessium Florum procuratorem,* es el mejor resumen de la historia de Israel entre la muerte de Herodes Agripa I y el estallido de la rebelión (44-66 d.C.). Gobernantes incompetentes o rapaces inflamaron la ya irritada sensibilidad de los judíos, quienes, como nación, nunca se avinieron con el gobierno de los romanos. 74a

Puede ser verdad que, como sostiene Josefo, la ruptura definitiva fuese obra de unos pocos extremistas, pero no es menos cierto que

74a eran aún menos los que estaban contentos con la posición que ocupaba Palestina en el sistema romano. La historia de las relaciones entre romanos y judíos es la de una irreconciliable disparidad de ideales. La tradición judía de una teocracia autónoma no podía adaptarse al cosmopolitismo de un régimen en el que todo, incluso la religión, debía subordinarse a los intereses de un imperio universal. Si bien los romanos trataron de hacer todas las concesiones posibles a la idiosincrasia de los pueblos que gobernaban, la peculiaridad de la raza judía fué algo que jamás llegaron a entender. Los macabeos habían arrastrado consigo a la nación, en su resistencia frente a la helenización impuesta por Siria; no podemos dudar de que la nación entera se halló detrás del intento postrero para lograr de Roma la total independencia.

b El choque entre **Fado,** que asumió el mando de la provincia a la muerte de Agripa, y otro Teudas, fué seguido de un tumulto dirigido por Santiago y Simón, hijos de aquel Judas que había levantado el estandarte de la rebelión en el año 6 d.C. El gobernador de aquel tiempo era un judío apóstata, Tiberio Julio Alejandro, un nombramiento desatinado, aunque sin duda al gobierno central le pareció era inidicado como el hombre más idóneo para entender a esta raza difícil. Los caudillos de la revuelta fueron crucificados. Sabemos de otros disturbios menores bajo su sucesor Cumano, debidos a la insolencia de las tropas ocupantes; sin embargo, un grave estallido fué consecuencia de la crónica hostilidad entre judíos y samaritanos.

c Con eso llegamos a los gobiernos de **Félix y Festo,** que conocemos por los últimos capítulos de los Hechos. Al primero nos lo presenta Josefo brutal y traicionero en su modo de habérselas con las constantes sublevaciones, y aunque su sucesor parece haber dado muestras de más tacto, la situación fué haciéndose rápidamente insostenible. Festo murió en el cargo y, antes de que llegara su sucesor, el Sanedrín intentó reafirmar su autoridad e independencia dando muerte al Apóstol Santiago, obispo de Jerusalén. El sumo sacerdote fué por ello depuesto, pero no parecen haberse tomado otras medidas punitivas. Albino (62-64) parece haber sido conciliador en sus tratos con los judíos, pero su política de apaciguamiento obtuvo su inevitable recompensa. La benignidad fué tomada por signo de debilidad.

d **VII La rebelión** — El elemento anti-romano se hizo cada vez más violento, y cuando llegó **Gesio Floro** (64), vino sin duda con órdenes de no ahorrar esfuerzo para restablecer la situación. Los ánimos de los judíos se hallaban por completo excitados, y se hallaba quizá por encima de la capacidad humana el evitar el desastre. Pero en 66 d.C., Gesio Floro repitió la acción de Poncio Pilato al apropiarse de fondos del templo con fines administrativos y esto provocó una insurrección. El propio gobernador marchó a Jerusalén con grandes fuerzas, exigió la denuncia de los cabecillas, y al no recibir más que las excusas del Sanedrín, ordenó a sus tropas que arrasaran el Mercado Superior. Se infligieron muchos atropellos a los habitantes y se causaron muchos daños materiales. Parece que el Sanedrín tenía verdaderos deseos de cooperar con los romanos en el mantenimiento del orden, pero la

conducta de las tropas fué demasiado irritante. Por algún tiempo la 74d
intervención de Agripa y las llamadas a los elementos más responsables de la capital tuvieron algún éxito, pero éste no pudo persuadirles a que aceptaran el gobierno de Floro, y al final tuvo que retirarse, fracasado. El extremista Eleazar precipitó entonces la crisis al proponer que se terminara con el sacrificio cotidiano que por costumbre venía de antiguo ofreciéndose por el emperador. El partido pro-romano, o al menos los que creían servir sus propios intereses y los de la nación con su lealtad a Roma, se opuso a la propuesta, pero la mayoría se adhirió a Eleazar. Y el sacrificio fué suprimido. Había comenzado la rebelión.

El Sanedrín pidió a Floro y Agripa apoyo militar, y aunque Floro e
no creyó prudente arriesgar sus tropas, Agripa envió un destacamento. De este modo comenzó la rebelión con una escaramuza entre los partidos opuestos de los mismos judíos. Las pasiones se hicieron cada vez más vivas, y toda la ciudad tomó parte en el movimiento; la guarnición romana fué asediada y cuando se rindieron bajo la promesa de que sus vidas serían respetadas, fueron traidoramente asesinados.

La consecuencia inevitable fué una explosión de antisemitismo en Cesarea, donde al parecer se mataron unos 20.000 judíos. Los judíos a su vez tomaron represalias y pronto todo el país estuvo en llamas. El legado de Siria, Cestio Galo, envió con toda celeridad un ejército a Judea, pero después de un asedio infructuoso de Jerusalén, se vió obligado a retirarse a Cesarea.

El detalle de los acontecimientos es muy confuso, en parte debido f
a la misma naturaleza de la situación, en parte por la insuficiencia del propio relato de Josefo. Como quiera que escribió la *Guerra de los Judíos* principalmente con el propósito de justificar su conducta y la de su pueblo, necesariamente tiene que haber supresiones y subterfugios en su relato. Además, los judíos mismos se hallaban ferozmente divididos, y gran parte del tiempo lo ocuparon en luchas intestinas. Tampoco nos interesan aquí estos detalles.

En la primavera de 67, Nerón envió un nuevo legado para dirigir las operaciones: se trataba de **Tito Flavio Vespasiano,** el futuro emperador. Empezó por someter Galilea y las zonas rebeldes del reino de Agripa. Esto ocupó toda la campaña de este año; en la siguiente primavera, Vespasiano emprendió la tarea de aplastar metódicamente los puestos avanzados de Perea, Idumea y Judea, poniendo cerco progresivo a la capital. Pero la muerte de Nerón significaba constitucionalmente el término de su mandato, y tuvo que esperar a que le fuera renovado antes de iniciar el sitio de Jerusalén. Durante todo el año de los cuatro emperadores, se paralizaron las operaciones, y cuando el propio Vespasiano fué proclamado emperador por sus tropas, marchó a Italia, dejando a su hijo Tito la tarea de acabar con la rebelión.

La historia del **sitio de Jerusalén** es suficientemente bien conocida. g
Aquí sólo debemos añadir que los judíos se hallaban ya muy debilitados por sus disensiones internas. Ni el fanatismo ni el temor de las represalias pudo resistir al metódico asalto del ejército romano. El templo fué tomado en agosto y (al parecer deliberadamente) entregado a las llamas. A fines de septiembre terminó toda resistencia y la ciudad

74g se vió reducida a un montón de ruinas. La profecía del repudiado Mesías se había cumplido en sus más terribles pormenores. La propia Judea siguió formando parte del Imperio Romano; pero el estado nacional judío desapareció con la destrucción de Sión.

Parece probable que (como dice Eusebio) la comunidad cristiana de Jerusalén se había trasladado de la capital a Pella, en Perea, antes de que comenzaran las operaciones de asedio, de modo que no quedó envuelta en el común desastre. Con ello se completó la definitiva separación entre Cristianismo y Judaísmo.

75a **VIII. Los judíos de la Diáspora** — La historia de Israel no sería completa si no se hiciera mención de las comunidades judías que se hallaban esparcidas por todo el mundo civilizado, fuera de las fronteras de Palestina. Después de la cautividad babilónica, un fuerte contingente judío permaneció en Mesopotamia, y en Egipto sabemos también que había un número de judíos suficiente para constituir un problema administrativo especial. Al principio, debieron establecerse aquí con fines comerciales, así como también se establecieron en Asia Menor, Grecia y en las lejanas Italia y Galia. Pero también muchos, especialmente en Alejandría y en Occidente, habían ido a la fuerza, ya sea como prisioneros de guerra, ya sea deportados por conquistadores como Ptolomeo I de Egipto. Se ha calculado que en los primeros años del imperio había en Egipto un millón de judíos sobre un total de ocho millones de egipcios. Sabemos por Estrabón que los judíos de Alejandría tenían su propio jefe nacional, quien al parecer presidía determinadas operaciones legales y judiciales. Además, residían en barrios especiales de la ciudad, como parece hacían en varias otras ciudades (p.e. Antioquía y Roma).

b Podemos escoger un par de incidentes como ejemplo de la naturaleza del problema planteado a los propios judíos no menos que a sus gobernantes. En Alejandría, en 38 d.C., estalló un violento *pogrom* ocasionado al parecer por la visita a esta localidad de Agripa I, camino de Palestina. Los judíos fueron maltratados, y sus propiedades destruídas. La situación empeoró más todavía, cuando el gobernador de Egipto, al parecer para atraerse el favor del emperador, dió orden de colocar la estatua de Gayo en las sinagogas. En su apurado trance, los judíos recurrieron al César. Dos embajadas, una judía encabezada por el filósofo y exegeta Filón, y otra gentil, dirigida por Apión, diletante y charlatán, se presentaron ante Gayo. No es necesario decir que el emperador insistió en que se cumpliera la orden del prefecto, y aún fué más lejos al exigir de los judíos de Jerusalén la colocación de una estatua similar en el templo. Sin embargo, la intervención de Agripa y la muerte del emperador resolvieron la situación. El incidente es significativo para indicar la **tensión existente entre judíos y no judíos** dentro del imperio, tensión capaz de estallar en violencia abierta en cualquier ocasión propicia. En Roma mismo, en 19 d.C., Tiberio expulsó a la comunidad judía (aunque no menos de 4.000 de entre ellos, según se cuenta, fueron enviados a Cerdeña para operaciones de policía), aparentemente por causa de las mañas de sólo cuatro hombres, pero no hay duda que se recurrió a esta medida para man-

tener la tranquilidad. De modo similar, tenemos noticias de constantes 75b
revueltas en la capital que condujeron a la otra expulsión en 49 d.C., hecho que tiene especial interés para nosotros debido a la referencia que se le hace en Act. 18, 2.

Lo sorprendente es que, mientras no dieron lugar a disturbios popu- c
lares, las autoridades romanas en conjunto parecen haber tratado a los judíos con especial benevolencia, concediéndoles inmunidades y privilegios poco corrientes. Estaban, al parecer, exentos del servicio militar y se respetaba su ley del Sábado. Pero con la creciente difusión del Cristianismo se multiplicaron los disturbios en el imperio, y no cabe duda de que esto influyó en la actitud que tomaron los gobernantes frente a la comunidad cristiana. No podemos asegurar en qué medida fueron responsables los judíos, con la ayuda de Popea, del cambio de actitud de Nerón hacia los cristianos después del incendio de 67 d.C.; en todo caso la hipótesis de su intervención no es inverosímil. Pero esto rebasa nuestro objeto, lo mismo que la posición ocupada por los judíos en el imperio después de la destrucción del templo en 70 d.C.

LA ARQUEOLOGÍA Y LA BIBLIA

Por E. POWER

76a **Bibliografía**—Nuestra lista es forzosamente reducida, pero puede completarse con las indicaciones bibliográficas de los libros en ella citados y con el elenco bibliográfico de Bi.

Información general: *G. A. BARTON, *Archaeology and the Bible*, Filadelfia 1933; *F. R. KENYON, *Archaeology and the Bible*, Londres 1940; *S. L. CAIGER, *The OT and Modern Discoveries*, Londres 1938; *H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder*, Berlín 1926-7², 2 vol.; *A. JIRKU, *Altorientalischer Kommentar zum AT*, Leipzig 1923; *C. M. COBERN, *The New Archaeological Discoveries and their Bearing on the NT*, Nueva York 1918; *W. RAMSAY, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT*, Londres 1915; *A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923; Id., *The NT in the Light of Modern Research*, Londres 1929.

Egipto y la Biblia: H. J. HEYES, *Bibel und Aegypten*, Munster 1904; *W. SPIEGELBERG, *Aegyptische Randglossen zum AT*, Estrasburgo 1904; A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921; *A. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, Berlín 1929; *T. E. PEET, *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, Londres 1931; L. SPEELERS, *Égypte*, DBVS 2 (1932) 756-919; *J. A. KNUDTZON, *Die el-Amarna Tafeln*, Leipzig 1915; P. DHORME, *Amarna*, DBVS 1 (1928) 207-25; *A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth century B.C.*, Oxford 1923; L. HENNEQUIN, *Elephantine*, DBVS 2 (1934) 962-1032; A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Élephantine*, París 1937.

Mesopotamia y la Biblia: *E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das AT*, 3ª ed. por H. WINCKLER y H. ZIMMERN, Berlín 1902; *A. JEREMIAS, *Das AT im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1906; *H. WINCKLER, *Keilinschriftliches Textbuch zum AT*, Leipzig 1909; A. CONDAMIN, *Babylone et la Bible*, DAFC 1 (1911) 327-90; C. F. JEAN, *Le milieu biblique*, París 1923; J. PLESSIS, *Babylone et la Bible*, DBVS 1 (1928) 713-852.

Ras Samra: Artículos de R. DE LANGHE, ETL 16 (1939) 245-327; A. BEA, Bi 19 (1938) 435-53 y 20 (1939) 436-53; R. DE VAUX, RB 46 (1937) 362-72; 526-55; *J. W. JACK, *The Ras Shamra Tablets. Their Bearing on the OT*, Londres 1935.

Excavaciones en Palestina: *W. F. ALBRIGHT, *Archaeology of Palestine and the Bible*, Nueva York 1935; A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, París, I 1939 y II 1953; *S. L. CAIGER, *Bible and Spade, An Introduction to Biblical Archaeology*, Londres 1936; *J. G. DUNCAN, *Digging up Biblical History. Recent Archaeology in Palestine and its Bearing on the OT*, Londres 1931; L. HENNEQUIN, *Fouilles en Palestine*, DBVS 3 (1936) 318-524; *R. A. S. MACALISTER, *A Century of Excavation in Palestine*, Londres 1925; J. SIMONS, *Opgravingen in Palestine*, Roermond-Masseik 1935; L. H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, París 1907; *C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, Leipzig 1935.

Cartas de Lakis: Artículos de A. VACCARI, Bi 20 (1939) 180-91; R. DE VAUX, RB 48 (1939) 181-206; *J. W. JACK, PEQ 70 (1938) 165-87.

b **Introducción** — Por arqueología se ha entendido durante mucho tiempo el estudio sistemático de las instituciones domésticas, sociales, políticas, religiosas, literarias y artísticas de los pueblos antiguos, deducida

en gran parte, o incluso exclusivamente, de los testimonios literarios 76b
del pasado. Sin embargo, recientemente ha venido a ser considerada en general como la ciencia de los monumentos de la antigüedad descubiertos por la mirada inquisitiva del explorador o por la azada del excavador. La importancia de esta ciencia relativamente nueva para los estudios escriturísticos es señalada por Pío XII en el siguiente pasaje de su reciente Encíclica sobre el modo más oportuno de promover los estudios bíblicos: «Cualquiera puede fácilmente percibir que las condiciones de los estudios bíblicos y sus ciencias subsidiarias se han modificado mucho en los últimos cincuenta años. Pues, pasando por alto otras cosas, cuando nuestro Predecesor publicó su Encíclica *Providentissimus Deus*, apenas si algún que otro lugar de Palestina había empezado a explorarse en excavaciones relacionadas con estos estudios. En cambio, ahora las investigaciones de este género se han hecho mucho más frecuentes y, a medida que en ellas se han ido empleando métodos más precisos y una mayor habilidad técnica se ha ensayado experimentalmente, nos procuran una información a la vez más abundante y más segura. Cuánta luz brota de estas investigaciones para entender mejor y más plenamente los Libros Sagrados, lo saben muy bien los peritos y cuantos se dedican a estos estudios. Crece aún el valor de estas excavaciones por el eventual descubrimiento de documentos escritos, que contribuyen mucho al conocimiento de las lenguas, literatura, historia, costumbres y religiones más remotas. Y no es de menor importancia el hallazgo e investigación, tan frecuente en nuestro tiempo, de papiros, que tanto han contribuído al conocimiento de los escritos e instituciones públicas y privadas, principalmente del tiempo de Nuestro Salvador» (DAS, § 16).

El objeto de las páginas siguientes es mostrar cuánto y de cuán c
variados modos los descubrimientos arqueológicos han contribuído a la interpretación de la Biblia. Las excavaciones de Palestina nos procuran sólo una pequeña parte del inmenso material por seleccionar. Los descubrimientos que reciben mayor publicidad, como los de los tesoros de la necrópolis de Ur y de la tumba de Tutankamon, son en general los menos importantes para nuestro propósito. Los documentos antiguos merecen particular atención, ya que nos ofrecen una información valiosísima. Muchos de éstos han sido desenterrados en Mesopotamia y Egipto, pero relativamente pocos en Siria y Palestina, debido principalmente a la diferente calidad de los materiales de escritura usados en los distintos países. En Mesopotamia los caracteres cuneiformes eran grabados en arcilla blanda, que después era secada y cocida, y pudo así resistir la acción de la humedad y del tiempo. Como ejemplo de la abundancia de estos documentos, puede citarse el descubrimiento, el año 1933, en Tell el-Ḥarīrī, la antigua Mari, a orillas del alto Eufrates, de una biblioteca del s. XVIII a.C., que contenía unas 20.000 tabletas de arcilla. Por otra parte, en los países occidentales, las hojas de papiro fueron el material generalmente empleado; dichas hojas perecieron rápidamente en el clima húmedo de Siria y Palestina, pero sobrevivieron en número considerable en el suelo seco de Egipto. La valiosísima biblioteca descubierta el año 1929 en Ras Šamra, la antigua Ugarīt, al NO. de Siria, debe su conservación al

76c hecho de que se utilizó un alfabeto cuneiforme y las correspondientes tabletas de arcilla.

d La posición geográfica de Palestina y la historia primitiva de los hebreos demuestran claramente la necesidad de la investigación arqueológica para entender mejor el texto sagrado. Palestina sirvió de puente entre Asia y África y entre el Océano Índico y el Mediterráneo y fué lugar de reunión de los ejércitos, las mercancías y las culturas del mundo antiguo. La población que ocupó este puente geográfico no podía dejar de sufrir la variada influencia de las distintas civilizaciones orientales de la antigüedad. Su gran antepasado Abraham era de origen babilónico; y la cultura babilónica se había difundido hasta Canán antes de que ellos lo ocuparan. Su gran legislador Moisés era versado en todo el saber egipcio; y fué durante su larga estancia en Egipto cuando se constituyeron en una nación. Los amorreos, hititas y hurritas habían penetrado en Palestina en época temprana y contribuído a la formación de la compleja cultura cananea, de la que tanto hubieron de tomar. Posteriormente hubieron de sufrir durante más de dos siglos el gobierno de los persas. Y, finalmente, la cultura helénica y el gobierno romano ejercieron poderosa influencia sobre ellos en los últimos tiempos del AT y en todo el NT. Por lo tanto, es evidente que un conocimiento de la historia, literatura y cultura de estas antiguas naciones es necesario para entender el ambiente en que fueron escritos los Libros Sagrados. Sólo de este modo pueden afrontarse las dificultades procedentes de la ignorancia de las circunstancias locales y los recursos literarios, de las costumbres del país y la historia de cada período, y pueden rectificarse los errores derivados de la intrusión de criterios literarios ajenos y de normas subjetivas de interpretación.

77a **Egipto** — A Egipto sobre todo debemos determinado número de textos bíblicos de fecha anterior a los mss. más antiguos que poseemos, de entre los cuales encierran especial interés cuatro fragmentos: el papiro Nash, los papiros Rylands griegos 457 y 458, el papiro Fuad 266, y la extensa colección de los papiros Chester Beatty.

El Papiro Nash, descubierto en Fayum (1902) y fechado al principio hacia el año 100 d.C., pero atribuído recientemente por Albright, por razones paleográficas, a 200-100 a.C., contiene en hebreo, en una única página, el decálogo y Dt 6, 4. Su importancia estriba en la fecha, ya que no tenemos ningún ms. hebreo del TM anterior a 900 d.C., y especialmente en las características del texto, el cual es anterior al TM y afín a los textos griego y samaritano. En particular antepone al decálogo un título descriptivo, que falta en el TM y samr., pero que se encuentra en los LXX, con lo que garantiza la existencia de un texto hebreo anterior y diferente del TM, y apoya la autoridad de los traduc-
b tores griegos que lo usaron. **El Papiro Rylands Griego** 457, descubierto hacia 1920, probablemente en Fayum u Oxirrinco, y publicado por C. H. Roberts en la Manchester University Press (1935), contiene parte de una hoja de un códice del Evangelio de San Juan, cuyos fragmentos conservados pertenecen a Jn. 18, 31-33, y 37-38. Los expertos en paleografía asignan su escritura a la primera mitad del s. II. Es muy digno de nota y demuestra la autenticidad y primitiva difusión

de los escritos del NT, el que se encuentre un Evangelio escrito en 77b
Asia, que ya circulaba en Egipto menos de medio siglo después de su composición por el autor sagrado. En 1936, las mismas prensas universitarias editaron, publicado por el mismo helenista, **el Papiro Rylands** c
Griego 458, el más antiguo hallazgo de un texto griego bíblico, que contiene breves fragmentos de Dt cc. 23-28. Este papiro que fué hallado en las envolturas de una momia, es atribuído al s. II a.C., y es por lo tanto sólo un siglo posterior a la traducción de los LXX. La condición fragmentaria del texto impide que las conclusiones críticas derivadas de él sean tan decisivas como su antigüedad permitía esperar. El texto, en general, es bueno, si bien no se halla libre de errores de copia, y no apoya exclusivamente ninguna de las familias conocidas de mss. tardíos.

El Papiro Fuad 266, publicado por primera vez en El Cairo (1939) y estudiado por W. G. WADDELL (JTS 45 [1944] 158-161) contiene Dt 31, 28—32, 7. Es de la misma época y de origen tan incierto como el PRG 458 y, aunque mejor conservado, es demasiado breve para dar pie a conclusiones críticas más definidas. Apoya la afirmación de San Jerónimo, puesta en duda por algunos críticos, de que el nombre de Yahvé no era traducido por *Κύριος* sino que siguió siendo escrito en letras hebreas antiguas.

Los papiros descubiertos en 1929 y llamados por el nombre de su d
primer comprador, **Chester Beatty**, constituyen la contribución más importante de Egipto a los estudios bíblicos. Fueron publicados todos ellos por Frederic Kenyon, en siete volúmenes de Introducción y Texto y seis de Láminas (Walker, Londres 1933-1937). La parte del NT (vols. II-III) contiene restos considerables de dos códices, uno de los Evangelios y Hechos, y el otro de las Epístolas de San Pablo, pertenecientes ambos a principios del s. III, y por tanto un siglo más antiguos que nuestros primeros mss. del NT, y algunos fragmentos del Apocalipsis (hacia el 300). El estudio crítico de estos antiguos documentos ha mostrado que, si bien no están exentos de errores de copia y aunque contienen variantes considerables, sin embargo guardan suficiente conformidad con nuestros mejores mss. para probar de un modo concluyente que el texto del NT estaba ya fijado con certeza a fines del s. II. La parte del AT (vols. IV-VII) comprende amplios extractos del Génesis, en dos códices del s. III y IV, partes de Números y Deuteronomio procedentes de principios del s. II, pasajes de Isaías, Jeremías y Eclesiástico de principios del s. IV, y secciones considerables de Ezequiel, Ester y Daniel de principios del s. III. Estos documentos, especialmente los que son anteriores a los Hexapla de Orígenes, tienen mucha importancia para el estudio del texto de los LXX. La conclusión a que se ha llegado por ahora es que, si bien apoyan buen número de las supuestas correcciones hebreas de A, sin embargo en general concuerdan más con B.

Los papiros y ostraka (o cascotes con inscripciones) **no bíblicos**, e
nos han proporcionado una valiosísima información sobre la lengua, el carácter literario y el ambiente histórico del NT. No nos referimos aquí a los extractos de obras literarias perdidas o no en la actualidad, aunque algunos de ellos han arrojado nueva luz sobre la historia reli-

77e giosa del último período judío y los primeros tiempos cristianos, sino a los documentos originales privados que se han descubierto. La lengua del NT no es clásica sino helenística; es la *koiné* o griego común que se había difundido por Oriente después de las conquistas de Alejandro. La *koiné* presenta algunas variaciones según sea usada con fines literarios o sea sólo el lenguaje hablado y escrito por el pueblo común. Este último es el griego de las cartas privadas y los documentos comerciales egipcios, y también en general del NT, aunque se da cierta gradación desde la Epístola a los Hebreos, más literaria, de un lado, hasta los escritos de San Pablo, San Juan y San Marcos, de otro. De este modo el griego bíblico aparece situado por primera vez en su propio ambiente histórico-lingüístico. Muchas de las palabras antes tenidas por peculiares de él han sido encontradas en los papiros y los ostraka. Su estructura morfológica y sintáctica tiene tambien en ellos su paralelo. Esto ha permitido llevar nueva luz a la interpretación corriente de determinadas expresiones, y por otra parte han podido proponerse interpretaciones diferentes de otras, gracias al nuevo contexto en que aparecen. Así la dificultad que presentaba la construcción de *πλήρης* como genitivo en Jn. 1, 14 se ha desvanecido al comprobar que el adjetivo era usado como indeclinable en la lengua popular. El sentido técnico de *ἐλλογεῖν* (poner en la propia cuenta), *βεβαιοῦν* (garantizar) y *ἀπέχειν* (cobrar un saldo) esclarece la significación de estas palabras en algunos pasajes del NT. Los nuevos significados de *πήρα* (alforjas de mendigo), *ἀπάρχη* (certificado de nacimiento) y *ὑπόστασις* (título de propiedad) deben ser atendidas y pueden ayudar a interpretar Lc. 9, 4, Rom. 8, 23, Heb. 11, 1. El uso de *ἀδελφός* (lit. hermano) por «pariente», en los papiros Adler recientemente publicados, es una interesante confirmación lingüística de la interpretación tradicional de la misma palabra en el NT, donde denota, no hermanos, sino parientes de nuestro Señor.

f San Pablo nos dice que los primeros conversos gentiles pertenecían casi todos a las clases bajas (1 Cor. 1, 26). A ellos principalmente estaba destinado el NT y fué escrito en la lengua que podían entender. No es de sorprender por consiguiente, que los papiros y ostraka escritos por y para el pueblo en general ofrezcan varios **paralelos literarios** con algunos pasajes del NT. Así el plan de las Epístolas de San Pablo: saludo, oración, acción de gracias, exposición, parabienes y despedida, se nos revela en las cartas egipcias como la forma habitual de la correspondencia privada. Su método habitual de dictar las cartas e insertar luego un pasaje de su propia mano es muy corriente en los papiros. Su alusión a los que carecen de esperanza (1 Tes. 4, 13), en oposición a los cristianos que aguardan una mejor resurrección, es ilustrada por la conclusión de una carta de cierta Irene, escrita con ocasión de una defunción familiar: «Pero aun así, nada puede hacerse en relación a estas cosas. Así que consolaos el uno al otro; y adiós». San Pablo, después de describir la resurrección, concluye así el pasaje referido (18): «Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras». La emocionante carta del infortunado Antonis Longus a su madre nos ayuda a comprender el estado de ánimo del hijo pródigo después de haber derrochado su capital. Los casos de conciencia planteados por los corintios a San Pablo

respecto a la licitud de comer la carne ofrecida a los ídolos, aparecen 77f
ilustrados gráficamente por unas invitaciones en las que se convida a un banquete en la mesa de Serapis, celebrado unas veces en el templo del dios, y otras veces en una casa privada.

Mientras que las obras literarias griegas se ocupan sobre todo de las g
clases elevadas de la sociedad, los papiros y ostraka aumentan nuestros conocimientos acerca del **ambiente histórico del NT** al mostrarnos la vida de las clases bajas del Imperio Romano. Sus esperanzas y temores, sus intereses y ocupaciones, sus virtudes y vicios, sus relaciones familiares y sus cargas económicas nos lo dan a conocer los documentos públicos y los registros privados. Vemos su religiosidad, más profunda que la de las clases altas, su experiencia de las dificultades de la vida, más que de sus placeres, y por consiguiente su mejor disposición para acoger la doctrina del Evangelio. Nuestros conocimientos históricos, en aumento constante, nos permiten confirmar la autenticidad de algunos pasajes puestos en duda, y aclarar otros pasajes oscuros del NT. Así, p.e., la liberación de un malhechor por un funcionario egipcio a instancias del pueblo, con ocasión de una fiesta, confirma el episodio de Barrabás narrado en la historia de la Pasión.

Los registros del censo de los súbditos de Roma, hecho regularmente h
cada catorce años con fines fiscales, nos permiten entender lo que nos dice San Lucas sobre la ocasión y fecha del nacimiento de nuestro Señor. Estos registros abarcan un período de dos siglos y medio. El más antiguo que se ha descubierto hasta ahora es del año 20 d.C. El censo de 6 d.C. resulta atestiguado por San Lucas y Josefo para Palestina, y por CIL III, 6687 para Apamea de Siria. Como quiera que nuestro Señor nació algo antes de la muerte de Herodes, en 4 a.C., San Lucas debe referirse al censo de 9 a.C., que fué el primero del nuevo sistema de catorce años instituído por Augusto. Este censo se hacía casa por casa; los ausentes debían regresar a sus lugares de origen para el empadronamiento; los nombres de las mujeres aparecen también en las listas. Los papiros han confirmado notablemente la autoridad de San Lucas en la materia.

Los documentos históricos egipcios aunque atestiguan la admisión 78a
en Egipto de emigrantes orientales, nada dicen de la llegada y salida de los hebreos. Pero la invasión de los hicsos explica la acogida que recibieron y la posición alcanzada por José. Las ciudades de aprovisionamiento que se vieron obligados a construir, Pitom, el actual Tell el-Artabi (o menos probablemente Tell el-Masjuta) en el Wādī Tumilat, y Rameses, probablemente la actual San el-Ḥagar y antigua Tanis, cerca de la boca del canal tanítico del Nilo, recientes excavaciones nos las han dado a conocer, con sus graneros y templos. La localización de Rameses, sugerida por las «maravillas... en la región de Tanis» (Sal. 78, 12), que son evidentemente los prodigios del Éxodo, es aún discutida, pero los descubrimientos de P. MONTET en 1929 (RB 39 [1930] 5-28) han reforzado las pretensiones de Tanis. Los datos egipcios favorecen poderosamente la opinión de que Ramsés II fué el faraón opresor, y que a principios del reinado de Mernephtah (hacia 1232-1224) tuvo lugar el Éxodo. Pero por otra parte los mismos datos proporcionan uno de los más poderosos argumentos en favor de una fecha anterior

78a en una inscripción del año quinto del mismo faraón donde leemos: «Israel ha sido destruído; ya no tiene semilla. Palestina se ha convertido en una viuda para Egipto». El argumento no es concluyente, pero no podemos discutirlo aquí.

Finalmente puede mencionarse la inscripción de Šešonq I, el bíblico Sesac (1 Re 14, 25), en Karnak, donde se consigna su incursión en Palestina y se dan los nombres de ciento sesenta ciudades saqueadas por él hacia 925 a.C. Un fragmento de una estela erigida por este invasor en Megiddo ha sido descubierto en la reciente excavación de esta ciudad.

b Dos colecciones muy valiosas de documentos antiguos, escritos unos en babilónico y otros en arameo, han sido también encontradas en Egipto: las tabletas cuneiformes de Tell el-Amarna, y los papiros arameos de Elefantina.

Las Cartas de Tell el-Amarna, en número de 350, fueron descubiertas casualmente en 1887, en el emplazamiento de la efímera capital de Amenofis IV, a unos 300 km al S. de El Cairo. Contienen la correspondencia extranjera de Amenofis III (hacia 1413-1379) y de Amenofis IV (hacia 1379-1362), la mayor parte de ella con sus funcionarios y vasallos de Siria y Palestina, pero también con sus «hermanos», los reyes de Asiria, Babilonia, Mitanni, Hititas, Chipre y Arzawa. Nos proporcionan incalculable información sobre la geografía e historia de Palestina en la primera mitad del s. XIV a.C. Los habīrī que tomaron parte relevante en los conatos de independencia que en ellas se consignan, al principio fueron identificados con los invasores hebreos, pero ahora se ha rectificado en el sentido de que son más antiguos y más extendidos que Israel.

c **Los Papiros de Elefantina,** en número de 80, aproximadamente, de los cuales casi la mitad están fechados (495-400 a.C.), obtenidos parte por compra, pero la mayor parte por excavaciones en 1898-1908, son los registros de una colonia militar judía establecida en el extremo meridional de Egipto probablemente por Psamético I (663-609 a.C.). Contienen documentos oficiales y archivos familiares de especial interés. El lenguaje es estrechamente afín al de los textos arameos de la Biblia y confirma su fecha tradicional. Una ordenanza real persa, en la que se regula minuciosamente la celebración de la fiesta de los ácimos, refuta definitivamente la objeción que los críticos durante mucho tiempo adujeron contra la autenticidad de los decretos reales persas contenidos en el libro de Esdras, esto es, la de que los monarcas persas no se entremetían en los asuntos religiosos de sus súbditos extranjeros.

79a **Mesopotamia** — Mesopotamia no nos ha proporcionado textos bíblicos, pero sus tabletas cuneiformes nos han procurado un comentario muy instructivo para muchas partes del AT. Han fijado el sentido de numerosos términos antes oscuros, nos han permitido identificar cierto número de ciudades y países por otra parte desconocidos, han confirmado y completado los datos de los libros históricos, han servido para fechar definitiva o aproximadamente varios sucesos importantes, han facilitado la inteligencia de las costumbres de los patriarcas y de las leyes del código mosaico, y han mostrado, mediante varios paralelos, la superioridad de las ideas religiosas y morales y de las instituciones de Israel. 79a

Los paralelos babilónicos a las narraciones de Gén 1-10, aunque fueron b
saludados por muchos al principio de su descubrimiento como fuentes de los primeros capítulos del Génesis, después de un estudio más riguroso se ha visto que no tienen relación directa con la Biblia. Hay sin duda puntos de contacto, por ejemplo, en la concepción del mundo material. Pero sólo en la narración del diluvio encontramos suficientes semejanzas entre los dos relatos para sugerir una fuente común más antigua. El nombre de Noé, al igual que el del protagonista babilónico del diluvio, Um (¿Ur, Ut?)-napištim, parece significar «días largos»; y no cabe duda que ambos nombres se refieren al mismo individuo. Las inundaciones locales cuyas huellas han sido descubiertas en uno de los estratos de Ur y en tres distintos estratos de Qiš son, no obstante, demasiado limitadas en extensión y demasiado recientes para proporcionar una explicación adecuada del diluvio de que nos hablan estos relatos. No se han encontrado auténticos paralelos de c
la descripción del Paraíso y de la tentación y caída de nuestros primeros padres. Sin embargo, algunos puntos menores de la narración bíblica han sido ilustrados. El querubín de la puerta del Paraíso es paralelo a los genios que guardaban la entrada de los templos y palacios babilónicos. La espada flamígera (Gén 3, 24) probablemente era semejante al rayo de bronce erigido por Tiglatpileser I sobre las ruinas de una ciudad devastada. El árbol de la vida del Paraíso tiene su contrapartida en la planta de la vida buscada por el héroe Gilgames. La designación de un Dios único con nombre plural, Elohim, no debe ser considerada como vestigio de un anterior politeísmo, ya que se ha encontrado en los textos babilónicos, hititas y cananeos un uso similar de una forma gramatical plural para designar a una divinidad única. Muchos de los pueblos mencionados en la tabla etnográfica de Gén 10, 1-32 nos son ahora conocidos por los documentos asirios y babilónicos.

La cronología bíblica del período monárquico se ha establecido par- d
tiendo del eclipse total de sol, ocurrido en Nínive el 15 de junio de 763 a.C., que registra uno de los cánones asirios que contienen la cronología de los reyes. Ello permite fechar exactamente, por ejemplo, el pago de tributo efectuado por Jehú a Asiria, en 841 a.C.; y el de Menajem, en 738 a.C.; la caída de Samaria, en 721 a.C.; la de Nínive, en 612 a.C.; y la de Babilonia, en 587 a.C.; la batalla de Qarqar, donde Israel, conducido por Ajab, entró en colisión por primera vez con Asiria, en 853 a.C.; y la de Megiddo, donde Josías halló la muerte, en 609 a.C. Nos enteramos de que el enigmático Ful de 2 Re 15, 19, es el asirio Tiglatpileser III, llamado también Pulu como rey de Babilonia. Comprobamos el cumplimiento de las profecías de Isaías acerca de la inminente devastación asiria de Samaria y Damasco (Is 7, 16; 8, 4); y de la debilidad de Egipto como aliada contra Asiria (Is 20, 5-6); asimismo, la profecía de Ezequiel (29, 19-20) relativa a la invasión de Egipto por Nabucodonosor II, ocurrida en el año 37 de su reinado (569 a.C.). La rebelión, deportación y subsiguiente restau- e
ración por Asurbanipal de Manasés (2 Par 33, 11), no mencionada

79e en Reyes y considerada como pura invención por los críticos, se ha hecho por lo menos verosímil gracias a recientes descubrimientos. Que Manasés tomó parte en la rebelión de los vasallos de occidente contra Asiria en 652 a.C. se deduce legítimamente del hallazgo en Gézer de dos tabletas contractuales asirias fechadas en 649 y 647, que atestiguan la ocupación asiria de esta ciudad de Judea y presuponen, por tanto, una rebelión anterior. Su exculpación y subsiguiente restauración en el trono tiene su paralelo en otra rehabilitación semejante de uno de los prisioneros reales de Asurbanipal, el egipcio Necao.

f También nos proporcionan información valiosa sobre las vicisitudes de los judíos exilados los archivos de un banco descubiertos en Nippur, al S. de Babilonia y publicados en 1896 y 1902 bajo el título de *Business Documents of Murashi Sons*. En ellos aparecen los nombres de muchos judíos descendientes de los deportados por Nabucodonosor, a quienes vemos gozando de plena libertad, en posesión de tierras y capital, y dedicados a amplias transaciones comerciales. Varios de ellos fueron recaudadores de impuestos y uno, Hanani, hijo de Menahem, tuvo a su cargo la pajarera real. La situación de estos judíos en la segunda mitad del s. v a.C., coincide con la que nos sugieren los libros sagrados, y su prosperidad explica el número relativamente pequeño de exilados que volvieron con Zorobabel y Esdras.

g Al hallazgo en 1901 del famoso código legal redactado por **Hammurabi** a principios del s. xvii a.C., ha seguido la publicación de fragmentos de un código sumerio aun más antiguo (1916), de un código asirio del s. xvi a.C. (1920) y de un código hitita del s. xiii a.C. (1921). Mientras estos códigos no llegaron a ser conocidos, el código mosaico fué considerado en algunos círculos críticos como algo anacrónico, por lo cual se asignó la mayor parte de la legislación del Pentateuco al período exílico o postexílico. Los nuevos hallazgos ya no permiten negar la existencia de una codificación legal hebrea en época muy temprana, lo que no impide que se le hicieran determinadas adiciones cuando así lo exigía la ocasión. La legislación hebrea y la babilónica tienen naturalmente muchos rasgos comunes, pero difieren esencialmente en su espíritu y carácter. El código de Hammurabi supone un estado avanzado de civilización, se basa en principios de utilidad y se propone proteger la propiedad. La legislación de Moisés fué establecida para un pueblo menos civilizado, pero se basa en principios morales y se propone la práctica de la justicia y la caridad.

h El estudio comparado de la **religión hebrea y babilónica** revela más contrastes que semejanzas. Al monoteísmo y la profecía sobrenatural, que son patrimonio exclusivo de Israel, corresponden en Babilonia numerosas divinidades y elaborados sistemas de vaticinio. Los babilonios glorifican a sus dioses con salmos semejantes a los del Salterio hebreo, para mitigar su cólera y obtener su favor, pero nunca con el *único* objeto de un culto religioso. Piden favores temporales y especialmente la liberación de las penas que sus pecados les han traído, pero nunca la liberación de la culpa del pecado. Ofrecen sacrificios como los de los hebreos, pero parece que no tenían idea de la necesidad de disposiciones morales para su eficacia. Se ha intentado

demostrar el origen babilónico de las fiestas hebreas del Sábado y el 79h
Purim, pero sin éxito. El Sábado babilónico, si es que existía, era una solemnidad religiosa más bien mensual que semanal, y no se caracterizaba por la abstención del trabajo servil. La voz purim («suertes») resulta ser, según los textos de Kultepe, un préstamo hebreo de origen babilónico (Bi 21 [1940] 198-199), pero esto sólo confirma la narración del libro de Ester según la cual la festividad fué instituída por los exilados hebreos de Babilonia. Como ejemplo de semejanzas rituales pueden citarse los doce panes de la proposición ofrecidos a Yahvé en el templo y las doce tortas ofrecidas por los babilonios a Ištar. El profeta Jeremías en su protesta contra la introducción en Israel del culto de Ištar, la reina del Cielo, se refiere por dos veces a este rito (Jer 7, 18; 44, 19) y utiliza para torta la palabra *kawwān*, que se encuentra en los textos rituales babilónicos, pero en ningún otro lugar de la Biblia hebrea.

La antigüedad y complejo desarrollo del ritual babilónico ha puesto al descubierto otro error de la teoría evolucionista, según la cual la mayor parte del ritual del Pentateuco sería contemporáneo del destierro o posterior. Recientemente el origen primitivo del ritual hebreo ha sido confirmado de modo notable por el hallazgo cerca de Palestina de un ritual muy desarrollado algo más antiguo que el de Moisés, escrito en una lengua muy afín al hebreo. Los textos descubiertos en **Ras Samra**, al NO. de Siria, y publicados por entregas anuales entre 1930 y 1939, están fechados hacia 1400 a.C.; escritos en su mayor parte en caracteres alfabéticos cuneiformes, son en su mayoría de carácter religioso y mitológico. Presentan extraordinarias semejanzas de lengua, estilo y contenido ideológico con los libros poéticos del AT. En ellos reaparecen los miembros paralelos, las repeticiones enfáticas y las gradaciones numéricas de la poesía hebrea y expresiones literalmente reproducidas como «el rocío del cielo y la grosura de la tierra» (Gén 27, 28), «la cierva que anhela las corrientes aguas» (Sal 42, 2), «el Leviatán, serpiente huidiza, y el Leviatán, serpiente tortuosa» (Is 27, 1), etcétera. Su pleno valor para el estudio del AT aún no puede apreciarse. Antes será preciso que se acabe de publicarlos y se llegue a una segura interpretación del texto. i

La asociación que se establece en la Biblia entre Abraham y su j
parentela, y Mesopotamia septentrional, requiere que hagamos breve mención de las cartas de Mari y las tabletas contractuales de Nuzu, ambas escritas en acadio pero no por asirios ni babilonios. **Mari**, el actual Tell Ḥarīrī, en el curso medio del Eufrates, fué la capital de un estado amorreo muy próspero y poderoso que dominaba todo el valle del alto Éufrates antes de su sometimiento por Hammurabi, quien más tarde desmanteló la capital (1695 a.C.). El palacio real contenía 200 departamentos con una superficie total de 60.000 m². Sus pinturas y esculturas superaban las de los sumerios y babilonios. La ciudad estuvo en relación comercial con numerosos estados, desde Creta y Chipre hasta Babilonia y Susa. De las 20.000 tabletas desenterradas, unas 5.000 son cartas, la correspondencia entre los reyes de Mari y funcionarios subordinados o gobernantes contemporáneos. Las que se han publicado hasta ahora han enriquecido considerable-

79j mente nuestros conocimientos geográficos e históricos. Merced a los sincronismos que procuran las cartas, se ha revolucionado la cronología del segundo y tercer milenio a.C., estableciéndola sobre una sólida base. Nombres personales del AT como Teraj, Najor, Sarug, reaparecen como nombres de ciudades en la vecindad de Jarán. El *dawidum*, o caudillo de las bandas errantes semítico-occidentales, revela el origen del nombre David.

k Las tabletas contractuales de **Nuzu**, en número de varios millares, de las cuales han sido publicadas unas 1.250, proceden de los archivos privados de familias establecidas en las cercanías de Nuzu (Yarghan Tepe) y Arrapkha (Kirkuk), junto al pequeño río Zab, afluente oriental del curso medio del Tigris. Fueron escritas en el s. XV a.C., en su mayoría por hurritas, pueblo que había invadido Palestina en el s. XVIII a.C. Las tabletas nos revelan costumbres y leyes hurritas frecuentemente en notable conformidad con las de los tiempos patriarcales y la primitiva legislación hebrea. Podemos citar como ejemplos la condición jurídica de esposas como Sara y Agar y de hijas como Lía y Raquel, las obligaciones del levirato, el derecho de las hijas a heredar cuando falta el varón. Estos paralelos se explican por la amplia difusión de la civilización mesopotámica en el Próximo Oriente y la ocupación hurrita de Palestina en el período patriarcal. También suponen la antigüedad y el valor histórico de la tradición hebrea primitiva.

80a **Palestina** — El método de excavaciones se ha desarrollado considerablemente estos últimos años en Palestina. Hoy se aplica la mayor atención a la colección de todo el material histórico disponible. A los sondeos verticales suele seguir, siempre que es posible, el descombro de la superficie. Los distintos estratos, representantes de los diversos períodos de ocupación del *tell* o montículo son removidos uno tras otro, después que han sido fotografiados y se ha registrado cuidadosamente su contenido. El carácter distintivo de los diversos períodos de ocupación puede de esta manera determinarse y fijarse su fecha al menos comparativamente. Los depósitos de ceniza y demás huellas de combustión extensa, que indican la toma y saqueo de la ciudad, no sólo sirven para distinguir los diversos períodos de ocupación, sino que incluso a veces, especialmente cuando determinados cambios culturales manifiestan el predominio de ocupantes racialmente diferentes en el período posterior, pueden ponerse en relación con hechos históricos conocidos.

b Algunos objetos pueden fecharse de un modo seguro, y siempre habrá **cerámica**, sea de origen local o importada, para fijar una fecha aproximada. La fragilidad de la cerámica y su relativo poco valor, delimitan estrechamente el período de uso de las vasijas o fragmentos de vasija descubiertos, lo que hace de ella un excelente material para este objeto. Además, sus distintas clases cambian con tanta frecuencia y se distinguen tan fácilmente una de otra por peculiaridades de técnica, forma y ornamentación, que el estudio comparado de los hallazgos hechos en las diferentes estaciones que han sido científicamente excavadas, ha permitido determinar con bastante aproximación el siglo

a que pertenecen. Ya en 1937 se podía ver en el nuevo Museo Arqueo- 80b
lógico de Jerusalén una magnífica colección de cerámica palestinense desde los tiempos más primitivos hasta 1200 a.C. ordenada cronológicamente. En este resumen, forzosamente breve, de los resultados logrados en las excavaciones de Palestina, vamos a limitarnos al período hebreo, que comienza con la transición de la edad del bronce a la edad del hierro hacia 1200 a.C., y a los descubrimientos que ilustran el contenido de los libros sagrados y enriquecen nuestro conocimiento del medio histórico en que fueron escritos.

Las **ciudades antiguas** de población israelita que nos han descubierto c
las excavaciones eran relativamente pequeñas, de una extensión rara vez superior a cuatro o cinco hectáreas, estaban amuralladas y fortificadas, aunque menos sólidamente que las de los cananeos, y tenían calles regulares delimitadas por casas de tamaño modesto. Varias ciudades del S. fueron fortificadas más sólidamente por Roboam (2 Par 11, 5-11), y se han encontrado restos de su obra en Lakiš, Azeca y Debir. Una obra similar de fortificación llevada a cabo por los macabeos es atestiguada en varios lugares e incluso en inscripciones de Gézer, donde un obrero descontento garrapateó en el muro su deseo: «descienda fuego del cielo y consuma el palacio de Simón».
Las casas exhumadas en Tell Bēt-Mirsim, la antigua Debir, cons- d
taban de una gran sala central, flanqueada por dos o cuatro habitaciones pequeñas, y una planta superior, que descansaba sobre gruesos pilares, y a la que se subía por una escalera exterior. El **palacio de Ajab**, ampliación del de Omri, en Samaria, estaba naturalmente construído a escala mucho mayor. Ocupaba el ángulo NE. de un espacio de casi 100 metros en cuadro, circundado por una muralla provista de casamatas. En él se han encontrado magníficos ejemplares de marfil trabajado, que representan querubines, divinidades egipcias, plantas y animales, unos en estilo egipcio, otros en estilo sirio. Pertenecen al s. IX a.C., y por consiguiente, a la casa de marfil de Ajab,
mencionada en 1 Re 22, 39. En el centro del recinto había por lo e
menos quince cámaras, al parecer destinadas a archivos y almacén, una de las cuales contenía 75 ostraka con el registro de las contribuciones de vino y aceite pagadas a los almacenes reales por varias ciudades, los cuales nos suministran mucha información sobre el lenguaje, geografía y organización económica y administrativa del reino del N. En Judá, el equivalente de los ostraka son las asas de vasija, de las cuales se han encontrado unas 200 en distintos lugares. Pertenecen al último siglo de la monarquía y llevan la inscripción dedicatoria «al rey», seguida del nombre de una de las cuatro ciudades meridionales: Hebrón, Zif, Socot y Mamšat. Al parecer, estas ciudades eran centros administrativos que tenían el monopolio de la fabricación de vasijas de medida fija, destinadas al pago en especie de las
contribuciones fiscales. Entre otras construcciones, es de particular inte- f
rés el primoroso establo capaz para 120 caballos, encontrado junto a un campamento militar en **Megiddo.** Las distintas casillas están separadas una de otra por pilares provistos de anillos para atar los caballos, y el pavimento es de piedra sin alisar para impedir que los caballos resbalaran. Este hallazgo permitió reconocer otros establos semejantes,

80f ya excavados pero sin identificar, en Ta'anak, cerca de Megiddo, y en Gézer, Lakiš y Tell el-Ḥesi, en el S. Los tres últimamente mencionados hay que atribuirlos con toda evidencia a Salomón (1 Re 10, 26-29) a quien también han atribuído definitivamente los excavadores los establos de Megiddo. Algunas ciudades importantes, como Jeru-
g salén, Gézer, Megiddo y Amón, tenían complicados túneles, construídos con las herramientas de bronce de los cananeos, a fin de asegurar en tiempo de sitio el suministro del agua proveniente de una fuente exterior. El túnel de Jerusalén fué suplido por otro nuevo, destinado a traer las aguas de Guijón al interior de la ciudad, bajo la amenaza de la invasión de Senaquerib. Esta gran obra de Ezequías (2 Re 20, 20) es conmemorada en una inscripción hebrea en la que se relata su construcción, descubierta con el túnel en 1880. Los santuarios cananeos, como el «lugar alto» de Gézer y los templos de Bet-Šan, son también dignos de mención.

h **Las ocupaciones e intereses** de la población se desprenden de los objetos hallados: cisternas para el riego, silos para guardar el grano, lagares de vino y de aceite, fraguas, hornos, tinas para el tinte, vasijas de barro de todas clases, sellos, monedas, lámparas, escarabeos, juguetes, cajas de perfumes, peines de hueso y de marfil, hoces y arados, armas y amuletos, perlas, pendientes, anillos, brazaletes, broches, etc. Los propietarios de tres sellos, encontrados uno en Masfa y dos en Lakiš, son muy probablemente mencionados en la Biblia: Ya'azinyahu, siervo del rey (Jazanía, 2 Re 25, 23), Gedolyahu, el mayordomo (Godolías, Jer 40-41), y Šebne [¿hijo de?] Ajab (Sobna, secretario de Ezequías, 2 Re 18, 14 y 18; Is 22, 15; 36, 3 y 22); Eliakim, criado de Yokin, cuyo nombre aparece en tres asas de vasija, nos es desconocido, pero su señor es el penúltimo rey de Judá, Joaquín (Vg *Iechonias*). Entre los objetos religiosos hallados, las numerosas imágenes de Astarté e incluso los moldes para hacerlas, ilustran varias referencias del AT al culto idolátrico de esta diosa. Un pequeño altar de incienso con cuatro cuernos, encontrado en Tell Bēt-Mirsim en Judá, echa por tierra la teoría crítica que no admite la existencia de altares de incienso en época anterior a la cautividad, y confirma la autoridad del Cronista, con tanta frecuencia mal interpretado, cuando nos dice que Ajaz edificó altares para quemar incienso en todas las ciudades de Judá (2 Par 28, 25).

i La ausencia de todo resto de escritura en Canán sirvió un tiempo de objeción corriente al origen temprano del Pentateuco. Más tarde, se discutió seriamente la posibilidad de que un silabario cuneiforme fuera usado por los antiguos escritores hebreos. Ahora el punto en disputa se reduce a cuál de los tres **alfabetos** existentes antes de Moisés usaría éste. Un ostrakon exhumado en Bet-Šémeš en 1930 tiene una inscripción del s. XV a.C., escrita en caracteres parecidos a los de Rās Šamra. Las inscripciones descubiertas en 1904-5 en Serābīṭ el-Jādem, en las minas del Sinaí, y fechadas del 1800 al 1500 a.C., están escritas en una escritura alfabética lineal. Fragmentos de textos en caracteres alfabéticos similares han sido encontrados más recientemente en Palestina, uno en Gézer, otro en Tell el-Ḥesi (¿Eglon?), otro en Siquem y seis en Tell ed-Duweir (Lakiš). La mayoría son

atribuídos a los ss. XIV-XIII a.C., pero uno es del período de los hicsos 80i
(hacia 1730-1580 a.C.). El descubrimiento de la necrópolis real de Biblos (1922) reveló también en el epitafio de Aḥiram, del s. X a.C., la inscripción más antigua en alfabeto fenicio, del que en último término deriva el nuestro. Por otra parte, la forma perfeccionada de las letras muestra que este alfabeto fué inventado en un período muy anterior.

Quedan por mencionar tres documentos antiguos, el calendario j
agrícola de Gézer, la inscripción de Meša de Moab y las Cartas de Lakiš. El primero es una tableta en piedra caliza, grabada con caracteres hebraicos cursivos, que puede remontarse hasta el s. XI a.C., y nos da a conocer el ciclo anual de las labores agrícolas. La inscripción moabita, descubierta en Dibón en 1868, relata en lengua muy afín al hebreo la afortunada insurrección de Meša frente a Israel hacia 853 a.C. Completa el relato bíblico y es además de gran valor lingüístico y geográfico. Los ostraka, escritos por ambos lados, encon- k
trados en Tell ed-Duweyr, la antigua Lakiš, en 1935, y publicados por H. Torczyner (Londres, 1938), fueron en esa época el más valioso hallazgo hecho en Palestina. Los fragmentos de cerámica, una vez reunidos, pusieron al descubierto dieciocho documentos escritos independientes, de los cuales sólo seis están lo suficientemente conservados para permitir su interpretación. Casi todas las cartas son de un tal Ya'ōš (forma abreviada de Josías), comandante de la guarnición de Lakiš, y pueden fecharse en 587 a.C., poco antes de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor. En esa época sólo dos ciudades fortificadas, Lakiš y Azeca, continuaban la resistencia, y ambas son mencionadas en el mismo orden en la carta cuarta y en Jer 34, 7. El profeta, a quien se alude sin nombrarlo en la carta tercera, es con toda probabilidad Jeremías. La mayor parte de los nombres propios aparecen también en los relatos bíblicos del mismo período y son teóforos, esto es, llevan el nombre de Dios, Yahvé, escrito con todas sus letras, como segundo elemento. Esto era probablemente resultado de la reforma religiosa de Josías. La conclusión más importante que se desprende de estas cartas estriba en su notable semejanza de lengua y estilo con nuestros textos hebreos clásicos. Esto sugiere que estos últimos textos fueron cuidadosamente conservados, y además confirma su fecha tradicional, anterior a la cautividad.

Mss. hebreos palestinenses — Un notable hallazgo de algunos mss. l
hebreos antiguos, tan bien acogido como inesperado, tuvo lugar en Palestina en 1947, no por obra de excavadores, sino por beduínoss. Consisten estos mss. en unos largos rollos de cuero, no de pergamino, encontrados en una gruta cerca de la orilla N. del mar Muerto, envueltos en lienzos y encerrados en jarros sellados con brea. Siete documentos m
fueron descubiertos primero, a saber: 1) un texto completo de Isaías; 2) un texto incompleto de Isaías (cc. 42-66); 3) un comentario a Habacuc (c. 1-2); 4) leyes e instituciones de una secta judía; 5) una colección de himnos de alabanza; 6) un relato del conflicto entre los hijos de la Luz y los hijos de las Tinieblas; 7) un libro apócrifo, probablemente el libro de Lamec, del cual sólo unas pocas páginas han sido descifradas. Todas estas obras están en hebreo, excepto la última,

80m que está en arameo. La exploración arqueológica de la gruta en 1949 dió por resultado el hallazgo de fragmentos de, al menos, cuarenta jarras, semejantes a las que contenían los documentos antes descubiertos, y de diversos textos fragmentarios, algunos de los cuales pudieron ser identificados como partes del Génesis, Levítico, Deuteronomio, Jueces y Daniel. Los textos del Levítico aparecieron escritos en la escritura fenicia primitiva. Se conviene en suponer que la gruta contenía un considerable depósito de libros sagrados allí escondidos por sectarios judíos, que más tarde fué descubierto y saqueado. Al hallazgo de un escondrijo semejante en las proximidades de Jericó se refieren Orígenes en el s. III y Timoteo II, patriarca sirio de Seleucia, en el s. VIII. Como las jarras fueron atribuídas a la época helenística, al principio se fechó el escondrijo hacia el año 100 a.C. Es difícil mantener esta fecha como *terminus ante quem* para todos los documentos ancontrados. Kahle propone el s. III d.C. como fecha, no de los escritos, sino de su ocultación. Hace notar que el último texto de parte de Isaías es más afín al del TM que el texto anterior de todo el libro, mientras que éste presenta correcciones interlineares posteriores, basadas al parecer en el TM. Por lo tanto, ambos textos, uno en su composición y el otro en sus correcciones, suponen la existencia y autoridad del TM fechado generalmente hacia el año 100 d.C. El texto completo de Isaías y la colección de leyes e instituciones son evidentemente anteriores a los otros cinco documentos. La carencia de otros textos de esa época hace prácticamente imposible determinar su fecha con criterios paleográficos. Sin embargo, es digno de notar que el uso de formas especiales para cinco letras hebreas en posición final completamente desarrollado en el TM y en el papiro Nash, aparece aún en estado rudimentario en el texto completo de Isaías. Sólo la *n* tiene regularmente la forma final, *k* y *m* ocasionalmente, *p* y *s* nunca. Así podemos concluir que este texto es anterior al TM y al papiro Nash, y por tanto debe fecharse en el s. I d.C. o antes. Cuando el hebreo como lengua hablada fué suplantado por el arameo, la vocalización de su escritura consonántica presentó especial dificultad Esto explica la principal peculiaridad del mss. de Isaías donde frecuentemente se insertan los signos gráficos de las semivocales *a*, *h*, *w* e *y*, para representar sonidos vocálicos, y de este modo nos proporciona valiosa información sobre la pronunciación del hebreo en esa época. Las divergencias que presenta en relación al TM en otros respectos son relativamente raras y poco importantes. No obstante, hay algunas correcciones acertadas del TM que representan en conjunto una mejor tradición manuscrita.

81a **Hallazgos de la época del NT** — A las anteriores observaciones sobre los papiros egipcios debemos añadir aquí algunos ejemplos de la contribución que han aportado a la crítica e interpretación del texto del NT las inscripciones y excavaciones. Un fragmento del Diatesaron de Taciano, que consta de 14 líneas de texto gr., escrito en una cara de una hoja de pergamino, fué exhumado en 1933 por los excavadores en Dura Europos, al NE. de Siria y luego publicado por C. H. Kraeling (Londres 1935). Contiene la última parte del relato de la Pasión que resulta de la combinación de los cuatro Evangelios, y ha sido fechado,

teniendo en cuenta que la ciudad fué destruída en 255 y que se ha des- **81a**
cubierto en la vecindad una casa privada, convertida en oratorio cristiano en 223 (primer cuarto del s. III), o sea menos de un siglo después de la composición del Diatesaron. Al parecer, por consiguiente, es el texto más antiguo del NT que poseemos, después del fragmento del Evangelio de San Juan mencionado en § 77*b*. Los antiguos y modernos **b**
adversarios de la perpetua virginidad de la Madre de Cristo han pretendido que la designación de Cristo como «su primogénito» (Luc 2, 7) implica que ulteriormente tuvo otros hijos. La réplica de San Jerónimo, de que en este contexto, según el uso judío, «primogénito» sólo excluye la existencia de un hijo anterior, y no implica que hubiera más tarde otros partos, ha recibido notable confirmación de una inscripción funeraria griega descubierta en Tell el-Yehudieh, en Egipto, en 1922, en la que se honra la memoria de una madre judía llamada Arsinoe, muerta en el año 5 a.C. «en los dolores del parto de su hijo primogénito» (cf. J. B. Frey, Bi. 11 [1930] 373-90). Una carta del **c**
emperador Claudio, fechada y grabada en el muro del templo de Apolo en Delfos, y que fué publicada en 1905, menciona, como procónsul de Acaya, a Galión, ante quien San Pablo fué acusado por los judíos. Por ella podemos conocer la fecha, al menos con gran aproximación, de un hecho central en la vida de San Pablo, y de este modo establecer la cronología paulina sobre una sólida base.

Otras inscripciones encontradas en Delfos registran casos de escla- **d**
vos redimidos de la servidumbre por el dios Apolo. Los esclavos podían obtener la libertad si pagaban a sus dueños una suma determinada que a ellos correspondía acumular laboriosamente. Pero algunos señores faltos de escrúpulos, después de haber cobrado el rescate, todavía solían retener al esclavo. De ahí que se adoptara la costumbre de ingresar el dinero en el tesoro del templo de Apolo, el cual compraba el esclavo a su dueño, con lo que le aseguraba contra ulteriores molestias. San Pablo ilustra su doctrina de la Redención con frecuentes referencias a esta forma de contrato; por lo tanto, el conocimiento de los términos técnicos usados es necesario para la completa inteligencia de los textos. Cristo nos compró y redimió a los gentiles de la esclavitud del pecado, a los judíos de la esclavitud de la Ley. El cumplimiento de esta redención se expresa mediante los preverbios (o preposiciones prefijadas) en ἀπελευθέρωσις y ἀπολύτρωσις El cristiano, cualquiera que sea su condición en la vida, ya no es un esclavo, sino liberto (ἀπελεύθερος) de Dios. Pero, difiere del liberto de Apolo en varios respectos destacados por el Apóstol. No puede ya «hacer lo que quiera» —ésta era la facultad concedida al esclavo redimido por Apolo según las palabras del contrato — sino que debe cumplir en todo la voluntad de Cristo, a quien pertenece por entero. Cristo le ha dotado de una libertad que no es libertinaje sino santidad, y el primer fruto de su redención es la vida eterna. El cristiano en nada ha contribuído al pago de su libertad, efectuado libre y plenamente por el propio Cristo. La versión de δοῦλος por «siervo» en vez de «esclavo» oscurecería la luminosidad de la imagen.

La escrupulosa fidelidad de San Lucas como historiador se confirma **e**
frecuentemente por los nuevos descrubrimientos. Según él, San Pablo

81e compareció ante las autoridades supremas de cuatro ciudades de Grecia, los estrategos de Filipos, los politarcas de Tesalónica, los areopagitas de Atenas, y el procónsul de Corinto. El nombre local, diferente en cada caso, sabemos ahora por las inscripciones que es el nombre exacto de todos. Su localización de Iconio en Frigia, en vez de Licaonia, y la atribución del primer gobierno de Quirino en Siria a la época del rey Herodes, aunque eran consideradas hace medio siglo como errores manifiestos, han sido confirmadas por las inscripciones frigias de Iconio y la mención de Quirino en los documentos caristanios de Antioquía de Pisidia y sus cercanías.

f Su relato de la misión de San Pablo en Éfeso ha sido abundantemente ejemplificado y confirmado por las amplias excavaciones que efectuaron en este lugar el Museo Británico y el Instituto Arqueológico Austríaco, y culminaron en el hallazgo de la tumba vacía del Apóstol San Juan debajo del altar mayor de la iglesia bizantina edificada después. La Ártemis de los efesios nos es ahora conocida, no sólo ni principalmente como la virgen cazadora de los griegos, sino también como la diosa asiática de la fecundidad, que presidía todas las manifestaciones de la vida vegetal, animal y humana, y era fanáticamente adorada como fundamento de la prosperidad material de la ciudad y sus habitantes. Su templo, una de las siete maravillas del mundo antiguo, la plaza del mercado, donde tuvo lugar el motín de los plateros, y el teatro vecino donde se reunió el pueblo, todos han aparecido. El título de *νεωκόρος* o «sacristán» (de Ártemis), concedido a la ciudad, el uso de *θεός* y de *θεά* para designar a la diosa, el epíteto *μεγάλη* a ella aplicado tienen su paralelo en diversas inscripciones descubiertas en Éfeso y en otros sitios. Por ellas sabemos también que los asiarcas constituían un cuerpo religioso cuyos miembros eran elegidos, uno cada año, por cada una de las principales ciudades de la provincia, aunque conservaban el título honorífico después de haber desempeñado el cargo; que el secretario de la ciudad, no obstante su humilde título, gozaba de toda la autoridad atribuída a él por San Lucas, y que Éfeso era famosa sobre las demás ciudades por sus prácticas mágicas y adivinatorias.

g Las excavaciones han enriquecido considerablemente nuestro conocimiento de la **topografía de Jerusalén** en los tiempos del NT. La situación exacta del recinto del segundo templo, construído por Herodes y frecuentado por nuestro Señor, nos ha sido descubierta. La roca sagrada que se halla en la mezquita atribuída a Omar, pero edificada por Abd-el-Melek, sirve para localizar el templo, al menos aproximadamente, pues aún se discute si la roca ocupa el lugar del Altar de los Holocaustos o el Santo de los Santos. Se ha exhumado una de las inscripciones fijadas en los accesos del templo interior en las que se prohibía bajo pena de muerte a los no judíos el acceso más allá del atrio de los gentiles; ella nos ilustra sobre la gravedad de la falsa acusación que
h hicieron los judíos a San Pablo (Act 21, 28). Se ha logrado determinar el trazado de la segunda muralla de la ciudad, la que señalaba sus límites durante la vida del Señor, y se ha podido demostrar que el lugar donde por tradición se localiza el Calvario queda fuera de ellos. El lugar fué providencialmente preservado por haberse erigido en él los templos de Júpiter, Juno y Venus, cuando Jerusalén se convirtió en una

colonia romana por obra de Adriano, en 135 d.C. La piedra que cerró 81h
la entrada del sepulcro del Señor, de acuerdo con lo que nos indican otros testimonios similares, debió tener la forma de una gruesa piedra de molino que se introducía en una ranura al lado de la entrada y era difícil de remover una vez había sido adaptada. El extenso pavimento de piedra, o lithostrotos, del Pretorio de Pilatos, donde Cristo fué condenado a muerte, ha sido descubierto en el curso de unas excavaciomes recientes en el emplazamiento de la fortaleza herodiana Antonia. Recientes sondeos han establecido más o menos definitivamente la localización de otros lugares, como Getsemaní, la casa de Caifás, y la Sinagoga de los Libertinos. Puesto que la primitiva tradición local desempeña un papel considerable en la identificación de los lugares sagrados, debemos mencionar aquí el notable mosaico que representa el mapa de Palestina, encontrado en una iglesia de la ciudad moabita de Madaba. Su representación gráfica de las iglesias y monasterios de Jerusalén es un documento valioso acerca de la tradición cristiana palestinense sobre esta materia en el s. VI y aun antes.

Conclusión — Los hallazgos arqueológicos no sólo resuelven viejos pro- i
blemas, sino que a veces plantean otros nuevos. Es necesario ir con cierta precaución al aceptar conclusiones fundadas en ellos y tener la paciencia de esperar nueva luz sobre los problemas que planteen. Pero su efecto de conjunto está muy bien indicado por las palabras del papa Pío XII en su reciente Encíclica: «Así ha sucedido que la confianza en la autoridad y valor históricos de la Biblia, algo cuarteada en algunos casos por tantos ataques, actualmente ha sido completamente restaurada entre los católicos. Además no faltan incluso escritores no católicos que, después de una investigación seria y reposada, han sido llevados a abandonar opiniones modernas y a volver, en algunos puntos por lo menos, a ideas más antiguas.

MEDIDAS, PESOS, MONEDAS Y TIEMPO

Por E. POWER

82a **Bibliografía** — A. BARROIS, *La Métrologie dans la Bible*, RB 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76; *A. R. S. KENNEDY, *Some Problems of Herod's Temple (the Cubit)* ET 20 (1908-9) 14-17; id., *Inscribed Hebrew Weights from Palestine*, ib. 24 (1912-3) 488-91; 538-42; *O. VIEDEBANT, *Antike Gewichtswesen und Muenzfuesse*, Berlín 1924; *F. W. MADDEN, *Coins of the Jews*, Londres 1903²; *J. G. MILNE, *Greek Coinage*, Oxford 1931; F. PRAT, *Les cours des monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*, RSR 15 (1925) 441-8; id., *Jésus-Christ*, II, París 1946, 487-500; U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi*, Roma 1933; *K. SCHOCH, *Planetentafel für jedermann*, Berlín 1927; J. B. SCHAUMBERGER, *Tabella Neomeniarum Vitae publicae Domini et Procurationis Pilati*, VD 13 (1933) 104-8. Pueden consultarse también los diccionarios bíblicos y los manuales de arqueología bíblica; cf. también STEINMUELLER, o. c., p. 376 ss.

b **Medidas de longitud** — Las medidas de longitud hebreas, como todas las medidas antiguas similares, proceden de la adaptación de las del cuerpo humano. Son el dedo, el ancho de la mano, el palmo, o longitud de la mano extendida desde el extremo del dedo pulgar al del meñique, y el codo o antebrazo, desde el codo hasta el extremo del dedo medio. El codo es el de un hombre (adulto), Dt 3, 11. Había también una medida de seis codos, llamada vara. Todos son nombres semíticos.

El valor de la unidad de medida principal, el codo, varió en diferentes períodos y sólo lo podemos determinar por aproximación. La única indicación directa (hacia el año 700 a.C.) es la longitud del canal de Siloé, de 1200 codos según la inscripción, y según nuestras medidas modernas de 533 m. Esto nos da como longitud del codo unos 44 cm, en el supuesto muy dudoso de que el método de medición antiguo concuerde con el nuestro y de que la cifra de 1200 codos sea un número exacto y no meramente aproximado. Como no es de creer que los hebreos hubieran sistematizado sus medidas antes del período de la monarquía y estuvieron entonces en estrecha relación con Egipto, es muy probable que adoptaron el codo egipcio. Éste era doble: el codo común de 24 dedos, unos 45 cm, y el codo real, de 28 dedos, unos 52 cm. La distinción de Ezequiel (40, 5; 43, 13) entre el codo ordinario de 6 manos = 24 dedos, y el codo del templo de 7 manos = 28 dedos, apoya esta opinión. También el Cronista (2 Par. 3, 3) se refiere al codo real egipcio de 7 manos cuando menciona el codo de medida antigua usado en la edificación del templo de Salomón.

c En los tiempos del NT es muy probable que se adoptara el codo griego de unos 46 cm. La única indicación cierta del uso de este codo en Palestina pertenece al s. IV d.C. El cómputo de Kennedy, que da para

el codo del NT la equivalencia de 44,7 cm., basándose en el estudio 82c
comparado de las dimensiones de varias partes del templo de Herodes, parece menos probable. La determinación del recorrido del Sábado de 2.000 codos, como equivalente a 5 estadios según Josefo y Epifanio no tiene ningún valor debido a que se trata de números redondos y además es difícil determinar la longitud exacta del estadio. El estadio equivalía en Alejandria a 184,7 m., en Delfos a 177,4 m. y en Olympia a 192 m. Además del estadio se menciona en el NT otra medida griega, la toesa o «trecho» = 1,83 m. y la milla romana, de mil pasos dobles = 1477 m.

TABLA DE MEDIDAS DE LONGITUD

Nombres	*Codo*		*Palmo*		*Mano*		*Dedo*
Equivalencia	1	=	2	=	6	=	24
Valores en el AT	0,449 m		0,225 m		0,0749 m		0,0188 m
Valores en el NT	0,457 m		0,228 m		0,0762 m		0,0190 m

Medidas de capacidad — Las medidas hebreas de capacidad son d
naturalmente más heterogéneas que las medidas anatómicas de longitud. Tienen su origen en utensilios que quedaron como patrones de medida. Sus nombres reflejan su distinta procedencia. Efah y hin son egipcios. Ḥomer, letek y log aparecen en las tabletas de Rās Šamra. Bat es arameo. Kor, seah y acaso kab son babilónicos. El ḥomer, lit. «carga de un asno», se usaba en Asiria. El ʿomer (Vg gomor) de Éx 16, 16, es reemplazado en otros lugares por el ʿiššaron o décima parte del efah. Bat, hin, log y a veces kor son medidas de líquidos. En cambio, ḥomer efah, seah y kab son medidas de áridos.

Los valores relativos de estas medidas nos son conocidos, parte por los textos bíblicos, parte por el sistema babilónico y parte por tradición hebrea. Por Ezequiel sabemos que ḥomer = kor, y efah = bat, y que esta última medida era un décimo de la primera; por los textos de Éx 16, 36 y Núm 15, 4 sabemos que el ʿomer = ʿiššaron era una décima parte del efah. San Jerónimo traduce letek por medio kor (Os 3, 2). El sutu = seah era la trigésima parte del gur = kor, en el sistema babilónico. Igualmente según la tradición hebrea el efah equivalía a 3 seah. El kab corresponde al babilónico ka, que era la sexta parte del sutu = seah. El valor relativo del hin y el log se desprende de varios textos de Josefo, San Jerónimo y el Talmud.

La única información sobre el valor absoluto de estas medidas la encontramos en Josefo y los escritores tardíos que igualan el log con el sextarius romano, el xestes helenístico. Esto hace al log igual a 0,55 l. Es posible aunque no absolutamente cierto que estos valores se remonten a la época de Ezequiel y de la monarquía. La medida persa artaba (Dan 14, 2) es estimada por Heródoto en unos 35 l.

En tiempos del NT eran de uso general las medidas helenísticas. e
Las medidas hebreas: seah, bat y kor aparecen sólo en las parábolas de Lc 13, 21 y 16, 6 s. El xestes (Mc 7, 4) y el modio (Mt 5, 15) son

82e vasijas más bien que medidas. Pero el metretés, unos 40 l (Jn 2, 6), y el khoinix, unos 25 l, (Ap 4, 6) son medidas propias.

TABLA DE MEDIDAS PARA ÁRIDOS

Nombres	*Ḥomer*		*Letek*		*Efah*		*Seah*		*'Omer*		*Kab*
Equivalencia	1	=	2	=	10	=	30	=	100	=	180
Valor	392,5 l		196,25 l		39,25 l		13,08 l		3,92 l		2,18 l

TABLA DE MEDIDAS PARA LÍQUIDOS

Nombres	*Kor*		*Bat*		*Hin*		*Log*
Equivalencia	1	=	10	=	60	=	720
Valor	392,5 l		39,25 l		6,54 l		0,55 l

f **Pesos** — El sistema hebreo de pesos deriva del babilónico. El talento (kikkar, lit. «redondo») equivalía a 60 minas (maneh, lit. «parte»), y la mina (gr. *mna*) a 60 siclos (šeqel, lit. «peso») en Mesopotamia, pero sólo a 50 en Fenicia.

El šeqel valía 24 giru babilónicos, pero 20 gerah hebreos. Según Éx 38, 25-27 (no mosaico; cf. Coment.) el montante de la capitación a razón de medio šeqel por cada uno de los 603.550 israelitas ascendía a 100 talentos y 1.775 šeqel. Esto supone un talento de 3000 šeqel sobre la base de la mina fenicia de 50 šeqel. La mención de 100 šeqel en Dt 22, 19 y de 50 šeqel en Dt 22, 29, lleva a la misma conclusión, en especial si se tiene en cuenta que a los 50 šeqel de la Biblia corresponde una mina en el código de Hammurabi. Por otra parte, a media mina en el mismo código corresponden 30 šeqel en la anterior legislación de Éx 21, 32, lo cual supone para una época más temprana una mina de 60 šeqel. Ez 45, 12, según el TM, más correcto, fija la mina en 20 + 25 + 15=60 šeqel, pero supone al mismo tiempo una mina contemporánea de 50 šeqel, al mencionar sus partes. Podemos concluir de ahí que la mina de la época monárquica era la fenicia y la anterior probablemente la babilónica.

g Las valuaciones teóricas del šeqel como unidad de peso, basadas en los valores babilónico y fenicio, no han sido confirmadas por las pesas acuñadas (unas 50) exhumadas en las recientes excavaciones de Palestina. El signo más usual es 8 interpretado ahora generalmente como šeqel. Todas las pesas troqueladas con este signo, con una sola excepción, varían entre 11 y 12 g, siendo el peso medio 11,5 g. Cuatro pesas marcadas con *pym*, el dual de *peh*, lo que significará, por lo tanto, dos tercios, pertenecen al mismo patrón. Lo mismo ocurre con una pesa de 11,14 g, con la inscripción arcaica *lᵉmelek*, «al rey». De las cuatro pesas marcadas con *beqa'* o medio šeqel, dos se amoldan al patrón común, pero una es ligeramente más pesada (12,2 g), y otra aún más (13, 3 g). Finalmente, nueve pesas marcadas *neṣef*, cuyo peso medio es 10 g, indican un patrón menos pesado. No es seguro si las pesas *neṣef* son šeqel o medios šeqel (de acuerdo con el sentido de árabe *nṣf*), ni es posible establecer una distinción cronológica entre los períodos en

que los dos patrones estuvieron en uso. La mina persa (Esd 2, 69) 82g
es prácticamente equivalente a la mina común hebrea. Contenía 100 *sigloi* de 5,61 g ó 50 šeqel hebreos de 11,22 g. Los judíos de Elefantina tuvieron un šeqel de un peso similar en el mismo período, ya que valoraban el *kereš* o darico de oro en 10 šeqel de plata. El šeqel hebreo, no puede, sin embargo, provenir de Persia. Algunas de las pesas hebreas marcadas pertenecen paleográficamente a la época de la monarquía.

En el período helenístico, el sistema ponderal griego era el usual. Había distintos patrones, de entre los cuales los más comunes, el ático-eubeo y el egineta son los que damos en la tabla. Se ha descubierto en Gézer una pesa de uso oficial en el mercado, de 319 g, con una inscripción griega. Lleva el signo de mitad, y pertenece probablemente al año 84 de la era seléucida (229-228 a.C.). Al parecer, es la mitad de la mina egineta de 630 g. Otra pesa oficial de 145 g, con inscripción griega, ha sido encontrada en Sandahannah. Aunque no lleva marca ponderal ni fecha, parece ser el tercio de la mina ática de 435 g. Los monarcas seléucidas adoptaron el patrón ático. En sus monedas vemos la devaluación de la dracma ática de 4,35 g a 4,20 g bajo Antíoco IV Epífanes y a 4 g bajo Trifón, treinta años más tarde. Los pesos mencionados en 1-2 Mac parecen estimados según el patrón seléucida. h

La libra romana (326 g) es mencionada dos veces en el NT (Jn 12, 3; 19, 39). El šeqel era equiparado a cuatro dracmas fenicias de 3,3 g. Josefo equipara la mina hebrea a 2,5 libras romanas. Parece calcular la mina en 50 šeqel, y el šeqel lo equipara a 4 dracmas áticas seléucidas, de modo que la mina hebrea resulta = 2 minas griegas. Como quiera que sea, los talentos, minas y dracmas del NT son las griegas o grecorromanas. Los pesos premonárquicos y el šeqel original del santuario no pueden por ahora ser determinados.

TABLA DE PESOS HEBREOS i

Nombres	*Talento*		*Mina*		*Šeqel*		*Gerah*
Equivalencia	1	=	60	=	3.000	=	60.000
Valor	37.440 g		624 g		12,48 g		0,624 g

TABLA DE PESOS GRIEGOS

Nombres	*Talento*		*Mina*		*Dracma*		*Óbolo*
Equivalencia	1	=	60	=	6.000	=	36,000
Valor ático	26.100 g		435 g		4,35 g		0,725 g
Valor egineta	37.800 g		630 g		6,3 g		1,05 g

Monedas — Los šeqel, medios šeqel y cuartos de šeqel del AT no son 83a
monedas sino pesos, generalmente de plata. Las primeras monedas usadas en Palestina fueron los daricos de oro y plata. El darico de plata de 5,6 g era $^{2}/_{3}$ del peso y $^{1}/_{20}$ del valor del darico de oro de 8,4 g. En la época helenística las monedas fenicias y griegas circulaban en Palestina. Sólo monedas de cobre acuñaron Simón Macabeo y sus sucesores. Los šeqel de plata, equivalentes en peso a la estatera o te-

83a tradracma fenicia y primeramente atribuídos a los macabeos, son generalmente adscritos a los judíos rebeldes del 66-70 d.C. Las monedas romanas aparecen en la época del NT. La moneda más frecuentemente mencionada es el denario. Las monedas romanas se basaban en el áureo, moneda de oro que pesaba $^1/_{42}$ de la libra romana. El denario de plata pesaba la mitad y equivalía $^1/_{25}$ del áureo. El as (equivalente a $^1/_{16}$ del denario) y sus fracciones eran monedas de cobre. Seguían en circulación las monedas asiáticas y fenicias. Además del denario de 3,9 g había la dracma fenicia de 3,6 g y la dracma asiática, reducida ahora a 3,25 g. Los pagos al fisco se hacían en moneda romana, y los diezmos del templo se satisfacían en moneda fenicia. Sin embargo, en el uso corriente el denario y la dracma eran considerados como equivalentes, como también el šeqel, la estatera, la tetradracma y el argénteo.

b Al pasar la moneda antigua al cómputo moderno, deben tenerse en cuenta dos diferencias importantes. El oro era tasado en $12^1/_2$ veces más que la plata y no en $15\ ^1/_2$ como en la actualidad. El oro, además, era acuñado sin aleación, y la aleación en las monedas de plata era prácticamente despreciable. Debe notarse además que el poder adquisitivo de la moneda era en la época bíblica varias veces más elevado que ahora. Los valores de las monedas del NT son determinados según el patrón romano de la época para el oro.

MONEDAS DE PLATA

Nombre	*Texto*	*Peso*	*Valor*
Denario romano	passim	3,88 g	0,12 U.S. $
Dracma fenicia	Lc 15,8 ?	3,57 g	0,11 U.S. $
Dracma asiática	Lc 15,8 ?	3,25 g	0,10 U.S. $
Didracma tiria	Mt 17,24	7,15 g	0,22 U.S. $
Estatera=tetradracma	Mt 17,27	14,30 g	0,43 U.S. $
Argénteo romano	Mt 26,15	15,60 g	0,48 U.S. $

MONEDAS DE BRONCE

Doble as (dispondius)	Lc 12,6	0,02 U.S. $	
As (gr. assarion)	Mt 10,29	0,01 U.S. $	
Cuadrante (cuarto)	Mt 5,26	0,002 U.S. $	aproximadamente
Minutum (gr. lepton)	Mc 12,42	0,001 U.S. $	

Las minas y talentos de los Evangelios son pesos de plata. Tomando como base la dracma-denario, una mina = 12 U.S. $, y un talento = 717, U.S. $. Los nombres similares de 1-2 Mac tenían prácticamente el mismo valor. El darico de oro valía a poco más de 3 U. S. $.

c **Tiempo. 1. El día** — Día, en hebreo, significa, o bien el día y la noche, o bien el día en contraposición a la noche. En el primer sentido, al principio empezaba al ponerse el sol, pero más tarde, tan pronto eran visibles tres estrellas. En el último sentido se dividía al principio en tres partes iguales: mañana, mediodía y tarde; e igualmente la noche en tres vigilias (cf. Jue 7, 19, la segunda vigilia). No obstante, en la época del NT fué más generalmente usada la división cuatripartita romana (cf. Mt 14, 25; Mc 6, 48, la cuarta vigilia). La división del

día en doce horas era también conocida, pero sólo San Juan la usa 83
habitualmente (Jn 11, 9; 1, 39; 4, 6; 4, 52). En cambio, los sinópticos usan los cuatro períodos de tres horas que llaman mañana, hora tercia, hora sexta y hora nona. Por eso cuando San Marcos pone la crucifixión en la hora tercia (9-12 de la mañana, 15, 25) coincide con lo que dice San Juan de «alrededor de la hora sexta» (11-12 de la mañana, 19, 14). La extensión de las horas variaban según la época del año. La hora como medida del tiempo era desconocida de los hebreos.

2. La semana — La semana de siete días, en íntima relación con la d
observancia del Sábado, fué por mucho tiempo patrimonio exclusivo de los hebreos. Existía ya antes de la legislación del Sinaí (Éx 16, 22 ss), y no tiene paralelo en las instituciones babilónicas y egipcias. Los días de la semana, excepto el sábado, se indicaban sólo por números. En la época helenística, el día sexto fué llamado víspera del sábado (Jdt 8, 6), y más tarde, parasceve o preparación (Mc 15, 42). El pl. griego *sabbata* significa semana (Mc 16, 2; Lc 24, 1).

3. El mes — Los meses hebreos eran meses lunares, de 29 ó 30 días, e
ya que el período de revolución lunar dura aproximadamente $29\ ^1/_2$ días. Según la Mišna (s. II d.C.), la extensión de cada mes se determinaba no por cálculo, sino por constante observación. Si la luna nueva había sido vista por tres testigos fidedignos en la noche siguiente al día 29 del mes, este mes tenía sólo 29 días, y el nuevo mes era anunciado con hogueras en toda Palestina. En caso contrario, el mes tenía treinta días y el siguiente mes comenzaba automáticamente al fin del día treinta. El espíritu de facción y las diferencias de opinión respecto de la credibilidad de los testigos podían por consiguiente dar lugar a dos distintas computaciones de los días del mes. Así se explica a menudo la discrepancia entre San Juan y los Sinópticos en la fecha de la última Pascua de Cristo. Los meses eran designados con antiguos nombres cananeos, de los cuales sólo se mencionan cuatro, con números a partir del Nisán y con nombres babilónicos los demás, de los cuales aparecen siete en el texto sagrado. Como los nombres macedónicos son usados por Josefo, y uno de ellos es mencionado en 2 Mac 11, 30; 33, 38, los incluímos en la tabla.

NOMBRES DE LOS MESES DEL AÑO JUDÍO f

Babilónico	*Cananeo*	*Macedonio*	*Correspondencia actual*
Nisan	Abib	Xanthikos	Marzo-Abril
Iyyar	Ziv	Artemisios	Abril-Mayo
Sivan		Daisios	Mayo-Junio
Tammuz		Panemos	Junio-Julio
Ab		Loios	Julio-Agosto
Elul		Gorpiaios	Agosto-Sept.
Tišri	Etanim	Hyperberetaios	Sept.-Oct.
Marjesvan	Bul	Dios	Oct.-Nov.
Kislev		Appellaios	Nov.-Dic.
Tebet		Audynaios	Dic.-Enero
Sebat		Perittos	Enero-Febr.
Adar		Dystros	Febr.-Marzo

83g **4. El año** — El año hebreo no era lunar, sino lunisolar. Esto era exigido por la ofrenda de la cosecha en las correspondientes festividades anuales, ya que el tiempo de la cosecha está regulado por el sol. Por eso, se intercalaba otro mes, Adar II (Ve-Adar), antes de Nisán, si se necesitaba más tiempo para la maduración de las primicias de la cebada que habrían de ser ofrecidas en la festividad de la Pascua. Parece cierto, asegurado por la prueba concorde de la Mišna y la tradición judía, que la intercalación de Adar II en la época del NT se determinaba por las autoridades judías de modo empírico y no según un sistema predeterminado. Los sistemas de ese orden, en uso entre los griegos desde época temprana, no fueron adoptados por los judíos antes del s. IV d.C. Los papiros de Elefantina prueban también la existencia de un calendario empírico judío en el s. V a.C. La época habitual de la cosecha de la cebada en las partes más cálidas de Palestina nos permite tener la seguridad de que la Pascua era celebrada invariablemente en abril. La fecha variable en que fué visible por vez primera la luna nueva en Palestina puede determinarse para toda la serie por medios astronómicos. En esta reconstrucción del calendario hebreo hay que dar lugar a un posible error de un día, ya que la luna nueva pudo haber estado oculta por las nubes. No obstante, tal error no pudo afectar las observaciones ulteriores.

h El año civil comenzaba en el mes de Tišri (Éx 23, 16; 34, 22), el religioso en Nisán (Éx 12, 2 y 18, etc.). El redactor de Jeremías (cf. 29, 1 y 46, 2) asigna la batalla de Kargamiš y la subida al trono de Nabucodonosor al cuarto año de Joaquim. Como la batalla tuvo lugar antes de la subida al trono, pero después del mes de Nisán de 605, el año hebreo según el redactor comenzaba no en Nisán sino en Tišri. La adopción ocasional del sistema babilónico de computar los años de reinado, que aparece al lado del sistema hebreo, no prueba por eso sólo que el año civil hebreo comenzara en Nisán.

Los acontecimientos son datados en general según los años de reinado de los reyes, en la época de la monarquía, y a veces con relación a algún acontecimiento destacado. La era seléucida, que comenzaba en octubre de 312, es utilizada en 1-2 Mac. No obstante, en 1 Mac las fechas son computadas a partir de la primavera de 311. La única fecha del NT que sigue el cómputo monárquico es el año quince de Tiberio.

LA SANTÍSIMA VIRGEN EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Por E. C. Messenger

Bibliografía — Además de los tratados dogmáticos corrientes sobre Nuestra Señora, véanse las obras siguientes: A. D'Alès, *Marie, Mère de Dieu, I, Marie dans l'Écriture Sainte*, DAFC 3, 118-55; A. J. Maas, *Virgin Mary*, CE 15, 464-70; J. P. Arendzen, *Our Lady in the Old Testament, Our Blessed Lady*, CSSL, 1933; id., *The Virgin Mother, en The Gospels, Fact, Myth or Legend*? 128-40; id., *A Virgin shall conceive, Prophets Priests and Publicans*, 97-111; C. Lattey, S. I., *Our Lady's Gospel, Our Blessed Lady*, CSSL, 1933; R. A. Knox, *Our Lady in the New Testament*, ibid.; Pohle-Preuss, *Mariology*; G. Smith, *Mary's Part in Our Redemption*, 1938; E. R. Hull, S. I., *First Book on Our Lady*; E. F. Sutcliffe, S. I. *Protoevangelium*, CR, ag. 1931; cf. CR, en. 1932; id., *Our Lady and the Divinity of Christ*, Mn 180 (1944) 347-50; id., *Scripture, Tradition and Mariology*, IER, Ser. 5, vol. 70 (1947) 807-14; F. M. Willam, *María, la Madre de Jesús*, (trad. española de M. Zalba, Barcelona 1956[6]); P. F. Ceuppens, O. P., *De Mariologia Biblica*, Turín 1949; M. J. Scheeben, *Mariologie*, en el *Handbuch der katholischen Dogmatik*, tomo VI, 1 de Gesammelte Schriften, Friburgo de Brisgovia 1954[2] (hay tr. inglesa, St. Louis 1947-48); J. Spencer Northcote, *Mary in the Gospels*, Londres 1906; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Mariologie. La Mère du Sauveur et nôtre vie intérieure*, Lyon 1941 (tr. española, Buenos Aires 1950[2]); A. Colunga, O. P., *La primera promesa mesiánica*, CT 62 (1942) 5-28; E. Nácar, *El Protoevangelio*, Est Bibl 1 (1941) 477-516; id., *Sobre la interpretación de «femina circumdabit virum»*, Est Bibl 1 (1941) 405-436; Orbiso, O. F. M. C., *La mujer del Protoevangelio*, Est Bibl 1 (1941) 187-207; J. M. Bover, S. I., *La maternidad de María*, Est Bibl 1 (1942) 627-646; A. Colunga, O. P., *La Madre del Mesías en el AT*, CT 77 (1950) 68-83; M. de Tuya, O. P., *El Nuevo Testamento y el Misterio de la Asunción de la Virgen*, CT 77 (1950) 84-104; A. Colunga, O. P., *El vaticinio del Emmanuel*, CT 32 (1925) 345-361; J. M. Bover, S. I., *La Asunción de María*, Madrid 1951; G. Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid 1952[3]. 84a

I. Introducción — Es materia definida de fe católica que en nuestras doctrinas dependemos no sólo del verbo escrito de la Sagrada Escritura, sino también de la divina tradición, que interpreta y en algunos casos completa a aquélla. En ninguna cuestión es más importante tener esto presente que tratándose de Nuestra Señora. Parte de lo que sabemos acerca de Nuestra Señora lo debemos a la tradición, y sólo a ella. Por tradición entendemos aquí la tradición dogmática, esto es, la enseñanza y transmisión de doctrinas no formuladas expresamente en la Escritura. Este uso del término debe ser cuidadosamente distinguido de la tradición puramente humana no garantizada por la autoridad divina o por la Iglesia, y de tradición en el sentido de leyenda popular. En algunas importantes cuestiones, la Escritura tiene mucho que decir sobre Nuestra Señora. Pero aun en estos casos la tradición desempeña b

84b un papel importante al determinar el sentido del texto inspirado y ayudar a explicarlo.

c A este respecto debemos recordar que gran parte de la doctrina contenida en la Escritura es implícita más bien que explícita. La significación e implicaciones de un texto pueden no ser del todo evidentes a primera vista. Debemos recordar además que hay palabras de riquísimo sentido que pueden encerrar toda una teología. Mencionaremos algunos ejemplos en el curso del presente ensayo. Pero estos principios nos permiten salir al paso de la objeción suscitada a veces con base en el silencio relativo de la Escritura acerca de Nuestra Señora. La mayor parte de las veces es, justamente, un silencio *relativo*. Y lo que la Sagrada Escritura nos dice sobre ella es muy importante. A este propósito debemos recordar que la doctrina central de la Mariología es que María es la *Theotokos*, la Madre de Dios. Como Madre de Dios, fué predestinada desde el principio del mundo, concebida sin mancha en la plenitud de los tiempos, colmada de todas las gracias y por fin asumida corporalmente al cielo. Como Madre de Dios, fué la segunda Eva, que cooperó a la obra de nuestra redención. Por lo cual, si la Escritura enseña el hecho fundamental de la maternidad de María, nos transmite en realidad el hecho de mayor trascendencia. Las prerrogativas de María fluyen y dependen de su Maternidad divina. Algunas de estas prerrogativas son insinuadas en la Escritura, pero para la clara enunciación de las demás debemos atenernos a la tradición, que ilumina y completa la Escritura.

d **II. María en el Antiguo Testamento** — En 1854, en la parte expositoria de la Bula *Ineffabilis Deus*, antes de definir la doctrina de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, Pío IX estableció autorizadamente que Dios «previó desde la eternidad la desdichada ruina del género humano por el pecado de Adán» y «determinó, por un misterio oculto desde todos los tiempos, cumplir la primera obra de su bondad en secreta dispensación, por la encarnación del Verbo». Conforme a esto, Dios «escogió y ordenó desde el principio y antes de todos los siglos, una Madre para su Unigénito Hijo, de modo que tomando carne de ella, pudiera nacer cuando llegara la bendita plenitud de los tiempos».

e De la verdad de que Dios eligió y ordenó «desde el principio y antes de todos los siglos» una Madre para su Hijo no se sigue que este propósito divino fuese manifestado claramente a la humanidad desde un principio en un lenguaje que no admitiera otra interpretación. En realidad hubo un verdadero desarrollo doctrinal en el AT, y de hecho una serie progresiva de *adiciones* a la fe, a medida que Dios fué revelando nuevas doctrinas a los patriarcas y profetas.

f En este supuesto, no debiera sorprendernos que no hubiera ninguna referencia a Nuestra Señora en los libros del AT. De hecho, sin embargo, hay algunas referencias a ella muy significativas, y en particular se alude al menos a la Santísima Virgen, y ello en sentido típico, en el texto justamente llamado el **Protoevangelio** o Evangelio primero. El texto se encuentra en Gén 3, 15. Para los detalles de interpretación remitimos al lector al Comentario. Aquí nos limitamos a observar que tiene que haber enemistad entre la mujer y la serpiente y entre el linaje de ambas. La victoria tiene que obtenerla el linaje de

la mujer. A la vista de profecías posteriores, como las que se refieren 84f
al linaje de Abraham, en el que todas las naciones de la tierra tienen que ser bendecidas, apenas cabe duda de que, aunque linaje (o semilla) pueda tener un sentido colectivo, se incluye en él al Mesías, esto es Jesucristo, por el que otros se hacen capaces de vencer al mal. ¿Quién es pues la mujer? ¿Es la propia Eva, o María, Madre de Jesús? Los exegetas católicos no están de acuerdo en cuál sea aquí la referencia primaria. Pero, incluso si el término se refiere en primer lugar a Eva, esto es posible sólo por causa de su hija María, la verdadera e inmediata Madre del linaje que aplasta la cabeza de la serpiente. Eva vence a través de María, quien, a la vez, parte del linaje (colectivo) de la mujer, y al mismo tiempo es madre del linaje (individual). g

No es otro el sentido de este importante texto, considerado a la luz de otros textos de la Escritura y de la tradición católica. No obstante no se sigue de ahí que su pleno sentido fuese captado desde el principio. Podemos sostener, con el canónigo Arendzen en CSSL (1933), pp. 3 s., que la mujer «no es *directa y exclusivamente* María Madre de Cristo», y que cuando nuestros primeros padres oyeron la promesa de redención, «sólo vieron la referencia directa a la mujer culpable allí presente» así como,«en su simiente pudieron ver la suma de los hijos descendientes suyos... Es absolutamente cierto que en el AT el Redentor sólo gradualmente es revelado como una persona individual, y en cuanto tal como linaje de una mujer individual». Ahora sabemos que esta mujer individual es María.

Fijémonos en que la primera referencia de la Escritura a la Santísima h
Virgen alude a su enemistad contra los poderes del mal, representados por la serpiente, y su victoria sobre dichos poderes en y a través de su linaje. Por eso muy justamente ve la Iglesia en este texto una designación de la Santísima Virgen y un fundamento para la doctrina de su completa victoria sobre el pecado, a través de su Hijo, en su Inmaculada Concepción, que la preservó del pecado original, por los méritos de Jesucristo aplicados de antemano a su alma. Decimos que María en dicho pasaje es «designada» porque Pío IX afirma que en él, según la interpretación de los «Padres y escritores eclesiásticos», el Redentor es «clare aperteque *demonstratum*», y su Madre es «designatam». Naturalmente la «designatio» no es evidentemente tan clara como la «demonstratio». Pero existe.

Después de esta primera profecía, la Escritura guarda silencio por mucho tiempo. Las mismas profecías mesiánicas fueron incrementándose gradualmente y haciéndose cada vez más claras. Muchas de ellas se referían no tanto al Mesías mismo cuanto al reino que Él debía inaugurar. Por eso difícilmente esperaríamos hallar referencias a María en estas profecías relativas al reino. Pero hay dos significativas referencias a ella en profetas que también hablan del Mesías personal e individual.

Debemos mencionar en primer lugar la famosa profecía de Is. 7, i
relativa a **la Virgen grávida** que dará a luz un hijo y le llamará «Emmanuel», nombre que significa «Dios con nosotros». Dejamos para el Comentario la discusión de las muchas dificultades que este texto encierra. Baste decir que, aunque puede haber una referencia a un niño contemporáneo del profeta, la referencia última y definitiva debe ser al Mesías. Si esto es así, desde luego se alude también

84i a María. Es verdad que la palabra hebrea *'almāh* no es la usada en la Biblia con el sentido técnico de «virgen», sino que designa simplemente una «doncella». Sin embargo, la palabra hebrea implica de por sí las dos ideas de juventud y de virginidad, y siempre designa una joven no casada; de hecho, los LXX la traducen por la palabra gr. παρθένος que sin duda significa «virgen», Así pues, el texto supone en último término la concepción virginal y con justicia es citado con este sentido por Mt 1, 23. Aun así, debemos hacer una reserva similar a la que hicimos antes con ocasión del Protoevangelio. Pues no se sigue de lo dicho que se haya comprendido enteramente en aquel tiempo el sentido pleno de la profecía de Isaías. En realidad, parece que incluso Nuestra Señora, a pesar de su conocimiento indudable de las Escrituras y su iluminación interna por el Espíritu Santo, no llegó a captar del todo el sentido de este texto, o sea el hecho de que la virginidad era compatible con la maternidad. Pues, cuando se le comunicó que su Hijo iba a ser el Mesías y que ocuparía el trono de David, ella al pronto replicó: «¿Cómo va a ser posible esto, si yo no conozco varón?» La respuesta del ángel la tranquilizó, y sin duda abrió el camino a una más plena comprensión del texto de Isaías.

85a La segunda referencia de los profetas a Nuestra Señora la encontramos en Miqueas, contemporáneo de Isaías. En 5, 2-3, nos habla de que saldrá de Belén

«quien señoreará en Israel,
cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad.
Dios los entregará
hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá».

Aquí la venida del dominador de Israel en Belén se conecta con una referencia a su Madre. Apenas puede dudarse de que «la que ha de parir» sea la misma persona que la «doncella que va a concebir». Así, la profecía de Miqueas confirma la de Isaías. Predice la maternidad de María, pero no arroja más luz sobre ella.

b Hay otros textos en el AT donde algunos intérpretes católicos han encontrado alusiones o referencias a María. Sin embargo, en algunos casos la aplicación a María sólo puede ser en sentido típico, y en otros el texto no está claro. Así por ejemplo, leemos en Jer 31, 22: «La mujer rodeará al varón», y se ha visto en ello una referencia a María como Madre del Mesías. Pero el original parece más bien significar «una mujer cortejará a un varón», lo que manifiestamente no puede referirse a la encarnación[12]. Sin embargo, es en verdad muy curioso que los antiguos intérpretes judíos refirieran el texto al futuro Mesías. Todo esto sugeriría al parecer que la Madre del Mesías fué parte integrante, aunque subordinada, de la tradición judía.

c En el caso de algunos textos «aplicados» a la Santísima Virgen por los comentaristas cristianos, queda la duda de si la aplicación es algo más que una «acomodación». Así Ez 44, 1-2 habla de la puerta oriental de Jerusalén, por la que sólo entra Dios, y que en adelante estará siempre cerrada. Algunos intérpretes católicos han visto aquí una alusión a la perpetua virginidad de María. Pero es muy dudoso que sea éste el sentido inspirado.

En todo caso, dado el hecho de que el Mesías había de tener una 85d
Madre que sería persona de gran dignidad e importancia, no es de extrañar que los familiarizados con todos los datos de la tradición sobre el asunto, le aplicaran textos que tienen sentido primario diferente. El Sal 45, por ejemplo, pinta a la reina que está a la diestra del rey mesiánico. Prendado está el rey de su hermosura; las hijas de Tiro y los opulentos buscan su favor; su vestido es tejido de oro, y la acompañan las vírgenes. Esto puede referirse primariamente a Israel, la esposa de Dios, y a la Iglesia cristiana, que es el Israel espiritual. Pero este sentido colectivo no excluye la aplicación del texto también a María la madre del Rey.

De modo semejante, el Cantar de los Cantares está lleno de ala- e
banzas a la Esposa del Rey. Esto se interpreta ya con relación a Israel o al alma humana. Pero también puede aplicarse a la Madre del Mesías.

Además, escritores piadosos, e incluso la Iglesia misma en su litur- f
gia, no han dudado en aplicar a la Santísima Virgen algunos pasajes del AT que directamente se refieren sólo a la Sabiduría. Sin duda, como hizo notar el Cardenal Newman en su *Development of Christian Doctrine*, c. 4, sec. 2, 8, esta aplicación a María deriva en parte del erróneo uso arriano de los textos, donde se dice que la sabiduría es «creada». Aun así, debemos decir con Pío IX que la aplicación de tales textos a la Santísima Virgen se funda en una «transferencia», justificada por el hecho de que el «origen de la Virgen había sido decretado al mismo tiempo que la encarnación de la Sabiduría divina» (*Ineffabilis Deus*).

III. María en el Nuevo Testamento — «Al llegar la plenitud de los g
tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley». Este texto (Gál 4, 4) es el único en que San Pablo se refiere expresamente a la Madre de Cristo. Pero es significativo por dos razones. Primeramente, en el contexto la frase «nacido de mujer» es completamente superflua, y parece haber sido insertada expresamente. En segundo lugar, San Pablo rehuye aquí la palabra usual para «nacido» sustituyéndola por otra que propiamente significa «hecho», la misma que aparece en Jn 1, 14, «El Verbo se hizo carne». De este modo San Pablo, en su única referencia a Nuestra Señora, subraya su maternidad divina, y parece por su lenguaje inusitado llamar nuestra atención sobre el inusitado nacimiento de Nuestro Señor.

San Lucas y Nuestra Señora — Se nos cuenta el nacimiento en dos h
de los Evangelios, Mt y Lc. En Mt el relato adopta sobre todo el punto de vista de San José, mientras que la fuente de información de San Lucas debe haber sido en último término Nuestra Señora misma. Es San Lucas quien refiere la Anunciación. Notemos las palabras del ángel que solemos traducir: «salve, llena de gracia». Los protestantes prefieren la versión: «muy favorecida». Lagrange concede que puede la palabra tener este sentido, aunque en todo caso el participio de perfecto indica un grado eminente de hermosura o favor. Aquí el epíteto hace las veces de un nombre propio, «como si fuese especialmente adecuado a la Virgen» (LAGRANGE, *S. Luc*, in loc.). El texto supone que María es objeto de la liberalidad de Dios, entendida por los teólogos como don de la gracia santificante, extraordinaria, si

85h bien susceptible de aumento. En otras palabras, en la interpretación de la tradición y la teología católicas, este texto supone que María
i es realmente «llena de gracia», y por tanto, santísima. La consideración de las implicaciones de este texto en conjunción con el Protoevangelio, ha llevado a formular la doctrina de la Inmaculada Concepción, que declara que María estuvo «llena de gracia» desde el primer momento de su existencia y, por lo tanto, libre de la mancha del pecado original. Este don se funda en su maternidad divina, ya que todas las gracias de María derivan de su especial dignidad de Madre de Dios. Merece añadirse que la doctrina de la maternidad divina llevó lógicamente a la doctrina de la Inmaculada Concepción, la cual a su vez ha arrojado nueva luz sobre algunos pasajes bíblicos referentes a Nuestra Señora. Con razón, la saluda su prima Isabel como «bendita entre las mujeres», y pronuncia la misma bendición sobre su Hijo: «Bendito es el fruto de tu vientre». Y con razón la misma María, en su *Magnificat*, profetiza que todas las generaciones la llamarán bienaventurada, porque Dios ha hecho en ella maravillas. No tiene por qué sorprender que Isabel exprese su gozo y admiración de recibir la visita de la Santísima Virgen, a quien llama «Madre de su Señor»: «¿De dónde a mí, que la Madre de mi Señor venga a mí?» (Lc 1, 43). Nótese además que la santificación de Juan en el seno de su madre es el primer milagro obrado por Nuestra Señora o, más bien, por el Verbo Encarnado, *a través de* Nuestra Señora.

j Con ello tenemos ya una indicación del puesto prominente que ocupa María en la economía cristiana. Dios Hijo deriva de ella su naturaleza humana. Para siempre será Él verdadero hombre como es Dios verdadero. Y por lo tanto, será para siempre Hijo de María, y María para siempre será la Madre de Dios.

Pero la plenitud de su gracia y la dignidad grande a que es elevada por Dios, no turban su humildad. Se inclina ante la voluntad de Dios y se declara su sierva. Y guarda para sí el gran secreto, pues no ha sido autorizada todavía a comunicarlo, y así ni siquiera lo confía a su esposo San José, que debe ser tranquilizado por un ángel.

k A pesar de que la concepción y el nacimiento virginales no pueden haberla mancillado, María cumple las prescripciones de la Ley judía, presenta a su Hijo al Templo, lo rescata, y ofrece el sacrificio purificador, en espíritu de obediencia a las ordenaciones divinas. En esta ocasión oye la temible profecía de sus propias penalidades futuras en las misteriosas palabras: «Una espada atravesará tu alma» (Lc 2, 35). Dichas después de la profecía de que su Hijo había de ser «blanco de contradicción», estas palabras insinúan la compasión de María (en el sentido etimológico de com-pasión).

l Viene después el silencio, hasta que Nuestro Señor tiene ya doce años, y se nos cuenta el incidente de su extravío en una visita a Jerusalén. Fué entonces cuando María dijo de Jesús: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote» (Lc 2, 48). Y entonces Jesús dice: «¿Por qué me buscábais? ¿No sabíais que conviene que me ocupe de las cosas de mi Padre» (o posiblemente: «en la casa de mi Padre»). El relato inspirado añade, para nuestra instrucción, que ni María ni José «entendieron lo que les decía» (Lc 2, 50). Debemos recordar, que conforme 85l
a la doctrina de la inspiración, los hagiógrafos escribieron todas las cosas y sólo las cosas que Dios quería se escribiesen, y que conforme a ello, el Espíritu Santo deliberadamente quiso que se consignasen estas palabras. Sin duda el Espíritu Santo quería enseñarnos que la plenitud de gracia que tenía nuestra Señora no suponía necesariamente el entero conocimiento de los designios de Dios. Así pues, las palabras de San Lucas constituyen una advertencia contra desenfrenadas especulaciones teológicas *a priori* acerca de los dones de Nuestra Señora. La especulación teológica puede y debe existir —pues es así como se explicitan las doctrinas—, pero en nuestras reflexiones debemos atenernos siempre a las afirmaciones formales de la Escritura, y, naturalmente, también a la tradición dogmática de la Iglesia. En virtud de este texto de San Lucas, no podemos decir que ella lo conociera todo o lo comprendiera. Como nosotros, también ella tenía que recorrer la senda de la fe. Para una más amplia exposición del conocimiento de Nuestra Señora, cf. los artículos de E. F. Sutcliffe citados en la bibliografía. Un estudio detallado de sus demás dones y virtudes se hallará en Scheeben, o.c.; también T. Livius, *The Blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries* (Londres 1893), ofrece una mina de información, aunque falta de sentido crítico.

Después de este incidente, vuelve a tenderse el velo sobre la Madre 86a
y el Hijo y nada más sabemos hasta el principio del ministerio público de Jesús. No obstante, es significativo que nos encontremos en el mismo comienzo de este ministerio con un sorprendente milagro, el de la conversión del agua en vino en Caná, relatado por Jn 2, 1-11. A este respecto podemos observar que, a pesar de su resistencia aparente, Jesús ejecuta el milagro por sugestión de su Madre. María dice a Jesús: «Hijo, no tienen vino», y nuestro Señor replica: «¿Qué nos va a mí y a ti?» Esto parece ser un idiotismo hebreo que, como observa J. Lebreton en *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur* (París 1935,[7] vol. I, p. 84; tr española, Madrid 1935[2]), «era de uso corriente para rechazar una intervención o declinar un ruego, y realmente no hay lugar a interpretarlo aquí de otro modo». Jesús añade: «Mi hora aún no ha llegado». Sin embargo, María no se desanima b
por este desaire aparente. Dice a la servidumbre: «Haced lo que Él os diga». Entonces Jesús obra el milagro. Esto está perfectamente de acuerdo con el modo de obrar de Nuestro Señor. Los Evangelios, en efecto, a menudo refieren cómo Él, en apariencia, rechaza los ruegos, pero sólo para acceder a ellos cuando se reiteran con mayor fe y urgencia. Son ejemplos de esto: la curación del hijo del cortesano de Cafarnaúm (Jn 4, 46-54), y la curación de la hija de la mujer cananea (Mt 15, 21-28). Además, Jesús mismo nos ha propuesto la parábola del padre de familia que, requerido a medianoche para que preste tres panes destinados a un huésped inesperado, primero rehusa y después accede a la petición de su vecino «por la importunidad» (Lc 11, 5-8). Por consiguiente, en el incidente de Caná, la aparente resistencia del Señor a complacer a su madre sólo tenía por fin suscitar un mayor acto de fe y esperanza. [Otros consideran que Jesús tendía más bien a mostrar el poder de la intercesión de María. C. de R.].

86c El hecho de referencia aconteció al principio del ministerio. María no hubo de tomar parte activa en la obra del ministerio mismo, porque no era ésta su vocación. La suya era orar, sufrir y servir con las otras santas mujeres. Aun así, hay todavía dos referencias a ella en los Evangelios. Una, cuando dijeron a Jesús que su madre estaba esperando verle. Jesús replicó: «Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, éste es mi hermano, y mi hermana, y mi madre» (Mt 12, 50). La otra, cuando una mujer gritó: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste». A lo que contestó Jesús: «Más bien, dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11, 28). El objeto de estas dos frases de nuestro Señor no era ciertamente despreciar o desconocer a su santa Madre, sino más bien señalar la verdadera fuente de su bienaventuranza. Ésta en realidad procedía de su sumisión a la voluntad de Dios: «He aquí la esclava del Señor». Ella oyó la palabra de Dios y la guardó: «María guardaba todo esto, y lo meditaba en su corazón» (Lc 2, 19). Como dice Beda el Venerable, «la Madre de Dios es sin duda bienaventurada por ser el instrumento temporal del Verbo Encarnado, pero aun más bienaventurada por haber quedado como eterno guardián de su amor» (*Hom. in Luc. c.*11).

d Al final de la vida del Señor, María hubo de ser asociada a Jesús en su Pasión. Pues, como dice San Juan, «estaba junto a la cruz de Jesús su Madre». Y Jesús la confió al cuidado de San Juan: «Mujer, he ahí a tu hijo... He ahí a tu madre» (Jn 19, 26-27). La tradición cristiana, desde Orígenes (*Comm. in Joan.* PG 14, 32), ha visto en San Juan la representación de todos los cristianos, de los cuales María es Madre espiritual.

Finalmente, encontramos a María en el nacimiento de la Iglesia. Pues cuando los discípulos subieron al piso alto para entregarse a la oración, en espera del Espíritu Santo, leemos que María estaba orando con ellos (Act 1, 14). Sin duda que recibió al Espíritu Santo también en esta ocasión, aunque la Escritura no lo dice expresamente.

e La tradición católica ha consagrado la creencia en la Asunción de Nuestra Señora, y su coronación como reina del cielo es conmemorada en el rosario. Aquella creencia fué definida por Pío XII como dogma de la Iglesia el 1.º de noviembre de 1950. No hay en la Escritura referencia alguna a ambos hechos, cuya historicidad es corolario de la doctrina de la Inmaculada Concepción, que a su vez se apoya en la Maternidad de María que proclama la Escritura y la tradición, y se funda en su calidad de segunda Eva. Pero es significativo que en el último libro del NT, San Juan, que fué encargado de cuidar de Nuestra Señora durante el resto de su vida terrena, describa la visión de «una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas», la cual «parió un varón que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro»
f y que «fué arrebatado a Dios y a su trono», mientras el dragón hacía guerra contra la mujer y contra «el resto de su descendencia» (Ap 12). San Juan habla de la «gran batalla» entre Miguel y sus ángeles contra el dragón y los suyos. Y dice expresamente que el «dragón grande» es «la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás» (12, 9). El Hijo de la mujer, que ha de apacentar a todas las naciones, es evidentemente

Jesucristo. ¿Quién, es, pues, la mujer y quiénes «el resto de su descen- 86f
dencia»? Como en el caso de las profecías del AT, el vidente puede referirse aquí al Israel de Dios, continuado en la Iglesia cristiana. Pero la analogía sugiere, por lo menos, que además de su sentido colectivo la mujer tiene también una significación personal, y esta persona no es otra que la Santísima Virgen, Madre de Jesús y de todos los cristianos. Pío X escribió: «'Una mujer envuelta en el sol'... Todo el mundo sabe que la mujer significa la Virgen María, la cual, inviolada, dió a luz a nuestra cabeza» (Enc. *Ad diem illum*, de 2 de febrero de 1904). Es ella, pues, «la envuelta en el sol», con «la luna bajo sus pies», y «sobre su cabeza una corona de doce estrellas». Tal es la descripción de María en la gloria, trazada por el autor inspirado del último libro del NT.

IV. Conclusión. La doctrina católica en relación a la Escritura — Éstos g
son los datos de la Escritura relativos a Nuestra Señora. En cierto sentido son pocos. Pero lo que la Escritura nos dice es de la mayor importancia, y podemos afirmar con certeza que contienen en germen la mayor parte, por no decir la totalidad de la *doctrina* relativa a su misión, desarrollada por la Iglesia. Su calidad de mujer que tiene que tener enemistad con la serpiente, y que por medio de su linaje ha de aplastar su cabeza, asociada a la doctrina de San Pablo de que Jesucristo es el segundo Adán, conduce fácilmente al principio vigorosamente asentado en la tradición primitiva de que María es la segunda Eva. Esto está confirmado por la exégesis tradicional de que, en la escena de la Cruz, San Juan representó a todos los cristianos al tomar a María por Madre, como también en la visión que evoca su *Apocalipsis* de la mujer envuelta en el sol, que tiene otra descendencia además del Hijo que ha de apacentar a todas las naciones.

Hemos visto también que la consideración atenta de la enemistad h
entre la mujer y la serpiente, y la salutación angélica, «Salve, llena de gracia», interpretadas a la luz de la tradición católica, han contribuído a ilustrar la doctrina de la Inmaculada Concepción, doctrina que a su vez nos da el pleno sentido del gozo de María en Dios su Salvador, en el *Magnificat*.

La afirmación de Simeón de que una espada habría de traspasar i
el alma de María, unida a la afirmación de San Juan de que María estaba al pie de la Cruz, nos proporciona una base para la doctrina de la misericordia de María, que le ha ganado el título de corredentora.

María ejerció en la tierra su maternidad divina velando por su Hijo durante su infancia, orando y asistiéndole durante el ministerio público y con su presencia al pie de la Cruz; y ejerció su maternidad sobre los cristianos al interceder en Caná de Galilea, donde se obró el primer milagro, y al orar con y por los Apóstoles y sus seguidores, especialmente antes de Pentecostés. La visión de San Juan de Nuestra Señora en la gloria nos da un reflejo de su dignidad en el cielo.

Naturalmente, hay mucho más que quisiéramos saber, especial- j
mente en relación a su vida terrena. La Escritura nada dice de la ascendencia de María, de sus primeros años, y de su vida posterior. Calla también sobre su Asunción. Es natural que, en materia donde tanto espacio queda a nuestra imaginación o curiosidad, los escritores

86j piadosos cristianos hayan intentado suplir los datos de la Escritura. Pero la Iglesia ha rechazado los Evangelios apócrifos, tan llenos de detalles sobre Nuestra Señora. Sin embargo, no niega que puedan contener algunas tradiciones verdaderas. Por eso la Iglesia celebra las festividades de los padres de Nuestra Señora, llamados en los Evangelios apócrifos con los nombres de Joaquín y Ana (p.e., en Evangelio de Santiago, Evangelio de la Natividad de María). Igualmente la Iglesia celebra la Presentación de María en el Templo, hecho no mencionado en los Evangelios canónicos, pero que se encuentra en los mismos escritos apócrifos. La Iglesia garantiza la realidad de los hechos en cuestión, pero no los detalles que se hallan en los libros apócrifos.

k Los anteriores ejemplos corresponden a hechos no referidos en la Sagrada Escritura. Otras veces la Escritura y la tradición se combinan e ilustran recíprocamente. Un ejemplo interesante se encuentra en la doctrina de la perpetua virginidad de Nuestra Señora. Que María haya sido virgen en su concepción está expresamente afirmado por San Mateo y San Lucas, y se halla implicado en la pregunta: «¿Cómo podrá ser esto, si yo no conozco varón?» (Lc. 1, 34). Que María fué también virgen en el nacimiento de Jesús no está expresamente afirmado en la Escritura, pero está formulado en el Credo de los Apóstoles, en las palabras «*nacido* de la *Virgen* María». Esto concuerda con la profecía de Isaías que dice que la Virgen no sólo concebirá, sino que dará a luz
l un Hijo. Finalmente la tradición cristiana afirma que María permaneció siempre virgen. Tampoco esto es afirmado directamente en la Escritura. En realidad, la Escritura utiliza un lenguaje que a primera vista parece ser contrario a esta doctrina, pues leemos que José «no la conoció hasta que dió a luz un hijo» (Mt 1, 25), y además la Escritura habla de los «hermanos» y las «hermanas» de Jesús. Pero la frase de San Mateo es una locución oriental que significa precisamente lo que dice y nada más, esto es, que José no conoció a María antes del nacimiento de Jesús, sin afirmar ni negar la virginidad posterior. La cuestión de los «hermanos» y las «hermanas» de Jesús es discutida en §§ 672-3.

m Es éste un ejemplo interesante de cómo la tradición explica y en cierta medida completa la Escritura. La tradición nos da la llave para la inteligencia de la Escritura. Pero aun prescindiendo de la tradición — en cuanto ello sea posible — la Escritura nos proporciona un fundamento suficiente para la doctrina católica relativa a Nuestra Señora, y para nuestra piedad y devoción hacia ella.

EL ELEMENTO MILAGROSO EN LA BIBLIA

Por E. C. Messenger

Bibliografía — *H. S. Box, B. D., *Miracles and Critics*, Londres 1935; J. T. Driscoll, *Miracle*, CE; L. de Grandmaison, S. I., *Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vols., París 1928 (trad. esp., Barcelona 1932); G. H. Joyce, S.I., *The Question of Miracles*, Londres 1914; R. A. Knox, *Miracles*, CTS, Londres 1927; H. Lesêtre, *Miracle*, DBV; *C. S. Lewis, *Miracles*, Londres 1947; J. H. Newman, *Essay on the Miracles of Scripture*, Londres 1870; J. de Tonquédec, *Miracle*, DAFC; *R. H. Trench, *The Miracles of Our Lord*, Londres, s. a.; A. van Hove, *La Notion du Miracle chez Saint Thomas*, París 1927; también los artículos en *Religion and Science*, CSSL, 1939, por el Rev. A. Manson, O. P., y el Rev. C. Lattey, S. I., sobre *Miracles*, y por el Can. Arendzen sobre *The Bible*. 87a

Actitud antigua y moderna frente a los milagros — El lector atento b
no puede menos que sorprenderse del lugar preeminente que los milagros ocupan en las narraciones de la Sagrada Escritura. Son relatados sin asomo de duda como acontecimientos históricos reales y como signos ciertos de la intervención de Dios en el mundo. Precisando más, se los aduce como prueba de que Dios habla y obra por medio de individuos particulares. Por eso los milagros en la Biblia, lejos de necesitar una prueba, aparecen más bien como pruebas indudables de que Dios está presente y nos habla.

La moderna incredulidad y el auge de la exégesis racionalista, sin embargo, han alterado de raíz este orden de cosas, de tal manera que, lejos de que los milagros bíblicos por sí mismos prueben algo, se los considera a ellos mismos considerablemente necesitados de prueba, y a ello se añade usualmente que no se dispone de prueba satisfactoria alguna de su realidad.

La supuesta imposibilidad de los milagros — Dos líneas principales c
sigue el ataque contra la realidad de los milagros.

La primera es de orden filosófico. Los racionalistas, por ejemplo, dan por supuesto en general que un milagro es una imposibilidad. Naturalmente, afirmación tan perentoria exigiría prueba convincente. Pero el único argumento aducido en su apoyo es el que ya formuló Spinoza en su *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Es el argumento de que las leyes de la naturaleza son la expresión de los decretos de Dios, basados en la propia naturaleza divina. Pero la naturaleza divina no puede cambiar, y tampoco lo pueden los divinos decretos en ella basados. Luego, las leyes naturales son inmutables, y los milagros imposibles. El razonamiento es a todas luces falaz, pues mientras con toda justicia podemos sostener que Dios no puede obrar en contra de las leyes metafísicas del ser, leyes que realmente tienen su último

87c fundamento en la naturaleza inmutable de Dios, sin embargo no existe tal necesidad cuando se trata de las leyes de la naturaleza física, que son, en términos filosóficos, «contigentes», y no «necesarias». Es inconcebible que las leyes del ser, expresadas en el principio de contradicción y los demás principios primeros, puedan ser distintas de lo que son. Pero no hay tal necesidad en las leyes físicas o naturales. Se puede concebir que fuesen diferentes, en un orden diferente de cosas. Luego, como las leyes físicas son contingentes y no metafísicamente necesarias, no son imposibles las excepciones a ellas.

d Otro argumento más corriente contra los milagros es que implican un cambio en el pensamiento de Dios inmutable. Pero esta objeción queda invalidada si se tiene en cuenta que, según nuestra doctrina, todos los milagros ocurridos fueron previstos y propuestos por Dios desde el principio.

Se insiste, además, en que los milagros, que derogan o contradicen las leyes de la naturaleza, suponen que la creación de Dios es imperfecta, y necesita complemento y mejora. A esto se puede replicar que efectivamente la naturaleza es perfecta en su orden, pero que los milagros no están primariamente asociados al orden natural, sino al sobrenatural de la gracia. La gracia perfecciona la naturaleza, pero no la destruye: más bien, la presupone. Lo mismo vale de los milagros y su relación con la ley natural.

No hay, pues, ninguna prueba de la imposibilidad de los milagros. Al contrario, afirmamos explícitamente que los milagros son posibles, precisamente porque las leyes naturales no son en sí mismas absolutamente necesarias. La acción de una ley cualquiera puede ser obstaculizada por la acción de alguna otra ley. *A fortiori*, el efecto de una ley en un caso particular puede quedar en suspenso por efecto de la especial actividad de la causa primera, fuente de toda ley. Y esto es lo que entendemos por milagro.

e **¿Pueden probarse los milagros?** — En época más reciente se ha abandonado tácitamente el propósito de establecer la imposibilidad de los milagros, y en su lugar se han hecho varios intentos de mostrar que es por principio imposible establecer la realidad de un milagro. Así, Hume y Huxley se han apoyado en que el principio de la uniformidad de la naturaleza es un hecho de experiencia universal. Ningún pretendido testimonio de la realidad de un milagro puede prevalecer contra semejante experiencia universal. Pero esta afirmación da justamente por supuesto lo que debe ser probado, ya que supone que no hay ni efectivamente puede haber excepción a la regla general. En todo caso, el testimonio humano que garantiza la realidad de un milagro también forma parte de la experiencia universal. Y no hay razón de evidencia inmediata para aceptar el testimonio a favor de la uniformidad y rechazar el testimonio en favor de la excepción milagrosa. Algunos escritores modernos objetan que admitir la realidad del milagro sobre la base del testimonio humano equivaldría a destruir el fundamento de las leyes naturales como tales, pues las leyes no son sino la expresión o generalización de la experiencia humana. A esto replicamos que el testimonio humano *normal* basta para dar base a la formulación de leyes naturales, e igualmente el testimonio humano *excepcional*

acerca de la realidad de los milagros no sólo establece el hecho de los 87e
milagros, sino también su carácter milagroso, esto es, el hecho de que no pueden explicarse según las leyes ordinarias de la naturaleza.

Prejuicios filosóficos que sostienen la exégesis racionalista — Estas f
consideraciones filosóficas han tenido en realidad una gran influencia incluso sobre los que han hecho profesión de estudiar los milagros únicamente sobre la base de datos concretos. Los racionalistas y demás pueden de hecho alegar imparcialidad en su estudio de los libros de la Sagrada Escritura. Pero al estudioso atento no le pasa inadvertido que la exclusión racionalista de los milagros se basa normalmente en consideraciones filosóficas *a priori* o en prejuicios como los que acabamos de mencionar, más que en un estudio objetivo e imparcial de los datos mismos acerca de los milagros. El razonamiento suele adoptar esta forma: Lo que aquí se dice acerca de un milagro determinado ha de ser rechazado y tenido por legendario, o por una mala interpretación de un hecho meramente natural, o tal vez incluso por una coincidencia. El fundamento de esta actitud no siempre se expresa pero evidentemente se apoya en la supuesta imposibilidad o improbabilidad de la realidad histórica de un milagro. De acuerdo con ello, se echa mano de varias alternativas explicaciones del relato. Así Strauss (1808-74) consideraba los hechos milagrosos como adherencias míticas al relato original sin ninguna realidad histórica. La formación de una leyenda, o el desarrollo de un mito, exige cierto espacio de tiempo, y por eso Strauss sostuvo que los libros de la Escritura, y especialmente los del NT, debieron componerse o recibir su forma actual mucho tiempo después de los hechos narrados en ellos, y sin duda cuando ya hacía mucho que habían muerto los escritores a quienes tradicionalmente se atribuye su composición.

Sin embargo, no ha podido mantenerse una fecha tardía para el 88a
NT; ahora se admite que todo él fué escrito en el s. I. Los críticos han tenido más fortuna con el AT; las fechas relativamente tardías que atribuyeron a los distintos libros siguen gozando de amplia aceptación.

Según esto, se sostiene con plausibilidad que, habiendo transcurrido varios siglos entre los supuestos acontecimientos y los relatos que nos los transmiten, hubo tiempo suficiente para su desenvolvimiento legendario. Aun así, la posición de los críticos no es ya tan sólida, y cierto número de escritores modernos, aun aceptando la fecha tardía de los libros, se han visto obligados a admitir que los materiales usados en ellos eran más o menos contemporáneos de los hechos relatados. Así, los críticos modernos del Pentateuco no vacilan en atribuir gran parte de los materiales usados en su composición a una época no muy posterior a la del propio Moisés.

Los católicos en general aceptan la temprana fecha tradicional de la composición de los libros históricos del AT, que hace a los relatos contemporáneos de los hechos, aunque se admite que puede haber habido diversas «redacciones» ulteriores de los libros. Pero sostenemos que tales «redacciones» no pudieron consistir en la incorporación ulterior de leyendas desprovistas de toda base histórica. La razón es que, en general, los milagros narrados fueron sucesos públicos, tan íntimamente ligados al curso de la historia que ejercieron influencia en ella.

88a Así, p.e., toda la historia de Israel durante el éxodo de Egipto y después de su establecimiento en Canán supone la realidad histórica de los milagros obrados por Moisés en Egipto y en el mar Rojo. Éstos produjeron tal impresión sobre las mentes de los israelitas, que la literatura hebrea posterior está llena del eco vibrante suscitado por estos grandes hechos, que formaron parte de la total tradición nacional. Negar la realidad histórica de estos milagros es destruir el fundamento de la historia misma Consideraciones similares valen para los milagros de Elías y Eliseo.

Para un estudio más amplio de los milagros del AT, véase § 226 *f-h*.

b **El supuesto carácter natural de los hechos milagrosos** —Algunos escritores modernos han sugerido una teoría más moderada. Es su opinión que los hechos milagrosos de la Biblia tuvieron una base real, ya que pudo servir de base algún suceso insólito, probablemente debido a causas naturales, acaso a fuerzas desconocidas de la naturaleza, o también posiblemente al influjo de la inteligencia sobre la materia. Ésta es la base de la opinión llamada de la «fe curativa». Algunos no católicos aceptan los «milagros curativos» narrados en el NT, pero rechazan los «milagros cósmicos» en el mundo de la naturaleza inanimada. Pero no hay base racional para tal distinción. Ambos están igualmente garantizados por los relatos, y ambos se hallan igualmente conexos con la historia misma. Se sostiene también, en especial contra el NT, que muchos milagros consisten en la expulsión de los demonios del cuerpo de los llamados posesos, y que los escritores sagrados, de acuerdo con las ideas de su tiempo, atribuyen a posesión diabólica enfermedades que ahora son reconocidas como normales, como la epilepsia o la locura. Pero es un hecho que los escritores del NT distinguen claramente entre casos de posesión u obsesión diabólica con sus manifestaciones patológicas, y casos de enfermedad sin posesión diabólica concomitante (cf. Mt 4, 24; 8, 16; Mc 1, 32 y 34 etc.). La existencia de síntomas patológicos en el caso de los llamados posesos no constituye especial dificultad. ¿Por qué la posesión diabólica no podría ser causa de enfermedad en casos determinados? Nadie ha probado que la posesión diabólica sea imposible. En realidad, hay muchos hechos en la historia, antiguos y modernos, que avalan su realidad. En todo caso, los libros del NT afirman, no sólo que el diablo era expelido, sino también que las manifestaciones patológicas cesaban al punto, en cuyo caso también queda por explicar el milagro.

c Concluimos, pues, que la actitud racionalista respecto de los milagros en la Escritura no es razonable. Se apoya casi enteramente en principios filosóficos a *priori* que de hecho son falsos. En otros casos, supone una repulsa injustificable del testimonio humano, o finalmente una manipulación de los datos tal, que sólo los prejuicios pueden dar cuenta de ella.

89a **Doctrina de la Iglesia sobre los milagros** — ¿Cuál es, pues, la actitud católica respecto de los milagros de la Biblia? La posición dogmática la establece el Concilio Vaticano en su tercer capítulo, *De Fide*, del modo siguiente: «Para que el culto de nuestra fe sea aceptable por la razón, Dios ha querido juntar a los auxilios internos del Espíritu Santo algunas pruebas externas de su revelación, a saber, hechos

divinos, especialmente milagros y profecías, que, en cuanto muestran 89a
claramente la omnipotencia y sabiduría infinita de Dios, son signos certísimos de la revelación y asequibles a todas las inteligencias. Por lo que tanto Moisés como los Profetas, y ante todo el propio Cristo Nuestro Señor, obraron muchos y muy manifiestos milagros y pronunciaron profecías; y leemos de los Apóstoles que «iban por doquier predicando, y con la cooperación del Señor, confirmando la palabra con las señales que la acompañaban».

Además, tenemos los siguientes cánones del mismo Concilio Vaticano: «Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por tanto, deben los hombres moverse a la fe por la sola experiencia interna de cada uno y la inspiración privada, sea anatema» (Dz 1812).

«Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por ende, todos los relatos acerca de ellos, aun los contenidos en la Sagrada Escritura, deben considerarse fábulas o mitos, o que los milagros nunca pueden ser reconocidos con certeza y que con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (Dz 1813).

Los milagros y la revelación — Hay algunos puntos acerca de estas b
definiciones eclesiásticas que merecen subrayarse. Primero, vemos que los milagros son considerados por el Concilio en cuanto son pruebas externas de la revelación. No es imposible que los milagros puedan realizarse a veces para otros fines, que no tienen relación inmediata con la revelación divina; por ejemplo, para llamar la atención del hombre sobre la existencia de Dios. Pero el Concilio se refiere sólo a los milagros como pruebas de la revelación. Los milagros prueban una revelación, sea confirmando la autoridad de un maestro religioso, sea confirmando la verdad de una doctrina predicada por él.

El Concilio no dice que Dios deba obrar milagros para probar su revelación, sino únicamente que Dios ha querido obrar así, para que nuestra fe fuese razonable. Tal intervención divina es en gran manera conveniente, ya que da una prueba sólida de la presencia y enseñanzas divinas.

Relativa rareza de los milagros -- Esta íntima relación con la revela- c
ción divina explica la relativa rareza de los milagros en la historia humana. El Concilio Vaticano nada dice relativo a los milagros anteriores a Moisés: ni afirma ni niega la existencia de tal intervención divina. Sólo hace especial mención de los milagros de Moisés y los Profetas en el AT, y de los de Nuestro Señor y sus Apóstoles en el NT. Esto pone de relieve la conexión entre los milagros y la revelación divina, pues el establecimiento de la religión mosaica, y la divina revelación en el monte Sinaí fueron ocasión para extraordinario número de milagros. Hubo algunos otros, naturalmente, que acompañaron el establecimiento del pueblo elegido en el país de Canán, pero fueron menos frecuentes y no tan llamativos.

Destacan más adelante los milagros obrados para la defensa de la religión de Yahvé en tiempos de la monarquía, defensa especialmente necesaria a causa de la tendencia del pueblo escogido a caer en la idolatría y adoptar las ideas paganas de los pueblos vecinos. Hubo

89c pocos milagros durante la cautividad: esta catástrofe era en sí misma una manifiesta intervención divina y cumplimiento de las profecías. Cabía esperar un nuevo florecimiento milagroso a la vuelta de la cautividad. Pero los milagros y las profecías cesaron por completo, y tales intervenciones divinas especiales sólo se renovaron con ocasión de la venida de Nuestro Señor, cuando se nos dió la divina revelación en su forma definitiva.

La íntima conexión entre milagros y revelación nos permite dar razón de los milagros de la Escritura. Éstos, como hemos dicho, están conexos principalmente con la revelación divina. Si la religión mosaica fué, como creemos, una revelación especial de Dios —hecho confirmado por su carácter trascendente comparado con las religiones corrompidas e inmorales de los pueblos vecinos—, no es de extrañar que Dios confirmara su palabra con milagros. Lo mismo vale, naturalmente, de los milagros del NT.

d **¿Debemos creer en los milagros particulares?** — Prosiguiendo, debemos hacer notar que el Concilio Vaticano, aunque se refiere a diversos grupos de milagros, no hace mención de ninguno en particular. Por supuesto, la enumeración de dos milagros particulares en el Credo —la Concepción y Nacimiento virginal, y la Resurrección de Nuestro Señor—, muestra que éstos deben ser especialmente aceptados como materia de fe. Pero la fe en otros milagros de la Escritura no se halla en el mismo plano. En sentido preciso, no forma parte de la fe católica definida, la creencia en que todos los hechos maravillosos narrados en el AT o NT hayan sido realmente milagros. Estamos obligados a creer en la existencia de grupos de milagros, como ya hemos explicado. Pero no sería propiamente herético negar que algunas maravillas particulares narradas en el AT o NT hayan sido verdaderos milagros. La Iglesia concede espacio adecuado a la discusión relativa al carácter milagroso de los hechos particulares. Y la reciente aprobación explícita por Pío XII de la doctrina sobre la existencia de diversos géneros literarios en la Biblia da mayor resalte a esta libertad. Así, puede sostenerse que la común interpretación de la historia de Jonás y del monstruo marino no es necesariamente la explicación correcta. También habría algo que decir en favor de la opinión de que el Libro de Tobías, con sus extraños milagros, no pretende ser un libro histórico sino una especie de novela piadosa. La mayoría de los exegetas católicos sin duda sostendrían la opinión conservadora y tradicional, al menos por ahora. Pero no debemos considerar la opinión más liberal como herética, o como falsa incluso, a menos que la Iglesia así lo declare.

90a Seguramente dirán algunos que, aunque puedan darse en la Biblia otros géneros literarios, la forma de «novela piadosa» es difícilmente compatible con la veracidad divina. Dejando esta cuestión para que decidan los teólogos y exegetas, no será descarriado al menos llamar la atención sobre la existencia de la forma literaria de la poesía, incluso en los libros históricos. Que esto tiene su importancia para el estudio de algunos milagros de la Biblia lo hará evidente el caso de Josué ordenando al sol que se detuviera. La poesía es el hogar nativo de la metáfora. Puede sostenerse que el propio hagiógrafo dice que

el sol se detuvo «y no se apresuró a ponerse casi un día entero» 90a
(Jos 10, 13). Es verdad. Pero el P. Fr. Kugler, S. I., ha mostrado que era corriente entre los antiguos escritores llamar a los eclipses, tormentas y oscurecimientos semejantes, «detenciones» del sol y la luna. Tenemos un ejemplo de este uso del término en Hab 3, 11. En todo caso, el contexto de Josué prueba que tuvo lugar una tormenta de granizo sin precedentes, que diezmó el ejército enemigo. El cielo se oscureció casi como de noche, pero después de la tormenta volvió a verse el sol siguiendo su curso celeste como antes. En esto tuvo también su parte la intervención divina. Pero como dice el canónigo ARENDZEN «el milagro consistió, no en una inusitada paralización del sol y de la luna en el cielo, sino en la continuación anormal de la tormenta que cubrió totalmente el sol durante el día y la luna durante la noche» (o. c., p. 218).

Para otras opiniones sobre Jos 10, 13 s, véase el comentario *in loc.* § 232 *fvi.*

Los milagros y las causas naturales — Esto nos lleva, naturalmente, b
a una cuestión más difícil y delicada; a saber: ¿en qué medida, las causas y poderes naturales contribuyeron a los hechos milagrosos de la Biblia? Que estas fuerzas naturales tuvieron alguna intervención es evidente, al menos en el caso del paso del mar Rojo, pues en Éx 14, 21, se dice: «Moisés tendió su mano sobre el mar, y Yahvé hizo soplar sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano, que lo secó, y se dividieron las aguas». No es imposible que tales fenómenos naturales hayan tenido también su parte en algunas de las plagas de Egipto. Como ha escrito el canónigo ARENDZEN: «Las aguas del Nilo enrojecen, y crían ranas, mosquitos y moscas; la comalia se ceba sobre el ganado; a hombres y bestias les salen úlceras; el granizo lo arruina y destroza todo en los campos; una nube de langostas devora la cosecha; la oscuridad cubre el país. Estas nueve plagas no son raras entre los desastres que afligen la tierra de Egipto ... El católico no siente la tentación de suprimir los milagros, pero el ahondamiento en el conocimiento científico de los fenómenos naturales de Egipto le ha hecho ver que el milagro estriba, no en el carácter extravagante de dichos fenómenos, sino en que una serie de calamidades nacionales, por lo demás, de un género bien conocido, fueron *suscitadas y suspendidas* por mandato de Moisés». Y añade: «Es evidente que la exención de los hijos de Israel de los efectos de las plagas es de carácter milagroso y no puede ser explicada por la ciencia»; además, «la muerte de los primogénitos de Egipto es manifiestamente un suceso que trasciende toda explicación científica» (o. c., pp. 216-17).

También se ha querido explicar el paso del Jordán en Jos 3, 4, por un terremoto o un desprendimiento de tierra semejante a los ocurridos en estos lugares en tiempos relativamente recientes. Pero en este caso particular el cruce del río fué profetizado de antemano. Después del paso del Jordán, los israelitas pusieron cerco a Jericó, y en la Biblia se dice que los muros cayeron después de siete días de dar vueltas en derredor de la ciudad. Recientes investigaciones arqueológicas han hecho ver que la doble muralla oriental de la ciudad se derrumbó efectivamente, y se ha propuesto como explicación del hecho,

90b ya un defecto en los cimientos, ya un terremoto, al menos como causas parciales. Pero aunque se admita la influencia de esas causas, no es menos evidente la intervención de Dios.

c A este respecto, es interesante notar que según SANTO TOMÁS (ST I, 105, 8), un milagro puede exceder las fuerzas naturales, ya en la misma naturaleza del hecho, en cuyo caso tenemos el milagro en su forma suprema; o, en segundo lugar, con referencia, no al hecho mismo, sino al sujeto en el que la acción tiene lugar, o, en tercer lugar, con referencia al modo y orden del hecho mismo. La primera categoría comprendería los sucesos que la naturaleza en ningún caso podría producir, p.e., la presencia de dos cuerpos en un mismo lugar del espacio. El segundo grado consistiría en un hecho que la naturaleza puede producir, pero no en este sujeto particular. Es interesante notar que Santo Tomás incluye en esta segunda categoría la dispensación de vida a un cuerpo muerto, pues dice que la naturaleza puede dar la vida, pero no a un cadáver. La tercera categoría, que sobrepasa las fuerzas de la naturaleza sólo en el *modo* y el *orden*, se da en el caso de una curación súbita que de otro modo se realizaría por medios naturales en un período más largo, y en el de la producción súbita de una tormenta, con independencia de la acción de las causas naturales ordinarias. Santo Tomás parece, por la tanto, excluir la actividad de estas causas naturales. Pero ¿por qué negar que éstas intervengan, cuando Dios puede complementar su actividad natural, de modo que produzcan un efecto que no podrían producir por su sólo poder ordinario? Un acontecimiento tal sería naturalmente un verdadero milagro, porque no hubiera ocurrido sin la intervención de un especial poder divino. Podríamos aplicar esto a algunas de las curaciones físicas narradas en la Biblia y a otras muchas que han ocurrido desde entonces hasta nuestros días.

En todo caso, Santo Tomás y todos los teólogos católicos sostienen que la resurrección de una persona excede a los poderes de la naturaleza, y es un verdadero milagro, aunque del segundo orden. Tales milagros los encontramos en el AT y en el NT, siendo la culminación de todos ellos la Resurrección de Nuestro Señor.

91a **Los prodigios diabólicos y otros fenómenos.** — El hecho de que causas naturales puedan intervenir en la producción de determinados milagros nos permite entender la posibilidad de que se lleven a cabo prodigios por medios humanos, con o sin la ayuda de demonios o de ángeles. Ambos Testamentos dan testimonio de la existencia de tales maravillas. Así, los magos del faraón eran capaces de imitar los efectos de algunas de las plagas de Egipto. En el NT tenemos el caso de Simón Mago, que engañó a muchos con sus supercherías. Sin embargo, todo tiene sus límites, y los propios magos hubieron de reconocer el poder de Dios en los milagros de Moisés y Simón Mago se «admiraba de los signos y grandes milagros» realizados por los Apóstoles. Hay amplio margen para especular sobre los medios por los cuales los magos del faraón y Simón Mago ejecutaron sus propios prodigios. Probablemente los poderes naturales explicarían mucho, si no todo. Pero aunque las fuerzas naturales puedan haber tenido también su papel en los milagros divinos, en ellos la intervención divina fué del todo manifiesta, ya que los efectos producidos trascendieron los poderes de la naturaleza, ya en el hecho, ya en el modo o circunstancias del hecho. 91a

[Hay también una **cualidad moral y religiosa en los milagros divinos** (cf. su conexión con la revelación). Naturalmente, se puede objetar que ningún prodigio realizado por un agente creado, sea ángel, demonio o hechicero, pudo ser realmente sobrenatural, ya que todo el poder de que gozaran sería de orden natural. Esto es indudablemente cierto, aunque desde el punto de vista de la naturaleza física estas fuerzas naturales podrían ser de un orden superior, y por tanto, si no sobrenaturales, al menos preternaturales. Pero, aun concediendo que esto sea verdad, desde nuestro punto de vista humano sigue siendo difícil establecer de hecho la diferencia entre esos dos órdenes. De ahí la importancia de la distinción entre el carácter evidente de los milagros divinos y su conexión con la revelación. Reconocemos al punto que son de Dios precisamente por esto. Quizá sea ésta la razón de que Nuestro Señor rehusara realizar milagros que no llevaran el sello evidente de su origen divino y pudieran parecer prodigios de tipo mágico o diabólico, como en el desierto, o cuando se rechazaba positivamente la fe. También San Pablo enseñó a la Iglesia que debían probarse los espíritus por el testimonio que dieran a favor o en contra de la verdad. C. de R.]

La realidad de los milagros en el NT — Si son abundantes los testimonios de la realidad de los milagros en el AT, lo son más aún en el NT. b
Los libros donde se narran fueron escritos por testigos presenciales o se basaron en el testimonio de testigos presenciales. Los milagros fueron múltiples y variados. Así, tenemos milagros obrados sobre seres irracionales, como la pesca milagrosa, el apaciguamiento de las tormentas, la multiplicación de los panes y los peces, etc.; la curación de innumerables enfermedades físicas, algunas transitorias, p.e. la fiebre; otras crónicas, p.e. la parálisis; y otras orgánicas, p.e. el ciego de nacimiento. Éstos se distinguen del exorcismo de los posesos. Por fin tenemos el milagro supremo de la resurrección de los muertos. c
Ya hemos indicado antes que estos hechos milagrosos están íntimamente conexos con la historia misma, y que no pueden ser separados de ella. Muchos de ellos fueron obrados en público y eran del dominio común, en tal forma que Pedro pudo decir a los judíos que Jesús de Nazaret fué «un hombre probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por Él en medio de vosotros, *como vosotros mismos sabéis*» (Act 2, 22). Los más encarnizados enemigos del Señor, que rechazaron sus pretensiones mesiánicas, no se atrevieron a negar la realidad de sus milagros. En efecto, «reunieron un concilio y dijeron: ¿Qué hacemos, pues este hombre obra muchos milagros?» (Jn 11, 47). Como no podían negarlos, los atribuían a la intervención de poderes diabólicos (Mc 3, 22; Lc 11, 25), o se quejaban de que fueran realizados en sábado (Mc 3, 23 s y lugares paralelos). Cuadrato, obispo de Atenas, escribiendo a principios del s. II, pudo decir que aquellos a quienes Cristo había curado eran bien conocidos de muchos largo tiempo después de la muerte del propio Cristo (EUSEBIO, HE IV, c. 3). Nuestro Señor obró expresamente sus

91c milagros para confirmar su misión divina (cf. Mt 11, 4-5; Jn 10, 25 y 37-38) o en prueba de su doctrina. Esto explica la afirmación que a muchos ha embarazado, de que en Nazaret Jesús no pudo hacer milagros «a causa de su incredulidad» (Mt 13, 58; Mc 6, 5). Lo cual no quiere decir que la falta de fe en los oyentes de Cristo hiciera imposible la realización de un milagro, sino más bien que su obstinación hacía de antemano inútil el milagro, ya que habría dejado de cumplir con su objetivo primario. No se debe olvidar que el milagro, como manifestación del poder de Dios, está regulado en su realización por la sabiduría de Dios.

LOS APÓCRIFOS DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

Por R. J. Foster

Bibliografía — *R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English*, Oxford 1913, 2 vols.; idem. *Between the Old and New Testaments*, Londres 1914; J. E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies*, Nueva York 1941; **A Companion to the Bible*, dirigido por T. W. Manson, Edimburgo 1943; *M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge 1893-7 (=Texts and Studies II [3] y V [1]); idem. *The Lost Apocrypha of the Old Testament, their Titles and Fragments*, Londres 1920; idem, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; *E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes*, 2 vols., Tubinga 1900; *C. Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1876²; idem, *Apocalypses Apocryphæ*, Leipzig 1866; Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2 vols., Leipzig 1883-1903; DBV(S) *Apocryphes*; H. Pope, *The Apocryphal Books of NT*, *The New Testament* (Conferencias leídas en la Cambridge Summer School) 1937, dirigido por C. Lattey, S. I.; M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, París 1909; S. Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, Friburgo de Br. 1913; *E. Schürer, *The Jewish People in the Time of Jesus Christ*, Edimburgo 1900; *Institutiones Biblicæ*, I, 2, 73 ss; DBV(S) 1, 354 ss; CE 1 601 ss; HDB 1, 110 ss; DTC 1, 1479 ss; 1498 ss; E. Asensio, S. I., *El Espíritu Santo en los Apócrifos judíos precristianos*, Est Bibl 6 (1947) 5-33. **92a**

El nombre de *apócrifos* se aplica entre los católicos a escritos de **b** carácter religioso no incluídos en el canon de la Escritura que, si bien no son inspirados, pretendieron tener origen divino o fueron algún tiempo considerados como sagrados. Para evitar posibles mal entendidos será útil recordar el diferente uso de la palabra entre los católicos y los protestantes. Los protestantes aplican ese término a libros que nosotros tenemos por inspirados y canónicos, esto es, los libros *deuterocanónicos* (cf. § 13*a-b*), y además a la Oración de Manasés y a 3 y 4 de Esdras (cf. §§ 92*l*, 93*b*, *i*). Los católicos reservan el nombre para los escritos no canónicos, de origen incierto o espurio, que a veces aparecieron en forma anónima, pero generalmente bajo el nombre usurpado de diferentes patriarcas, profetas o apóstoles, hacia principios de la era cristiana. Los protestantes reservan para éstos el nombre de *pseudoepígrafos*.

El distinto uso del término apócrifo entre católicos y protestantes se presta a muchas confusiones. En el presente artículo usamos el vocablo apócrifo, únicamente en el sentido católico, a menos que se indique otra cosa. Es interesante notar que en la lista de apócrifos de las Biblias oficiales anglicanas AV y RV hay tres, a saber, la Oración de Manasés, y 1 y 2 de Esdras (en la terminología católica

92b 3 y 4 de Esdras), que los católicos consideran como realmente apócrifos, esto es, no incluídos en el canon. Los demás los consideramos como genuinamente canónicos; (deuterocanónicos en contraposición a los protocanónicos; cf. § 13). El punto de vista oficial de la Iglesia de Inglaterra sigue siendo el de que sus apócrifos no son plenamente inspirados, de modo que si bien los lee «para ejemplo de vida e instrucción de costumbres, sin embargo, no los utiliza para fundamentar ninguna doctrina» (art. VI de la Iglesia Anglicana [lat. 1562, ing. 1571]).

c **Significado del nombre** — Etimológicamente, el nombre es un plural neutro del griego ἀπόκρυφος, que significa oculto o secreto. Cuando se aplicó por primera vez a obras escritas, se usó en sentido laudatorio, referido a libros guardados secretamente porque contenían doctrina esotérica demasiado sagrada para ser revelada a quien no estuviera iniciado. Así los discípulos del gnóstico Pródico se jactaban de poseer los libros secretos, *Βίβλους ἀποκρύφους*, de Zoroastro (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I, 15; PG 8, 773). Del mismo modo también SAN GREGORIO NISENO se refiere al NT cuando habla del Apocalipsis como *ἐν ἀποκρύφοις* (*In suam ordinationem*; PG 46, 549; cf. también JE 2, 1; 4 Esd 14, 45 s). Pero poco a poco el significado original se fué oscureciendo, siendo sustituído por el sentido peyorativo que aún tiene, en parte, sin duda, debido a que la literatura esotérica floreció sobre todo en las sectas heréticas, y en parte porque los libros mismos eran seudónimos.

d ORÍGENES usó el término en sentido peyorativo aplicándolo a obras que contenían «mucho que es corrompido y contrario a la verdadera fe» (*Prol. Cant.* PG 13, 83). Eventualmente incluyó la connotación de escritos falsos, espurios o heréticos. San Agustín, p.e., escribe: «Omitamos, pues, las fábulas de las escrituras llamadas apócrifas, ya que su oscuro origen fué desconocido a los Padres por cuya autoridad nos ha sido transmitida la verdadera Escritura...»; y de nuevo, «muchos libros han sido escritos por herejes bajo el nombre de otros profetas, y, más recientemente, bajo el nombre de apóstoles, todos los cuales, después de diligente examen, han sido puestos aparte fuera de la autoridad canónica, bajo el título de apócrifos» (*De Civ. Dei* 18, c. 38). De este modo el nombre se fué aplicando a ciertos escritos judíos y cristianos no incluídos en el Canon, compuestos a principios de la era cristiana, de origen dudoso, y adscritos a diversos patriarcas, profetas o apóstoles. En este sentido entendemos actualmente la expresión apócrifos; los cuales se llaman del AT o del NT según su contenido se refiera al AT o al NT. Los primeros son generalmente de origen judío, los últimos, en cambio, de origen cristiano, si bien muchos de los apócrifos judíos contienen interpolaciones cristianas.

Sólo en tiempo de SAN JERÓNIMO la palabra empezó a aplicarse a los libros deuterocanónicos, y él fué el primero en hacerlo (cf. PL 22, 877); en esto fué seguido por otros, de modo que en el s. XVI, cuando los protestantes adoptaron el canon judío, designaron como apócrifos los libros que rechazaron.

LOS APÓCRIFOS DEL AT

Origen y finalidad — Su origen se debió al desgraciado estado y condición del pueblo escogido poco antes y durante el principio de la era cristiana. Desesperados de la época en que vivían, conscientes de su sujeción al duro yugo de la dominación extranjera, sintieron vivamente la diferencia entre la dureza de su condición presente y el futuro ideal de que estaban seguros de participar algún día. Carentes de voz profética que los guiara, exhortara y consolara, los autores de los apócrifos se esforzaron en dirigir los ojos de la nación a la época, no muy lejana, en la que Israel había de realizar su destino como nación escogida aparte de los demás pueblos. Se complacían en presentar una descripción vívida del triunfal reino del Mesías, que había de venir pronto, en el que todas las promesas de Dios se cumplirían y el triunfo del justo aparecería claro ante todos. La esperanza es la nota clave de los apócrifos y, como bien se ha dicho, la esperanza fué el motivo subyacente que promovió la composición de muchos de ellos. Esta literatura apócrifa sirvió de diversos modos para reavivar entre los judíos su intensa fe en su destino inevitablemente glorioso. De este modo los confortó en las pruebas, dió satisfacción a la demanda de una dirección profética, y ayudó a resolver el eterno problema de los sufrimientos del justo y de la aparente desesperanza de ver cumplidas las profecías del pasado. Sirvió también para devolver su preeminencia a la ley y a la necesidad de su estricta observancia, al mismo tiempo que proyectaba luz sobre muchas cuestiones teológicas, como la prosperidad del impío, el juicio y la retribución, y la resurrección de los muertos. 92e

Para llegar a esta transformación de la perspectiva se adoptaron varios métodos. Unas veces los escritores modificaron el texto sagrado de las Escrituras, como si lo redactaran de nuevo para adaptarlo a su propósito; otras veces recurrieron a uno de los grandes personajes del pasado y lo presentaron ante los lectores añadiéndole detalles y adornos ficticios para inspirar entusiasmo y suscitar su imitación (cf. SCHÜRER, *Div.* 2, 3, p. 133 s). Pero más frecuentemente adoptaron el método profético o apocalíptico, atisbando en el futuro oculto y revelando, en forma misteriosa y enigmática, sus supuestos secretos. Para cumplir de modo más seguro su objetivo procuraron llamar la atención de sus contemporáneos usurpando los nombres y la apariencia de los hombres del antiguo pasado clásico. Así escribieron desde la perspectiva de los primeros días de la historia de Israel, pero prediciendo a los contemporáneos lo que en breve había de pasar. De esta manera pudieron en efecto proclamar avisos e inspirar esperanza. SCHÜRER ha resumido el éxito alcanzando del modo siguiente: «Cuando vemos que, desde la fecha del tributo impuesto por Quirino, por el que Judea fué puesta directamente bajo la administración romana, las tendencias revolucionarias entre el pueblo fueron creciendo en intensidad cada año hasta llegar por fin a la gran insurrección del 66, no cabe duda de que este proceso fué esencialmente promovido, si no exclusivamente causado, por la literatura apocalíptica» (l. c., p. 48). f

92g **División de los apócrifos** — Aunque ninguna división de los apócrifos es enteramente satisfactoria ni completamente exenta de crítica, ya que algunos pueden pertenecer a más de una categoría, podemos sin embargo agruparlos en tres clases, según su carácter. Esta lista no es exhaustiva (cf. CHARLES, o. c.).

Apócrifos apocalípticos — *Enoc* etíope y eslavo, *Asunción de Moisés*, *4 Esdras*, *Apocalipsis de Baruc* siríaco y griego, *Apocalipsis de Abraham*, *Apocalipsis de Elías*, *Testamento de Abraham*, *Apocalipsis de Sofonías*, *Oráculos Sibilinos*

Apócrifos históricos — *Libro de los Jubileos*, *3 Esdras*, *3 Macabeos*, *Vida de Adán y Eva* (o *Apocalipsis de Moisés*), *Ascensión de Isaías*, *Historia de los Recabitas*, *Fragmento Sadocita*, *Libro de Asenet*, *Testamento de Job*, *Testamento de Salomón*.

Apócrifos didácticos — *Testamento de los doce Patriarcas*, *Salmo 151*, *Salmos de Salomón*, *Odas de Salomón*, *Oración de Manasés*, *4 Macabeos*

Por consideraciones de espacio no podemos dar un estudio detallado, pero podemos ofrecer una somera descripción de algunos de los libros más importantes.

1. APÓCRIFOS APOCALÍPTICOS

h **El Enoc etíope**, acaso el más importante de los apócrifos, es una obra apocalíptica, de carácter mixto, cuyas distintas partes alcanzan desde alrededor del año 200 a.C. hasta casi los albores de la era cristiana. Se le conoce por 1 Enoc para distinguirlo del Apocalipsis posterior, 2 Enoc; o Enoc etíope para distinguirlo del eslavo 2 Enoc, según las más antiguas versiones existentes de cada uno. Se cree que la lengua original de ambos fué el hebreo o el arameo.

El libro se divide en 6 partes: 1-36, *El Libro Angélico*, en el que se narra el juicio y castigo de los «vigías» angélicos que cayeron a causa de su amor por las hijas de los hombres (Gén 6, 1-4), la intercesión de Enoc en su favor, y por fin sus viajes por la tierra y el šeol. Su propósito es explicar el origen del pecado y del mal en el mundo.

i 37-69, *El Libro de las Parábolas*, contiene tres parábolas o semejanzas: la primera revela los secretos del cielo, la segunda al Mesías, el Elegido, el Hijo del Hombre, y la tercera habla del Juicio Final y de la dicha del justo.

En un pasaje notable tanto por su doctrina como por su belleza de expresión, la segunda parábola describe al Hijo del Hombre: «Y antes que el sol y los signos celestes fueran creados, antes que las estrelas del cielo fueran hechas, su nombre fué pronunciado ante el Señor de los espíritus: Será báculo para el justo, para que pueda apoyarse en él y no caer; será la luz de los pueblos, y será la esperanza de los que sufren en su corazón. Todos los que habitan en la tierra seca se postrarán y le adorarán, y bendecirán y cantarán alabanzas al Señor de los espíritus» (cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, París 1928 [tr. esp. Barcelona 1932] 2, 27 s, donde discute la expresión *Hijo del Hombre* y el uso que hizo de ella Nuestro Señor).

72-82, *El Libro de la Astronomía*, que encierra las revelaciones del arcángel Uriel a Enoc, relativas a los cuerpos celestes.

83-90, *El Libro de las Visiones*, que es la visión de Enoc del Diluvio y de la historia de Israel hasta el establecimiento del reino del Mesías. 92i

91-105, *El Libro de la Exhortación*, o amonestación en la que se predice la suerte de los pecadores y la bienaventuranza del justo.

93+91, 12-17, *Apocalipsis de las Semanas*, donde se insiste en el triunfo final del justo, su recompensa y la condenación final del malvado.

El Enoc eslavo es un libro apocalíptico conocido a veces con el nombre de *Secretos de Enoc*. De sus alusiones al sacrificio se desprende que el libro fué compuesto antes de 70 d.C., y probablemente pertenece al siglo primero de la era cristiana. En él se dice que Enoc, a los 365 años de vida, fué llevado en volandas por los ángeles, a través de los siete cielos, hasta el trono de Dios. Enoc ve a los ángeles que gobiernan las estrellas y guardan los depósitos de nieve y rocío. Los ángeles apóstatas le piden que interceda por ellos. El principal interés de la obra está en la luz que proyecta sobre algunas alusiones de la Escritura, como los siete cielos, la presencia de espíritus malos «en los lugares celestes», y los animales de Ezequiel «llenos de ojos» (cf. CE I, 603). j

La Asunción de Moisés — Esta obra, típica entre los apócrifos apocalípticos, fué editada por primera vez en 1861 a base de un ms. latino del s. VI, encontrado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Faltan las primeras líneas, que probablemente contenían el título, y el fin del libro. Fué escrito en hebreo o arameo por un fariseo palestinense, poco después de la deposición de Arquelao (6 d.C.). En carácter es algo parecido a un *Testamento* o *Alocución de despedida*. Moisés, después de nombrar a Josué para sucederle, predica la entrada de los israelitas en Canán, el cisma posterior de las diez tribus, la creciente corrupción religiosa, la cautividad, la impiedad de sacerdotes y reyes, pero termina con el juicio celeste final por el que Israel sería elevado hasta las estrellas. Es un buen ejemplo de las tentativas que se hicieron para contener la creciente secularización de la religión, e inculcar obediencia estricta a la Ley. k

El Libro cuarto de Esdras es uno de los apócrifos más difundidos, leídos y traducidos. Es una obra de carácter mixto: los cc 3-14 constituyen el original judío, al que añadieron los cristianos los cc 1-2; 15-16. La parte judía, escrita en hebreo o arameo y que se remonta a la segunda mitad del s. I d.C., contiene siete visiones contempladas por Esdras en Babilonia durante el destierro. Los perennes problemas de la vida humana constituyen la materia de estas visiones: las pruebas del justo, la prosperidad de los malos, y el aparente gran número de los condenados. l

El autor encuentra una respuesta en la incapacidad del limitado entendimiento humano para comprender los designios de Dios, debido a la inmensidad de la sabiduría divina. En la última visión se ruega a Esdras que escriba algunos libros para instrucción de las generaciones futuras, ya que la Ley ha sido quemada y el pueblo la ignora. Esdras entonces dictó a cinco escribas veinticuatro libros destinados a todos, y además otros setenta de tipo esotérico, esto es, reservados a los sabios.

Algunas antífonas y textos litúrgicos, entre ellos los famosos Improperios del Viernes Santo, las antífonas de Pascua de Resurrección,

92l sobre los mártires y el *Requiem æternam* del Oficio de Difuntos, se remontan a este libro. Su presencia en nuestra liturgia parece deberse a influencia bizantina (cf. I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum* III, 242 s, y IV, 45, Barcelona 1942-43).

m **El Apocalipsis siríaco de Baruc** se llama así por la forma siríaca en que ha llegado a nosotros. Aunque fué escrito hacia fines del s. I d.C., pretende dar las revelaciones hechas a Baruc en tiempos de la destrucción de Jerusalén por los babilonios. Según CHARLES, esta obra viene a ser «la noble manifestación postrera del judaísmo, antes de sumergirse en los años oscuros y opresivos que siguieron a la destrucción de Jerusalén» (CAP 2, 470). Es notable por tratar, desde el punto de vista de los fariseos, doctrinas tan importantes como el Mesías y su reino, el pecado original y el libre albedrío, el juicio futuro y la resurrección.

El Apocalipsis griego de Baruc es de origen judío, y narra el viaje de Baruc por los cinco cielos. Pertenece al s. II, y tiene indicios de haber sido redactado por un escritor cristiano.

n **El Apocalipsis de Abraham** pertenece a fines del s. I o a principios del II d.C., y es de origen judío. Fué escrito originalmente en hebreo o arameo. Los cc 1-8 hablan de la conversión de Abraham de la idolatría al monoteísmo; los demás capítulos, de carácter apocalíptico, contienen visiones relativas al futuro del pueblo judío.

o **Los Oráculos Sibilinos** en su forma actual constan de doce libros numerados 1-8, 11-14; enumeración que no representa ningún ms., sino que es el resultado de la fusión de tres tipos diferentes de texto (cf. H. N. BATE, *The Sibylline Oracles* [Londres 1918] 16). Los oráculos y predicciones atribuídos a la Sibila, el más antiguo de los profetas griegos, gozaban de gran popularidad y veneración en todo el mundo griego y romano. En la misma capital eran guardados celosamente y consultados con ocasión de crisis serias. Sus profecías, caracterizadas por la falta de ilación lógica y de forma regular, hablaban de condenación y desastre. A causa de su atemorizadora influencia en la formación del pensamiento religioso de la época, los judíos helenizados de Alejandría buscaron el apoyo de este género de literatura durante el s. II a.C. como poderoso instrumento de propagación de la doctrina y la fe judías. Esta práctica persistió hasta la época cristiana y fué adoptada por los mismos cristianos, quienes, a su vez, publicaron oráculos sibilinos cristianos. También en algunos casos los cristianos revisaron e interpolaron los escritos sibilinos judíos, y ahora es casi imposible determinar exactamente lo que es cristiano y lo que es judío. Arendzen escribe: «Probablemente una docena de manos judías diferentes, si no más, trabajaron en la formación de los escritos sibilinos desde 160 a.C. hasta 240 d.C. Los cambios de fortuna de la raza judía durante cuatro siglos aparecen reflejados en esta colección de oráculos. En su mayor parte son oráculos de condenación de los enemigos de Israel, y en general se reducen a pobres imitaciones de los oráculos o vaticinios de Isaías, Jeremías y Ezequiel contra las naciones gentiles. La destrucción del mundo por el agua, el fuego, la guerra, la peste, los terremotos y el hambre, y la ulterior ventura de Israel en el reino mesiánico, son lugares comunes que en ellos se repiten de modo monótono» (J. P. ARENDZEN, *Men and Manners in the Days of Christ* [Londres 1928] 166). De ahí

procede el que en el *Dies iræ* se cite a la Sibila y David como testigos 92o
de los terremotos del día del juicio: *Teste David cum Sibylla* (cf. F. J. E. RABY, *A History of Christian-Latin Poetry* [Oxford 1927] 446 s).

2. APÓCRIFOS HISTÓRICOS

El Libro de los Jubileos deriva su nombre del hecho de que divide 93a
su tema, la historia de Israel desde la creación hasta el tiempo de Moisés y la entrega de la Ley en el Sinaí, en períodos jubilares de 49 años. En realidad es una reproducción libre de la narración bíblica, entreverada de adiciones legendarias, con especial hincapié en la excelsitud y permanente validez de la Ley, y en el origen divino de ciertas prácticas legales cuya estricta observancia procura inculcar. El autor deseaba una reforma de las normas referentes a la regulación del calendario y las fiestas. Se le conoce también con los nombres de *Pequeño Génesis* y de *Apocalipsis de Moisés*, cuya revelación se supone ocurrida en el Sinaí por obra del Ángel de la Presencia, 1, 27. La fecha de su composición y su origen son inciertos; puede pertenecer a fines del s.. II o al s. I a.C.

El Libro tercero de Esdras no debe ser confundido con los libros b
canónicos de Esdras y Nehemías. Puede suscitar confusión el hecho de que 3 Esd sea a veces llamado 1 Esd por el lugar que ocupa en las versiones de los LXX, *Vetus Latina* y siríaca, mientras Esd-Neh que siguen son llamados 2 Esd. En la Vulgata aparece separado de los libros canónicos en un apéndice con el nombre de 3 Esd. En su mayor parte, el libro se corresponde con Esd-Neh, excepto una sección añadida, 3, 1 - 5, 6, que está tomada de otra parte y describe una competición intelectual entre tres miembros de la guardia de Darío en la que Zorobabel, uno de los tres, resulta vencedor. 3 Esd parece ser independiente de Esd-Neh, y se sugiere que hay sólidos fundamentos para sostener que es una traducción directa de un original hebreo o arameo, que difería en muchas cosas del TM, especialmente en la sucesión histórica de los hechos.

El Libro tercero de los Macabeos — Es éste un título extraño para un c
libro en que la historia macabea no aparece por ninguna parte, pero se debe, sin duda, al puesto que ocupaba en los mss. después de los dos libros de los Macabeos. El autor habla de los acontecimientos ocurridos en Egipto durante el reino de Tolomeo Filópator, después de su victoria en Rafia (217 a.C.), sobre Antíoco el Grande. Enfurecido por la actitud del Sumo Sacerdote al no permitirle entrar en el santo de los santos, Tolomeo decidió tomar venganza sobre los judíos que vivían en sus dominios. El c 4 describe cómo fueron atraídos a Alejandría y cruelmente atormentados. El rey finalmente ordenó que murieran pisoteados por elefantes furiosos en el hipódromo de Alejandría. Por la intercesión del sacerdote Eleazar, unos ángeles enviados del cielo rescatan a los israelitas haciendo que los elefantes se vuelvan contra sus guardianes. Como resultado de esto, Tolomeo se convierte en su amigo y protector, publica una carta en que proclama su lealtad, les concede siete días de fiesta, y les permite volver a sus casas

93c y tomar venganza de los apóstatas. La finalidad evidente del relato es estimular el entusiasmo de los judíos por su religión y animarlos en la adversidad, amonestar a los apóstatas y vindicar la lealtad judía a la autoridad civil. Acontecimientos similares a los narrados en 3 Mac se encuentran en Josefo, *Contra Apionem*, 2, 5, pero en un contexto diferente. Ambas narraciones se basan en algún acontecimiento histórico cuya fecha y circunstancias no pueden determinarse con exactitud. El libro fué escrito en griego y pertenece al s. I a.C. según algunos autores, mientras que otros le asignan una fecha posterior, a principios del s. I d.C.

d **La Vida de Adán y Eva** o **Apocalipsis de Moisés** — La *Vida de Adán y Eva* latina y el *Apocalipsis de Moisés* griega se basan ambas en el mismo original judío, hebreo o arameo. «Es posible probar que los apócrifos *Apocalypsis Moysis* y *Vita Adae et Evae*, y hasta cierto punto incluso sus derivaciones eslava, siríaca, etíope y árabe, son de idéntico origen judío» (JE 1, 179). Estas obras contienen una serie de leyendas acerca de la vida de nuestros primeros padres. Nos sirven para conocer la doctrina judía tardía, especialmente sobre la resurrección y la vida futura, a fines del s. I d.C., época de su composición.

e **La Ascensión de Isaías** es una obra mixta que comprende tres escritos originariamente distintos: el *Martirio de Isaías*, 1, 1 - 3, 12, y 5, 1*b* - 14, de origen judío; un apocalipsis cristiano, conocido con el nombre de *Testamento de Ezequías*, 3, 13 — 5, 1*a*; y la *Visión de Isaías*, también de origen cristiano, 6, 1 — 11, 40.

En su forma actual parece remontarse al s. II d.C., pero la primera parte es probable que sea anterior, acaso del s. I, o incluso de época precristiana. En la sección más antigua se presenta al profeta Isaías prediciendo su propia muerte a manos de Manasés, el rey en «cuyo corazón moraba Belial». Más adelante le denuncian al rey por supuestas profecías proferidas contra él y contra Jerusalén. El resultado de todo ello es el martirio de Isaías, narrado en la forma, tan familiar a los judíos y cristianos, de su división en dos pedazos por medio de una sierra (cf. c 5). Pero entretanto el llamado *Testamento de Ezequías* ha dado la razón del odio de Belial contra Isaías, esto es, porque predijo la destrucción por Cristo del poder de Satán. La tercera parte, la *Visión*, describe los viajes del profeta por los siete cielos, donde se le permite contemplar muchos secretos ocultos. El principal valor de la obra es la luz que proyecta sobre la vida de la primitiva Iglesia.

f **El Libro de Asenat** es una fábula tejida en torno a las referencias al matrimonio de José con Asenat, contenidas en Gén 41, 45 s. Es judío en su carácter, pero ha sido sometido a una revisión cristiana. Parece datar del s. II d.C. Kohler dice que pertenece «a la literatura helenística de propaganda con la que los judíos trataron de ganar el mundo no judío a la fe mosaica, mientras al mismo tiempo presentaban a sus antepasados hebreos como héroes, tanto en lo físico como en lo moral» (JE 2, 176).

3. APÓCRIFOS DIDÁCTICOS

El Testamento de los doce Patriarcas — El tema general de esta obra **93g**
es de carácter ético. Se presenta a los doce hijos de Jacob dando sus últimas recomendaciones a sus hijos, como Jacob mismo hizo con los suyos en Gén 49, 1-27. Cada discurso se divide en tres partes, un breve esbozo autobiográfico del patriarca, destacando sus vicios o virtudes características, después una lección moral y una exhortación basada en ella y, finalmente, una profecía relativa al futuro de sus descendientes. La lengua original fué hebrea o aramea, y la fecha de su composición se remonta a la segunda mitad del s. II a.C. El texto griego contiene algunas interpolaciones cristianas.

Los Salmos de Salomón — Estos dieciocho Salmos fueron escritos por **h**
el tiempo en que Pompeyo se apoderó de Jerusalén, 63 a.C. Su autor, un fariseo palestinense, expresa su confianza en Dios y en el futuro, su desprecio por los injustos, su pesar ante los infortunios de su país, y su oposición a la dinastía asmonea. Su esperanza pende de la venida del glorioso reino del Mesías. No se ve claro por qué se adjudican a Salomón; el título puede ser, naturalmente, adición posterior de un escriba.

La Oración de Manasés debe su origen a 2 Par 33, 11-13 y 18 s. Se **i**
propone completar la oración a que se refiere el pasaje. Aunque breve, es una hermosa oración: se abre con la alabanza de Dios (vv 1-7); sigue luego una sincera súplica por el perdón de los pecados (vv 8-18); y concluye con una breve doxología. Esta oración se halla en el apéndice a la Vulgata. El texto de la oración aparece por primera vez en los *Didascalia*, 2, 22, pero su composición es muy anterior, probablemente del s. I a.C.

El Libro cuarto de los Macabeos es una obra helenística, escrita a prin- **j**
cipios de la era cristiana con el propósito de mostrar que la recta razón, bajo la guía de la Ley, se hace dueña absoluta de todas las pasiones; es un intento de combinar la creencia ortodoxa judía con la filosofía estoica. El tema es ilustrado con ejemplos sacados de la historia judía, especialmente de los heroicos sufrimientos de los mártires macabeos; de ahí el título del libro. Se ha sostenido que originariamente fué una conferencia o alocución dirigida a la Sinagoga.

El Salmo 151 aparece como salmo adicional en los LXX, con este **k**
título: «Este salmo fué escrito por David con su propia mano, aunque esté fuera de la serie, y fué compuesto con ocasión de su lucha con Goliad (sic) en combate singular». Es un breve salmo de ocho versículos, en el que David se jacta de que, a pesar de ser el último de sus hermanos, fué escogido para oponerse y vencer a Goliat. Es de origen incierto, y no ofrece garantías de ser auténtico. Sin embargo, parte de él se encuentra en el segundo responsorio de Maitines para los domingos y jueves después de Pentecostés: «Él fué quien envió su ángel y me tomó del rebaño de mi Padre, y me ungió con el ungüento de su unción». El texto del Salmo se encuentra en HDB 4, 146.

LOS APÓCRIFOS DEL NT

94a No incluimos en este apartado los libros de los ss. I y II actualmente agrupados con el nombre de *Padres Apostólicos*, algunos de los cuales estuvieron por breve tiempo bordeando el Canon antes de ser definitivamente excluídos, como la Epístola de Clemente a los Corintios, las Epístolas de San Ignacio, la Epístola de San Bernabé y el Pastor de Hermas. Pensamos limitarnos más bien a los escritos que parecen tener la falsa pretensión de ser considerados como canónicos y de formar parte del NT, algunos de los cuales son tendenciosos y heréticos. Será conveniente agruparlos, análogamente al NT, en Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis.

b **Evangelios apócrifos** — *Los Evangelios según los Hebreos, según los Egipcios, de los Abionitas. El Protoevangelio de Santiago, los Evangelios de Pedro, Tomás, Bartolomé, Nicodemo y Felipe. El Evangelio árabe de la Infancia, la Historia de José el Carpintero* y *la Asunción de María.*

Hechos apócrifos — *Hechos de Pedro, Juan, Pablo. La Predicación de Pedro, Hechos de Andrés, Tomás, Mateo, Bernabé.*

Epístolas apócrifas — *Cartas de Nuestro Señor y Abgar; Cartas de Pablo y Séneca; Correspondencia entre Pablo y los Corintios, Epístola a los Laodiceos, Epístola de los Apóstoles* o *Pláticas de Nuestro Señor con los Apóstoles.*

Apocalipsis apócrifas — *Apocalipsis de Pedro, Pablo, Tomás, Esteban, Juan, Virgen María* y otros.

Aparte están los **agrapha**, esto es, hechos o dichos de Nuestro Señor que no se mencionan en los Evangelios (cf. Jn 20, 30; 21, 25), pero que nos han sido conservados y transmitidos por tradición. Se encuentran dispersos en los escritos de los Padres, en algunos mss. bíblicos y en algunos pocos fragmentos de papiros, aunque no son muchos los considerados como auténticos (cf. STEINMUELLER, 1, 117).

c **Origen de los apócrifos del NT** — Se puede decir, en pocas palabras, que los apócrifos del NT deben su existencia al hecho de que los relatos que nos proporcionan las Escrituras canónicas son sucintos y con frecuencia poco detallados. La gente estaba ansiosa de saber más cosas acerca del nacimiento e infancia de Nuestro Señor. Deseaba tener más detalles sobre su Madre y los demás personajes que aparecen en el relato evangélico. Deseaba saber dónde ejercieron su celo misionero los apóstoles no mencionados en los Hechos. Además, tenían curiosidad por saber algo acerca de la vida futura y lo que ocurre después de la muerte. Los apócrifos procuraron suplir estas omisiones y completar los conocimientos de los fieles. Se tejieron varias leyendas alrededor de la vida oculta de Nuestro Señor, la vida de María y las últimas actividades de los Apóstoles, y aparecieron más apocalipsis para satisfacer la curiosidad popular. La mayor parte de esa literatura apócrifa carece de fundamento, pero algo de ella ha parecido digno de crédito, y una pequeña parte ha sido incorporada a la liturgia de la Iglesia y ha desempeñado su papel en la devoción popular y en el arte cristiano. Vamos a detenernos en algunas de las obras más importantes. 94c

d **El Protoevangelio de Santiago** es una narración, muy popular y leída, de la vida de Nuestra Señora y el nacimiento de su Hijo. Se basa en los relatos del Evangelio, completados con detalles legendarios e imaginativos, muchas veces de carácter pueril. Cuenta el milagroso nacimiento de María, de Joaquín y Ana (dicho sea de paso, la primera mención de los padres de María), y cómo a los tres años fué presentada en el Templo. Nueve años más tarde José fué milagrosamente escogido para ser su esposo, mediante un signo que recibe el sumo sacerdote: una paloma sale de la vara de José y se pone sobre su cabeza. El relato del nacimiento de Cristo está adornado con interminables y monótonos detalles de todas clases. Sin embargo, el libro tiene su interés como reflejo de la temprana veneración suscitada por la Santísima Virgen, y fué escrito probablemente entre 150 y 180 d.C.

e **El Evangelio de Santo Tomás** es otro relato de la infancia, perteneciente al s. II, pero de origen heterodoxo. Relata extravagantes milagros juveniles de Nuestro Señor, entre sus cinco y doce años de edad, como, por ejemplo, cuando modeló unos pájaros de arcilla en Sábado y, al ser reprendido, batió palmas y los pájaros levantaron el vuelo. Se representa a Jesús como un niño petulante, que causa la muerte repentina de otro niño que le contradice y cuando los presentes le reprenden por su acción, los golpea ciego de ira. Este cuadro está en señalado contraste con la sosegada dignidad del relato de San Lucas.

f **La Asunción de María** — Las numerosas traducciones y variadas formas de esta obra prueban su difundida popularidad. En su forma griega es presentada como «El relato de San Juan el Teólogo sobre la dormición de la Santa Madre de Dios», pero la versión latina atribuye la obra a Melitón de Sardes. Con toda probabilidad pertenece al s. IV. Cuenta la muerte de María y cómo los Apóstoles fueron exhortados a montar en las nubes y congregarse de todas las partes del mundo alrededor de su lecho de muerte. Los que habían muerto fueron resucitados para que pudieran acudir. Por tres días después de su muerte «voces de ángeles invisibles se oyeron glorificando a Cristo Nuestro Señor, de ella nacido. Y cuando se cumplió el tercer día ya no se oyeron más voces y después todos vimos cómo su cuerpo inmaculado y precioso era trasladado al paraíso» (JAMES, *Apoc. NT*, 208). El gran interés suscitado alrededor de la temprana tradición de la Asunción de María, lo ejemplifican sobradamente los detalles legendarios añadidos.

g **Cartas de Nuestro Señor y Abgar** — El historiador EUSEBIO (1, 13, PG 20, 119 ss) refiere la historia de Abgar, rey de Edesa, quien escribió a Nuestro Señor rogándole que acudiera a su lado y le librara de la terrible enfermedad que le aquejaba. Jesús le remite su respuesta por escrito y en ella alaba su fe y le asegura que, aunque no puede ir en persona, piensa enviarle a uno de sus Apóstoles, después de su Ascensión, para que le cure. Esta leyenda, que data de la primera mitad del s. III, se popularizó durante la Edad Media y ha dejado su huella en las liturgias siria y celta (cf. CE, 1, 43).

94h **Cartas de San Pablo y Séneca** — Hay catorce cartas, escritas en latín, que fueron conocidas de San Jerónimo y San Agustín y, por tanto, existían ya en el s. IV. El contenido de estas cartas es más bien trivial, y su estilo, pobre. Séneca dice a San Pablo que se ha sentido muy reanimado por la lectura de sus cartas, pero expresa su inquietud de que «la perfección de su estilo» sea insuficiente para «la majestad de sus pensamientos». Menciona la favorable acogida que han merecido sus opiniones por parte de Nerón. En su respuesta el Apóstol da muestras de apreciar la buena voluntad del filósofo pero le advierte que no debe en adelante comunicar nada referente a la religión cristiana a Popea y Nerón. Séneca entonces le envía un libro sobre la «elegancia de expresión», y expresa su simpatía por los sufrimientos de los cristianos. Pablo acaba comunicando su esperanza de que Séneca llegue a ser un «nuevo autor, capaz de exponer con las galas de la retórica la inagotable sabiduría de Jesucristo, que tú, habiéndola ya casi alcanzado, inculcarás al monarca temporal, a sus siervos, y amigos íntimos» (JAMES, *Apoc. NT*, 484).

i **Los Hechos de Pedro** fueron escritos en griego hacia el año 200 d.C. Se dice que cuando Pablo dejó Roma camino de España, Pedro fué reclamado para que viniera a la capital desde Jerusalén al objeto de combatir los errores de Simón Mago. Es en estos Hechos donde se cuenta la bien conocida historia del *Quo vadis* y donde se describe la crucifixión de Pedro con la cabeza para abajo. Se hallan aquí y allá rastros de influencias gnósticas. Un ejemplo interesante de ello es la descripción del sacrificio eucarístico ofrecido por Pablo antes de partir para España. Vemos que se trae pan y agua para el sacrificio, de acuerdo con la práctica gnóstica encratita, fundada en la consideración del vino como materia impura (cf. EPIFANIO, *Adv. Haer.*, 2, 1, 47; PG 41, 853). «Entonces trajeron a Pablo pan y agua para el sacrificio, a fin de que pudiera hacer oración y distribuirlo a cada uno. Y sucedió que una mujer llamada Rufina deseaba también recibir la Eucaristía de manos de Pablo, y Pablo, lleno del espíritu de Dios, le dijo cuando se acercó: Rufina, tú no vienes dignamente al altar de Dios; tú te levantas del lado de uno que no es tu marido sino un adúltero, e intentas recibir la Eucaristía de Dios» (JAMES, *Apoc.* NT, 304).

j **El Apocalipsis de Pablo** — El autor pretende que esta obra se encontró en los cimientos de la casa de Pablo en Tarso. Se presenta al Apóstol instando al mundo a arrepentirse de sus crímenes, pues las fuerzas de la naturaleza están clamando a gritos ante la perversidad del género humano y exigen el castigo de los pecadores. Da Pablo testimonio del postrer destino de justos y pecadores, y describe su visión de los tormentos de los malvados en el infierno. Las terribles escenas tan vívidamente descritas fueron conocidas de Dante, quien las utilizó parcialmente en su *Inferno*. Los tormentos más crueles aparecen reservados para todos aquellos que no confiesan que «Cristo se hizo carne y que la Virgen María le dió a luz, y niegan que el pan y la copa de bendición de la Eucaristía son el cuerpo y la sangre de Cristo» (JAMES, *Apoc. NT*, 547; cf. DBV[S] 1, 468). Suele asignarse la composición de la obra al s. IV, aunque algunos escritores la sitúan

mucho antes (cf. POPE, o.c., 293). La obra fué muy leída en la Edad Media, a pesar de haberla condenado severamente San Agustín. 94j

La Iglesia y los apócrifos — Al principio no parece haberse suscitado apenas ninguna objeción contra los apócrifos. El Libro de Enoc y la Asunción de Moisés habían sido citados en la epístola canónica de San Judas, pero en algunas partes seguían abrigándose dudas sobre el carácter inspirado de algunos de estos libros, como el apócrifo de Esdras. Pero con el rápido aumento de la literatura apócrifa cristiana y su creciente difusión entre las sectas heréticas (de donde procedía parte de ella), los Padres comenzaron a dedicarle atención más cuidadosa. Su veredicto fué altamente desfavorable, y con frecuencia previnieron a los fieles contra estos escritos. San Ireneo denuncia a los herejes porque «aducen un número indecible de escritos apócrifos y espurios, que ellos mismos han forjado para extraviar las inteligencias de los insensatos y de los que ignoran las Escrituras verdaderas» (*Adv. haer.*, 1, 20). Orígenes fué más explícito en su condena, y Eusebio escribe no menos severamente: «Hemos sido obligados a hacer un catálogo... para conocer estas mismas escrituras y aquellas que han sido redactadas por los herejes con el nombre de los Apóstoles, ya pretendan encerrar los Evangelios de Pedro, Tomás o Matías, o de algún otro además de éstos, ya los Hechos de Andrés, Juan y los demás Apóstoles. Ninguna de ellas ha sido tenida por digna de ser mencionada en ningún tratado de los miembros de las sucesivas generaciones de escritores eclesiásticos. Además, su estilo es muy distinto del de los Apóstoles, y su pensamiento y el tenor de su contenido están tan poco en armonía con la verdadera ortodoxia, que prueban por sí mismos que son sin ningún género de duda ficciones de los herejes. Por esta razón, no sólo deberían colocarse entre los escritos espurios, sino rechazarse como monstruosos e impíos» (HE, 3, 25). k

La primera declaración oficial acerca de ellos procede del Concilio de Hipona (393 d.C.), el cual declaró que no debe leerse en la Iglesia con el título de «Sagrada Escritura» nada, fuera de las Escrituras canónicas. Esta declaración fué reiterada en Cartago en 397 (Dz 92). El pretendido Decreto de Gelasio, atribuído unas veces a Dámaso, a Gelasio u Hormisdas, pero, por lo que ahora parece casi cierto, de origen mucho más tardío (Dz 84 y 162; cf. JTS 14, [1913], 321 ss; 469 ss), contiene una lista de unos cuarenta libros que condena como apócrifos. Inocencio I, en su carta a Exuperio, los condena también (EB 17). Con el correr del tiempo, estas condenas fueron olvidadas, los apócrifos vinieron a gozar de renovada popularidad, y en la Edad Media ejercieron no poca influencia en la devoción, el arte y la literatura. l

Valor de los apócrifos — Su valor desde el punto de vista teológico es escaso, ya que contienen poca cosa que pueda ahondar nuestra inteligencia de la revelación. Pero tanto los apócrifos judíos como los cristianos ilustran la época en que fueron escritos. Los primeros reflejan las doctrinas que prevalecían o eran comúnmente aceptadas en tiempo de Nuestro Señor; los últimos nos dan a conocer lo que despertaba interés entre los primeros cristianos. Nos enteramos de lo que atraía su atención, lo que despertaba su veneración, y devo- m

94m ción, los ideales que perseguían en esta vida y lo que esperaban de la futura. Tampoco debemos olvidar la importancia que han tenido los apócrifos en la liturgia, en la literatura y en el arte de la Edad Media, A ellos debemos la fiesta de la Presentación de la Virgen (cf. SCHUSTER, o.c. IX, 211-12, Barcelona 1948) y los nombres de Joaquín y Ana. Algunas de las obras maestras del arte y la literatura se inspiraron en ellos (cf. DBV [S] 1, 468; É. MALE, *L'art religieux en France*, París 1923, c.3). Y finalmente, aun en lo que yerran, no carecen de valor, ya que incluso la lectura superficial de las leyendas, maravillas y aberraciones de los apócrifos, intensifica nuestra apreciación de la verdadera Escritura, al poner de relieve la serena sencillez y la majestad sin pretensiones del Verbo Divino inspirado.

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO

LA SIGNIFICACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Por E. F. SUTCLIFFE

La importancia profana del AT — ¿Por qué seguimos dando importancia 99a
al Antiguo Testamento? El AT ha sido reemplazado por el NT. ¿Por qué, pues, gastar nuestras energías, que podrían ser totalmente aplicadas al estudio fructífero del NT y al esfuerzo de dilucidar pasajes aún oscuros después de tantos siglos? Antes de responder a estas preguntas que plantean cuestiones puramente religiosas, será conveniente dar primero una ojeada a la importancia del AT desde el mero punto de vista humano y destacar su puesto en las diversas ramas del saber. En la historia de la literatura mundial los libros del AT deben ocupar siempre un puesto de honor por su antigüedad y belleza como obras de arte literarias. La literatura de Roma es reciente comparada con la de Israel, y los más antiguos monumentos de la literatura griega transmitidos en los poemas homéricos, aun en la estimación más generosa respecto de su antigüedad, fueron compuestos mucho después de la época de Moisés. Las más antiguas canciones y los poemas líricos de China pueden ser anteriores a la más antigua literatura hebrea, y dado que los himnos védicos eran ya antiguos y en parte ininteligibles cuando fueron reunidos hacia el año 1000 a.C., su origen debe remontarse varios siglos antes, probablemente hasta la primera mitad del segundo milenio a.C. La literatura, b
precisa recordarlo, puede existir realmente como literatura antes de que pueda aplicársele ese nombre en su sentido etimológico, es decir, antes de que haya sido puesta por escrito. Y los grandes relatos de los patriarcas, al menos en su forma oral, deben su origen a una época muy anterior a la de Moisés. Aún bajo esta forma, sin embargo, ceden en antigüedad a los monumentos literarios de otros pueblos del Oriente Medio, como los sumerios, los babilonios y los egipcios. Pero, con ser posteriores en el tiempo, en mérito literario sobrepasan con mucho a los de estos pueblos. En el campo de la literatura histórica, en particular, como Pío XII ha recordado recientemente, los descubrimientos de los últimos decenios han mostrado la preeminencia de los hebreos en cuanto a antigüedad y exactitud (AAS 35 [1943] 315). Aparte de la inspiración divina, esta superioridad debe atribuirse al carácter y finalidad religiosos de los relatos históricos que en la Biblia se conservan. El genio literario de los hebreos es tanto más notable a la vista de su general penuria artística.

Estos escritos históricos no sólo conservan el recuerdo de la historia c
religiosa de Israel, sino que de paso procuran valiosa ayuda al historiador profano en la reconstrucción de la historia, sólo en parte conocida de los demás pueblos antiguos. Para el estudio de la lingüística semítica,

99c el AT es de importancia capital, como quiera que es tan poco lo que queda del antiguo hebreo fuera de la Biblia. El suelo húmedo de Palestina ha sido muy poco favorable para la conservación de documentos manuscritos y, por otra parte, las inscripciones sobre piedra o roca son sorprendentemente escasas. Además, aparte también de su valor religioso, el AT proporciona información de la mayor importancia sobre las primitivas creencias «científicas» y las antiguas costumbres y prácticas legales. Para nosotros, sin embargo, el AT seguiría siendo de suprema importancia aunque no fuese de ninguna utilidad para estas ramas del saber profano, y esto en razón de su carácter religioso y de su origen divino. Pero, antes de considerar su importancia para los cristianos, debemos ante todo considerar la finalidad para la que fué originariamente escrito.

d **El significado del AT para los israelitas** — El AT fué inspirado y escrito primariamente en beneficio de la nación hebrea, escogida por Dios para hacer de ella su propia heredad (Éx. 19, 5). Para los miembros de esta raza, el AT contenía la historia de la Alianza establecida con Dios, el código legislativo divinamente sancionado, en lo civil y en lo religioso, y basado en la Alianza, y la historia de las ulteriores relaciones mutuas entre Dios y su pueblo. En particular, contenía el relato del cumplimiento por Dios de su promesa (Dt 18, 18) de enviar una serie de profetas para que mediaran entre Él y su pueblo, además de un completísimo registro de los mensajes pronunciados por ellos en nombre de Dios. Y no sólo fué el libro histórico y legal del israelita devoto, sino también su devocionario y su guía en la vida, con sus colecciones de hermosos himnos de alabanza y acción de gracias, y depósito escrito de sabias máximas transmitidas para guía de las futuras generaciones.

e En suma, el AT fué una biblioteca divina destinada a procurar ayuda y consejo, mandatos y prohibiciones en relación a todos los aspectos de la vida. Pero no fué una biblioteca de extensión fija y de contenido definitivamente limitado. En el curso de los siglos, el número de sus volúmenes fué creciendo según la Divina Sabiduría iba extendiendo el don de la inspiración a nuevos escritores, y gradualmente también la extensión de la revelación se fué ampliando según Dios iba dando a conocer nuevas verdades respecto a su propia naturaleza espiritual, al carácter espiritual del alma humana con su capacidad de existencia independiente separada del cuerpo, al premio de los buenos y el castigo de los malvados impenitentes después de la muerte.

f ¿Hasta dónde fué este admirable don valorado y utilizado por sus receptores? Pese a su hermosura literaria, el AT no enseña la forma de religión más excelsa, ni las normas más nobles de moralidad, o el más perfecto sistema legal. Pero en todos estos aspectos ofrecía lo más adecuado al desarrollo mental y espiritual alcanzado por los israelitas. No hay duda que en todas las épocas existieron almas devotas que se deleitaron con la lectura y meditación de los libros santos y se esforzaron en conformar su vida a los ideales en ellos encerrados. Pero ¿hasta dónde llegó a influir realmente esta biblioteca divina sobre el pueblo? El conocimiento de la lectura y escritura parece haber estado difundido ya en época temprana, a juzgar por el ejemplo del joven de Sucot que escribió los nombres de setenta y siete hombres de la ciudad (Jue 8, 14). Pero,

¿estuvieron los rollos de la ley y los demás libros sagrados lo bastante 99f
divulgados como para hacerlos accesibles a todos? Esto, por lo menos, parece poco probable. Moisés ordenó que su libro fuera puesto junto al arca de la alianza (Dt 31, 26). Si tenemos en cuenta la santidad de un g
documento puesto en tal lugar, no parece verosímil que se sacaran copias si no existía una orden expresa a este fin, y la única orden de esta clase es la que se impuso al rey al subir al trono (Dt 17, 18). No se puede afirmar que este mandato no fuese nunca cumplido, pero la prueba que aporta la historia de Israel hasta la época del exilio demuestra no haberse tenido la ley en mucho honor, y que la observancia de la ley, en la medida que existía, se debió más bien a su conocimiento tradicional que al estudio de sus prescripciones escritas. La ley, según Dt 31, 10-13, debía leerse cada año sabático en la Fiesta de los Tabernáculos, pero es difícil creer que esto siempre se cumpliera durante el turbulento período de los Jueces; y lo que se cuenta del respeto demostrado para con la ley después de la edificación del templo plantea la duda de si la costumbre fué introducida a la sazón. En tiempo de Josías, el libro de la ley había sido perdido, aunque se recordaba su existencia (2 Re 22, 8). Esto sugiere que el ejemplar que entonces se encontró durante la restauración del templo fué el único conocido. Después de la cautividad, la ley vino a ser tenida en gran estima, pero aun entonces el conocimiento y la práctica de ella parecen haberse desarrollado muy lentamente. Se nos cuenta que en tiempos de Nehemías «descubrieron», al oír la lectura de la ley, cómo debía celebrarse la Fiesta de los Tabernáculos, y entonces procedieron a guardarla como habían hecho desde los tiempos de Josué (Neh 8, 14-17). Más tarde, la práctica de la verdadera religión alcanzó las alturas heroicas de que son exponente los sufrimientos de los mártires Macabeos. En cambio, en otros. la religión degeneró en una idolatría de la ley muy ajena a su genuino espíritu. Ésta fué una de las fuerzas hostiles con que Nuestro Señor tuvo que luchar en su esfuerzo por establecer el nuevo reino de Dios.

Nuestro Señor y el Antiguo Testamento — Aunque Nuestro Señor 100a
repudió la obediencia inflexible y despiadada a la letra de la ley predicada y practicada por los fariseos (Mt 12, 1-7, 10-13), la Ley en sí misma y las instituciones del AT eran sagradas. El templo era la casa de Dios y no debía ser profanado para usos no religiosos (Mt 21, 12 s); los sacerdotes, cualquiera que fuese su conducta, eran los ministros acreditados de Dios, y por ello debía dárseles la debida deferencia (Mt 8, 4). Para Él como para los demás judíos, los libros del AT eran inspirados y sagrados. Cuanto estaba «escrito» era de autoridad irrefragable, y si David escribió un salmo del salterio, lo escribió en el Espíritu (Mt 4, 4, 6 y 7; 22, 43). Sin embargo, ya al principio de su predicación indicó que, aunque fuese sagrado, la validez del AT era sólo temporal. Ni la porción más insignificante de él debería o podría ser preterida, dijo, pero añadió la cláusula, «hasta que todo se cumpla» (Mt 5, 18), e hizo saber además que Él había venido a consumarlo (Mt 5, 17). Esta misma doctrina la b
comunicó de diversos modos. Afirmó su superioridad sobre el templo (Mt 12, 6) y su inherente autoridad sobre la institución divina del sábado. El sábado fué hecho para servicio del hombre, y así como el Hijo del Hombre tiene autoridad sobre el hombre, así tiene autoridad sobre el sá-

100b bado, que fué instituído para servir a las necesidades del hombre (Mc 2, 27 s). Derogó la permisión mosaica del divorcio, y restituyó la ley del matrimonio a su integridad primitiva (Mt 19, 8 s). Mostró la imperfección de la ley moral promulgada en el Sinaí, aunque escrita por la propia mano de Dios sobre las tablas de piedra, y no sólo predicó una norma más alta de acción sino que proclamó su sanción en la vida futura (Mt 5, 21 s). De tan diversa manera reveló que el reino de Dios que Él predicaba y se esforzaba en establecer, debía consumar la antigua alianza y por ello mismo reemplazarla. La culminación de palabra y de obra de su enseñanza a este respecto la reservó para la víspera de la pasión, cuando instituyó la nueva alianza o testamento y su rito central y más sagrado (Mt 26, 26-28).

101a **El Antiguo Testamento en los tiempos apostólicos** — Aunque los apóstoles siguieron evidentemente los pasos de su Maestro, no apareció de momento claro en la Iglesia primitiva que la entera **ley ceremonial del AT no obligaba ya** bajo la nueva alianza. En particular era éste el caso en lo referente a la circuncisión. Fué necesaria una visión y la difusión del Espíritu Santo sobre los gentiles incircuncisos para que San Pedro aprendiera esta lección de fundamental importancia, y se requirió su testimonio y autoridad para que el asunto quedara definitivamente resuelto en el Concilio de Jerusalén (Act 10, 1-48; 15, 5-29). El Concilio decidió la cuestión de principio de que la ley mosaica no era obligatoria para los cristianos. Sin embargo, el Concilio decretó que los cristianos deberían seguir observando ciertas prescripciones de la ley mosaica, como la prohibición de consumir sangre, pero no en virtud de la antigua prescripción, sino en virtud de la autoridad del Concilio o sea, en sus propias palabras, «porque así ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros». El motivo que impulsó al Concilio a imponer estas restricciones, a saber, el deseo de evitar escándalos innecesarios (15, 21), implicaba que la nueva ley era una medida provisional destinada a durar sólo mientras fuese necesaria. Por supuesto, el propio Concilio no abrogó la ley mosaica; sólo promulgó solemnemente el hecho de que ésta había sido ya efectivamente abrogada por el nuevo orden instituído por Cristo. Al suspender las ordenaciones, mosaicas, el Concilio implícitamente promulgó la libertad de los cristianos frente a la obligación de la observancia del sábado. Ya en el NT hay indicios de la observancia del domingo (Act 20, 7; 1 Cor 12, 2; Ap 1, 10; cf. Rom. 14, 15). Más tarde la práctica de dedicar el domingo al descanso y oración adquirió estado de obligación legal (cf. DTC art. *Dimanche* 1309-12).

b San Pablo explicó el sentido de esta nueva libertad cristiana a los gálatas. Comparó la ley a un ayo (Gál 3, 24) cuya vigilancia dura sólo hasta que su pupilo adquiere la suficiente madurez en años y discreción para que se le emancipe de una cotidiana supervisión. Así también la ley había ejercido su tutela para con los judíos, hasta que vino el tiempo de obtener la justificación por la fe en el Cristo viviente. Este tiempo, afirmó San Pablo, había venido, y por tanto «ya no estamos bajo el ayo» (Gál 3, 23-25), ya que el estado de gracia santificante conferida por la fe en Cristo y por el bautismo, piensa el Apóstol, es un estado de madurez espiritual si se compara al que resultaba de las prácticas del AT,

que no fueron instituídas por Dios como canales de gracia sobrenatural. 101b
El Apóstol recurre entonces a otra comparación para hacer más familiar su explicación de la franquía de los cristianos de la servidumbre a la ley. El estado espiritual del pueblo bajo la ley carecía de madurez, a semejanza de la condición de un menor de edad puesto por su padre bajo el gobierno de ayos o tutores. Y exactamente como el pupilo alcanza su franquía y se libera de la sujeción al llegar a la edad prefijada, así el pueblo israelita, ahora que había llegado la plenitud de los tiempos dispuesta por Dios, no estaba por más tiempo obligado a las observaciones materiales que le habían sido impuestas durante el largo período de su minoridad religiosa (Gál 4, 1-5).

El carácter preparatorio de la ley se manifiesta especialmente en c
su **incapacidad para conferir cabal justificación** ante Dios o ante la «justicia de Dios» (Gál 3, 11; Rom 10, 3). La ley no podía conferir los dones de la gracia sobrenatural. Sus promesas de retribución no trascendían los beneficios de orden puramente temporal. La recompensa prometida a la rectitud legal, esto es, a la estricta observancia de la ley, era longevidad de vida y prosperidad material. «Guardaréis mis leyes y mis mandamientos; el que los cumpliere vivirá por ellos» (Lev 18, 5; citado en Gál 3, 10 y Rom 10, 5). Así, al precepto de honrar al padre y a la madre, que San Pablo llama «el primer mandamiento seguido de promesa», se añaden las palabras «para que vivas largos años y seas feliz en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da» (Dt 5, 16; citado en Ef 6, 2 s).

San Pablo resume lo referente al carácter preparatorio y falta d
de madurez del AT en las palabras **el fin de la ley es Cristo,** que conduce a la justificación concedida por Dios como galardón de la fe (Rom. 10, 4). El fin temporal de la ley como dispensación válida, tuvo lugar con el advenimiento de Cristo, pero San Pablo no hablaba aquí en sentido temporal. Su pensamiento era que el fin y el objeto de la ley era orientar hacia Cristo, en el cual se encontraba su perfección. La iluminadora verdad de que todo el desarrollo de la historia del AT se encamina lenta pero inflexiblemente hacia Cristo, descansa sobre la otra verdad de que la mano de Dios guió el curso de la historia israelita en el escenario de las relaciones humanas lo mismo que la integración de la herencia literaria de Israel juntamente con todos los elementos que vinieron a producirla. Esto significa que no podemos llegar al meollo del AT si orientamos nuestro estudio en un plan de pura historia humana. Para lograr nuestro objetivo, debemos esforzarnos por leer los textos sagrados con el mismo espíritu con que fueron escritos. De lo contrario e
no podemos ver el NT prefigurado en el AT, a pesar de que, como dice San Agustín, en el AT está presente, aunque oculto, el NT, y en el NT se manifiesta el sentido del AT («in Vetere Testamento Novum latet, et in Novo Vetus patet», *Quaest. in Hept.* 2, 73; PL 34, 623). Y el Papa León XIII nos advierte que, como el Espíritu Santo es el autor principal de la Sagrada Escritura, sus palabras a veces contienen «un sentido más pleno y recóndito que el que aparece expresado en la letra o indicado por las leyes de la hermenéutica» (EB, 93). San Agustín añade que nuestro Salvador Jesucristo «habló de sí mismo en los profetas, ya que Él es el Verbo de Dios, y si los profetas dijeron algo de Él, fué

101e porque estaban llenos del Verbo de Dios; de ahí que anunciaron a Cristo porque estaban llenos de Cristo» (*Enarrat. in Ps.* 142, n. 2; PL 37, 1845). Y San Jerónimo en el prefacio a su comentario de Isaías escribe: «Si, según el Apóstol Pablo, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios, y el que no sabe nada de las Escrituras lo ignora todo del poder de Dios y de su sabiduría, ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo» («ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est», PL 24, 17).

f Antes de pasar a considerar el sentido del AT para nuestro tiempo, conviene que destaquemos la importancia singular que alcanzó en las décadas inmediatamente posteriores a la Ascensión. Entonces los libros del NT no estaban aún escritos, o al menos no todos, o bien existían relativamente pocos ejemplares. En otras palabras, ni siquiera los pastores de la Iglesia disponían en general de los escritos del NT para la lectura y meditación. Los libros de la Escritura que poseían debieron ser los del AT; y por eso probablemente desempeñaron más importante **papel en la vida religiosa de este período** que en cualquier época posterior de la vida de la Iglesia. A mi juicio es cosa segura que San Pablo llevaba consigo ejemplares de los escritos del AT (2 Tim 4, 13 s). También exhortó a San Timoteo a leer con diligencia las Escrituras en las reuniones de los fieles, donde la lectura iba acompañada de un discurso exhortatorio o doctrinal (1 Tim 4, 13). En este texto la palabra Escrituras acaso ya incluya alguno de los Evangelios; cf. San Justino, *Apol.* 1, 67; PG 6, 429 B, en tiempo del cual también precedía al sermón la lectura de una parte de los Evangelios o los Profetas.

102a **Significación y valor del AT en la actualidad** — No puede haber diferencia esencial en la consideración que la Iglesia haya tenido por el AT durante los diversos períodos de su historia, ya que su carácter sagrado como palabra inspirada de Dios no puede sufrir modificación. De ahí que, aunque sea conveniente considerarlo desde el punto de vista de nuestro tiempo, no obstante puede guiarnos en nuestra consideración la enseñanza de San Pablo relativa a él. Escribiendo a los romanos (15, 4) afirma San Pablo que todo lo escrito desde antiguo «para nuestra enseñanza fué escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos firmes en la esperanza». A Timoteo, que desde su niñez había estado familiarizado con los libros del AT, dice «que pueden instruirte en orden a la salvación por la fe en Jesucristo; pues toda Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim. 3, 15-17).

b Por consiguiente, el AT no lo destinó Dios al beneficio exclusivo de los que vivían bajo la antigua ley. No sólo pueden los cristianos aprender a sobrellevar las pruebas y sufrimientos de la vida, y especialmente los soportados por causa de la religión, merced a los ejemplos y enseñanzas del AT, y sacar de la misma fuerte **consolación espiritual** en tiempos de aflicción y persecución, sino que fué designio positivo de Dios que así fuera. Y esta fuente de fortaleza no debe en modo alguno despreciarse, aun cuando en las palabras y hechos del Hijo de Dios haya motivos más poderosos para llevar sosiego a la mente y aun para conceder alegría en los sufrimientos. El tiempo verbal usado por

San Pablo indica que el sentido es no que debamos conseguir la esperanza, sino que seremos animados a perseverar en la esperanza por medio de la consolación en la paciencia que sacaremos de las Escrituras. Así lo entiende San Juan Crisóstomo, quien parafrasea la expresión «no sea que seamos rechazados» y destaca las interacciones de la paciencia y la esperanza. La esperanza provee de vigor para soportar con fortaleza, y la paciente firmeza da nueva base a la esperanza (PG 60, 646). 102b

Cuando San Pablo añade que toda la Escritura es útil para enseñar, para argüir y para corregir las faltas morales y los errores doctrinales, y para la formación positiva en el recto obrar, piensa en los beneficios que se derivarán ante todo para el mismo estudioso de la Sagrada Escritura. El conocimiento de las Escrituras es de suma importancia para el predicador y el reformador moral; pero éstos no lograrán gran cosa a menos que hayan aplicado primero las lecciones de los libros sagrados a sí mismos y al mejoramiento de su propia conducta. c

San Pablo dice que el AT es útil como **fuente de enseñanza**, pero sería él el primero en admitir que es necesario completarlo con el NT. Así, el AT se pronuncia claramente desde el principio respecto de la supervivencia del hombre después de la muerte, pero rara vez se expresa con precisión acerca de la constitución del hombre y el elemento del hombre que sobrevive. Tenemos que aguardar hasta el libro de la Sabiduría, de época tardía, para leer por primera vez que las «almas» de los justos están en las manos de Dios (3, 1). Igualmente, sólo en los últimos siglos antes de Cristo se encuentra la doctrina de la retribución y el castigo futuros. Y es sólo en 2 Mac 12, 39-46 (s. II a.C.) donde se nos habla de oraciones y sacrificios para los muertos, lo que supone un estado intermedio en el que los difuntos parmanecen en una situación que no implica premio ni castigo, al que hemos venido en llamar Purgatorio. La doctrina de la Trinidad hubo de ser revelada en el NT así como la relativa a la gracia sobrenatural santificante. Con todo, hay un cuerpo extenso de doctrina positiva sobre Dios, su eternidad, su omnipresencia, su omnipotencia, su justicia y su misericordia. Pero el AT tiene esto común con el NT, que no es ni contiene un manual de teología. Sus enseñanzas teológicas, por consiguiente, son incidentales. Además, abarcando el desarrollo doctrinal tantos siglos, no cabe suponer que una doctrina manifestada en época tardía necesariamente tuviera que ser conocida en tiempos anteriores. Podría decirse que Dios se revela en el AT tanto por su acción como por su enseñanza directa. Y este método de enseñanza es, por supuesto, para muchas inteligencias más comprensible y eficaz que el enunciado de verdades abstractas. d

A la vez que en la doctrina, también en lo relativo a la moralidad o a las rectas **normas de la conducta humana**, el AT debe ser completado por el NT. No que deba ser corregido, pues lo que está ordenado positivamente no puede ser intrínsecamente malo, pero, como Nuestro Señor dijo en el Sermón de la Montaña, el AT no prohibió positivamente muchas cosas que la plena revelación del NT declara pecaminosas. Amoldándose a la sensibilidad espiritual menos desarrollada de su tiempo, en aquél sólo se esboza, por así decir, una moral de trazos generales. Debe tenerse también en cuenta, al tratar de las prescripciones positivas y negativas de la antigua ley, que no todo descansa sobre e

102e los principios inmutables y eternos de lo justo y lo injusto. Algunas prescripciones, como la prohibición de consumir sangre, estaban condicionadas por las circunstancias de la época, y por tanto no eran de validez permanente. Otras enseñanzas, en cambio, no sólo son de valor permanente, sino del más alto valor, como la de la confianza completa en Dios, confianza basada en la convicción, que impregna el AT, de que, a pesar de las apariencias en contra, Dios guía y gobierna el universo. Nada sucede sin el gobierno de su providencia: «en el seno se echan las suertes, pero es Yahvé quien da la decisión» (Prov 16, 33), lo cual, por supuesto, en modo alguno significa que debemos echar suertes para descubrir los secretos de la omnisciencia de Dios.

f Aun siendo el ideal abstracto de rectitud moral presentado en el AT tan inferior al del NT, no obstante, las antiguas Escrituras encierran varios ejemplos de **virtud heroica.** Basta recordar la fe de Abraham, «quien contra toda esperanza esperó» (Rom 4, 18), y su heroica obediencia (Gén 22, 16), la intrépida castidad de José (Gén 39, 9), la humildad y arrepentimiento de David (2 Sam 12, 13), el vivo celo de Elías por la honra de Dios (1 Re 19, 14), la fortaleza y fidelidad incomparable de los mártires Macabeos (2 Mac 7). Uno de los capítulos más emocionantes del NT contiene el elogio de estos antiguos santos: «fueron apedreados, tentados, aserrados, murieron al filo de la espada, anduvieron errantes, cubiertos de pieles de oveja y de cabra, necesitados, atribulados, maltratados, aquellos de quienes el mundo no era digno» (Heb 11, 37 s). Y téngase en cuenta que esta virtud heroica obró sin la ayuda de los Sacramentos y, excepto para los Macabeos, sin la esperanza de felicidad eterna con Dios, y sin el
g ejemplo de Cristo. Y si se pregunta qué es lo que distingue especialmente la perfección de los santos cristianos de la de los santos de la antigua ley, creo que puede responderse que, aparte de lo que fué posible sólo después de la revelación cristiana, como el amor personal y la devoción a Cristo, Dios hecho Hombre, es la conciencia de la nulidad de todo bien temporal y terreno. No se contiene esta doctrina en el AT, sino que es el fruto del ejemplo y la enseñanza de Cristo: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres... y sígueme» (Mt 19, 21). Fué en esta enseñanza donde el mundo cristiano aprendió que los bienes de este mundo, por bellos que sean en sí mismos como obra que son de la mano de Dios, sin embargo, son a modo de un velo que nos oculta a Dios, y nos induce a apartarnos de su completo servicio.

h Dicho esto, volvamos a la doctrina de San Pablo de que las Santas Escrituras del AT «pueden instruir en orden a la salvación por la fe en Jesucristo» (2 Tim 3, 15), y que «el fin de la ley es Cristo» (Rom 10, 4) De hecho, **el AT condujo a Cristo por medio de las profecías.** (predicciones orales) y por medio de los tipos o figuras (predicciones en acciones y hechos). Los judíos bien sabían que tales predicciones tenían al Mesías por meta, como se desprende del NT, pero en parte debido a la oscuridad de las profecías, y en parte al ambicioso espíritu mundano aplicado a la lectura de los profetas, no supieron interpretarlas rectamente. «El fin de la ley es Cristo — escribe San Ambrosio — y su muerte dió la solución a los enigmas de los profetas, y lo

que era desconocido a los judíos cuando las profecías fueron hechas, 102h
se manifestó más tarde como efecto de la pasión del Señor» (*In Ps.* 43 *Enarr.*, n. 57; PL 14, 1116 B). Si no las entendemos a la luz de Cristo, las profecías son insípidas, dice San Agustín: «La profecía sin el conocimiento de Cristo era sólo agua... Léanse los libros proféticos todos omitiendo a Cristo, ¿dónde se hallará nada más insípido? En cambio, con sólo que en ellas se sobreentienda a Cristo, la lectura se hace no sólo sabrosa, sino también embriagadora, y de tal manera libera al espíritu de los vínculos del cuerpo que, olvidando el pasado, uno tiende hacia el futuro» (*In Ioan. Evang. Tract.* 9, 3, 2 [refiriéndose a Flp 3, 13]; PL 35, 1459).

Sobre el carácter parcial y aparentemente contradictorio de las predicciones del AT, v. § 417*e*.

Esta serie de profecías aparece desperdigada por los libros del AT. i
La serie se abre con predicciones de carácter general cuya referencia a un **Mesías personal** resulta inteligible sólo a la luz de profecías posteriores. Una vez se ha destacado el hecho central de que la salvación vendrá por uno a quien pertenecerá sobre todos los demás el título de Ungido del Señor (pues no es otra la significación de los sinónimos Mesías y Cristo, derivados respectivamente del hebreo y el griego), entonces se van revelando sucesivamente diversos rasgos individuales de su persona, su carácter, reinado y gobierno. Pero en ninguna parte recoge el AT estos diversos detalles particulares en un cuadro único. Tal descripción unitaria habría puesto de manifiesto cómo elementos en aparente contradicción debían hallar su combinación armónica en una sola y misma persona. Dios exige confianza y fe implícitas: «¿Hay algo demasiado admirable para Yahvé?» (Gén 18, 14). ¡Tan a menudo deja el hombre de cumplir con esta exigencia y piensa, satisfecho de sí mismo, que puede aplicar el módulo de su limitación a la sabiduría y poder infinitos de Dios! Esta correlación unitaria y armónica de las profecías no hubo de aparecer hasta que en la pleuitud de los tiempos Jesucristo la reveló en el transcurso mismo de su vida y muerte y en el reino para cuyo establecimiento vivió y murió.

Será útil el esbozo de **algunas profecías importantes** para ilustrar j
las precedentes observaciones generales y abstractas. Después que el ardid del espíritu del mal, simbolizado por la serpiente, hubo desposeído de su inocencia a nuestros primeros padres y a la vez a sus descendientes de la herencia que de lo contrario habrían recibido, Dios prometió al género humano la victoria definitiva, no, por cierto, en sentido individual, sino colectivamente. La descendencia de la mujer había de aplastar la cabeza de la serpiente (Gén 3, 15). Pero no pudo todavía comprenderse que la victoria había de ganarse bajo la dirección y merced a la fortaleza de un solo individuo. En la llamada segunda profecía mesiánica, Dios toma a la familia de Sem bajo su especial protección y promete otorgarle especial favor (Gén 9, 26 s). Abraham, de la raza de Sem, recibe luego un llamamiento especial y la promesa de que por él y en su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra (Gén 12, 3; 18, 18; 22, 16-18). Después, ya dentro de la descendencia de Abraham, esta promesa fué renovada a Isac, el hijo de la promesa (Gén 26, 4). Y una ulterior delimitación

102j tiene lugar cuando se reitera a favor de uno de los hijos de Isac, a saber, Jacob (Gén 28, 14). La siguiente delimitación de la línea de descendencia a través de la cual había de efectuarse el plan de redención previsto, ocurre en la bendición de Jacob. En ella el patriarca predice el derecho de la tribu de Judá al cetro, el cual en ella quedará hasta que venga aquel cuyo es (Gén 49, 10), predicción que hubo de ser evocada siglos más tarde en las palabras pronunciadas por el Ángel al anunciar el nacimiento del Niño: «Reinará en la casa de Jacob por
k los siglos» (Lc 1, 32). La línea de descendencia fué precisada todavía más en la profecía de Natán (2 Sam 7, 14), en la que Dios promete ese honor a la posteridad de David. Esta profecía hizo profunda impresión en la época del AT. A ella se hace a menudo referencia, como en Sal 88 y en Sal 131; y dió lugar a la designación del rey futuro simplemente con el nombre de David (Os 3, 5; Jer 30, 9; Ez 34, 23 s). Es natural entonces que los fariseos supieran que el Mesías había de ser hijo de David (Mt 22, 41), y que las multitudes le saludaran como Hijo de David (Mt 21, 9). A la ascendencia davídica del Mesías se amolda perfectamente la profecía de su nacimiento en Belén, la ciudad de David (Miq 5, 2), y también esta profecía fué correctamente interpretada por los dirigentes de los judíos (Mt 2, 5 s). La circunstancia de su concepción virginal fué asimismo vislumbrada por los judíos precristianos, según se desprende de la versión *ad sensum* de los LXX: «he aquí que una *virgen* concebirá y dará a luz» (Is 7, 14). Esto, sin embargo, por la misma naturaleza de las cosas, no podía ser una señal que le distinguiera a los ojos de los contemporáneos.

l No sólo fué objeto de profecía el cetro y dignidad real del Mesías, sino también el **carácter de su gobierno.** Su dominación había de ser universal: «Pídeme y te daré las gentes por herencia, y por posesión los confines de la tierra» (Sal 2, 8) y también: «Todos los reyes de la tierra le adorarán, y todas las naciones le servirán» (Sal 71, 11). Su gobierno estaría presidido por la justicia. Tenía que gobernar a su pueblo con justicia y a los menesterosos con juicio y tenía que hacer justicia a los oprimidos (Sal 71, 2, 4). La consecuencia de ese gobierno sería un reinado de paz inalterable, incluso en lugares peligrosos, como el monte (ibid. 3). Y tan señalada característica tenía que ser este sosiego, que el rey sería llamado «Príncipe de la Paz» (Is 9, 6). De hecho, Él mismo sería propia encarnación de la paz (Miq 5, 5). Como quiera que el dominio sería universal y la paz reinaría a todo lo ancho y lo largo, estarían de más todos los útiles guerreros: «De sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas, hoces. No alzarán la espada gente contra gente, ni se ejercitarán para la guerra» (Is 2,
m 4 = Miq 4, 3). Y a quien pregunte cómo es que, habiendo venido ya el Mesías, sin embargo las guerras infestan el mundo, se le contesta que esta descripción de fraternidad amorosa entre naciones refleja el feliz estado que existiría si los pueblos y sus gobernantes se sometieran al suave y ligero yugo de Cristo. Pero, a pesar de la universalidad de sus designios, Cristo no impone su gobierno a los pueblos que lo rechazan. Su servicio debe ser aceptado libre y voluntariamente. No es su propósito desposeer a los reyes de su gobierno temporal para imponer el suyo. En el hermoso lenguaje de un himno

de la Iglesia se dice: «Non eripit mortalia qui regna dat coelestia», 102m
pues el gobierno de Cristo es un gobierno espiritual. Por ello los pueblos de modo espontáneo exclaman: «Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob; Él nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas» (Is 2, 3 = Miq 4, 2). La raíz del dolor que reina en el mundo está precisamente en que los pueblos no se deciden a dar de lado su codicia de riquezas y poder, y a instruirse en los caminos de Cristo, para seguir sus pasos.

Era difícil incluir en este cuadro de un rey victorioso que debía n
gobernar con justicia sobre un pueblo pacífico las profecías que predijeron la humillación, repulsa, sufrimiento e incluso la **muerte violenta** del Mesías. No obstante, se anuncia todo ello en el AT con desusada riqueza de detalles. Léase al efecto Sal 21 e Is 53. Del Salmo dice San Agustín que al oirlo cantar diríase estar oyendo el canto del Evangelio *(Contra Faust. Man.* 12, 43; PL 42, 277). Tan claro aparecíaseles este testimonio a muchos judíos, que trataron de resolver la dificultad en cuestión recurriendo a dos personas que serían llamadas Mesías, la una Mesías ben David, el rey victorioso, y la otra Mesías ben José, el paciente (JE 8, 511). El relato evangélico nos da una solución más emotiva y hermosa.

Respecto de otras profecías, aunque importantes, bastará hacer o
aquí una breve referencia. El Mesías no sólo había de tener rango real, sino que había de verse dotado del **don profético** (Dt 18, 18). A este texto se referían los sacerdotes y levitas cuando preguntaron a Juan el Bautista si era él «el profeta», al que no habían identificado con el Mesías (Jn 1, 21). El Mesías además debía reunir en sí la dignidad real y el **orden sacerdotal.** En ello no pudo haber nada de una proyección al futuro de condiciones pasadas ya que en todo caso el origen davídico del Mesías habría parecido incompatible con el sacerdocio, como quiera que entre los israelitas sólo los descendientes de Arón, de la tribu de Leví, podían acercarse al altar. Aún más sorprendente es la descripción del sacerdocio mesiánico como una institución completamente ajena a los usos israelitas: «Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Sal 109, 4). El sacrificio ofrecido por este rey-sacerdote de Salem había sido de pan y vino. Siendo función esencial del sacerdote, el ofrendar sacrificios, el Mesías, rey y sacerdote, debía también ofrecer su sacrificio. La predicción al respecto estaba reservada a Malaquías, el último de los profetas, que anunció la repulsa de los sacrificios judíos y su sustitución por una «oblación pura» ofrecida entre las gentes desde el orto del sol hasta el ocaso (Mal 1, 10 s).

Este esbozo habrá servido para dar idea del rico contenido de las p
profecías del AT relativas a Cristo, y de su perfección y armonía. Las predicciones orales tienen su complemento en otras profecías en acción llamadas **tipos o figuras.** Su significación sólo se ha revelado con su cumplimiento en el antitipo. Es cuestión discutida y dificilísima la de saber en qué medida el AT se halla por disposición divina impregnado de símbolos relativos a Cristo. Las palabras de San Pablo (1 Cor 10, 11) «todas estas cosas les sucedieron a ellos [los israelitas] en figura», han sido interpretadas como si se refirieran a los tipos, aunque

102p el significado es «como ejemplos [aleccionadores»] para las generaciones futuras. Entendiendo la frase de San Pablo en el primer sentido y dando una extensión indebida a su expresión universal, algunos han llevado al máximo la interpretación figurativa del AT. Para ello se basan además en la consideración de la aparente ociosidad de muchos pasajes cuando se los toma en sentido literal; así San Jerónimo se pregunta cuál sea la utilidad de conocer la edad de Matusalén al morir o de Salomón al casarse (PL 26, 596 BC). Se añade a ello la convicción de que las páginas de la Sagrada Escritura, por ser divinamente inspiradas, deben tener sentidos recónditos, de acuerdo con las palabras de San Gregorio el Grande de que el texto de la Escritura es «sumamente sublime y profundo, y encierra sentidos múltiples» (*In*
q *I Reg. Prooem.;* PL 79, 20). La opinión expresada al respecto por San Agustín está, a mi modo de ver, en conformidad con el espíritu de la Iglesia: «Por mi parte, yo creo que están en grave error los que consideran que los hechos [del AT] no tienen más significación que su verdad histórica, pero considero igualmente temerarios los que sostienen que absolutamente todo l[o del AT] se halla revestido de alusiones alegóricas» (*De Civit. Dei* 17, 3; PL 41, 526). No se trata con esto de saber dónde podremos descubrir semejanzas entre los hechos del AT, de una parte y de otra los del reino de Dios, ya sea en su estado glorioso en el cielo, o todavía en su estado militante sobre la tierra. Es Dios únicamente quien puede disponer los hechos de la vida de modo que prefiguren el futuro; y, por consiguiente, la cuestión estriba en saber en qué hechos del AT podemos ver el designio directivo de la mano de Dios. Se insiste mucho en este sentido típico del AT en la *Homilía sobre la Pasión*, de San Melitón de Sardes. En este venerable monumento de la primitiva Iglesia, que data del s. II y que es en su género la homilía más antigua conservada, el santo escribe: «El pueblo se convirtió en modelo de la Iglesia, y la Ley en parábola, y el Evangelio en la realización y cumplimiento de la Ley... [Cristo] es la Pascua de nuestra salvación, Él es quien sufrió muchas cosas en muchos hombres. Él es el asesinado en Abel, el atado en Isac, el que en Jacob habitó en país extranjero, el vendido en José, el expulsado en Moisés, el sacrificado en el cordero, el acosado en David, y el deshonrado en los profetas» (ed. Campbell Bonner, 1940, nn. 40 y 69).
r Nuestro Señor mismo señaló la analogía entre el poder salvador de la serpiente de bronce erigida por Moisés en el desierto y la salvación que había de conseguirse mediante su erección en la Cruz. En realidad, Cristo hizo más que indicar la analogía. Al decir «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre» (Jn 3, 14 s y Núm 21, 9), dió a entender que la analogía era parte del plan divino y que su propia elevación en la Cruz debía ser el cumplimiento del tipo. La significación figurativa del AT es, pues, cierta y no debería olvidarse nunca al leer las Escrituras, aunque no siempre podamos estar seguros de que las analogías que descubrimos sean de propósito divino. Véase al respecto § 417*g*.

103a **Necesidad del conocimiento del AT para entender al NT** — El hecho de esta interacción entre las profecías del AT y su cumplimiento en el

NT, de la delineación de tipos entre los israelitas y su realización en 103a
los antitipos de la revelación cristiana, pone bien de manifiesto que no puede darse una comprensión adecuada del NT que no tenga por base el conocimiento del AT. Pero el conocimiento del AT es necesario también por otras razones. En primer lugar, el NT, tomado aisladamente, es un tronco sin raíces que no se explica por sí mismo. Que esto es así en lo que se refiere a la presentación de la nueva revelación, ya lo hemos visto, pues el AT fué el ayo o tutor que condujo a los israelitas hasta la venida de Cristo. Y es también verdad en lo que se refiere al entero fondo judío del NT, y particularmente en lo que atañe al ambiente judío de la vida de Cristo, la cual, en líneas generales, fué la de un judío entre judíos, de acuerdo con las costumbres tradicionales de su pueblo. Por supuesto, también es necesario el conocimiento del medio ambiente romano, pero esto no entra en nuestro propósito. Damos en lo que sigue algunos ejemplos de cosas que es necesario saber para la adecuada comprensión del NT: la ley reguladora de la purificación de las mujeres después del alumbramiento, la ley sobre los leprosos, las visitas anuales al templo de Jerusalén, el sacrificio del cordero pascual y la cena pascual, la institución del sábado, el voto de los nazarenos. Otro ejemplo importante es la historia del nacimiento e infancia de Samuel, que tanto influyó como modelo literario en el modo de ofrecer San Lucas los relatos de la infancia de Jesús (cf. E. Burrows, S.I., *The Gospel of the Infancy*).

También deberíamos hablar aquí de la influencia que tuvo el lenb
guaje del AT sobre el del NT. En primer lugar, deberíamos distinguir entre los pasajes en que el pensamiento es expresado en un lenguaje que, si bien es propiamente griego, se basa no obstante en el AT, y los pasajes en que la expresión no es propiamente griega, sino reproducción de un original semítico. En este último caso debe aún hacerse una distinción entre los textos en que la influencia semítica procede de la lengua nativa aramea del escritor neotestamentario o de su fuente, y los textos en que el semitismo en cuestión es un hebraísmo acarreado por la versión de los LXX sobre el original hebreo. Es ésta materia de reconocida dificultad y complejidad, en la que la opinión de los eruditos se halla frecuentemente dividida. Podemos remitir a *J. H. Moulton — W. E. Howard, *A Grammar of NT Greek* II (1929) 14-34, 413-85; *M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946.

LA RELIGIÓN DE ISRAEL

Por E. F. SUTCLIFFE

104a **Bibliografía** — M. J. LAGRANGE, O. P., *Études sur les Religions Sémitiques*, París 1903; M. HETZENAUER, O. M. C., *Theologia Biblica* I, Friburgo de Brisgovia 1908; *G. F. OEHLER, *Theology of the OT*, 2 vols., Edimburgo 1874-5; *H. EWALD, *Old and New Testament Theology*, 2 vols., Edimburgo 1888; *H. SCHULTZ, *OT Theology*, 2 vols., Edimburgo 1895; 1909²; *W. H. BENNETT *The Theology of the OT*, Londres 1896; *A. B. DAVIDSON, *The Theology of the OT*, Edimburgo 1904; *W. O. E. OESTERLEY y T. H. ROBINSON, *Hebrew Religion*, Londres 1930; P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testamentes*, Bonn 1940; *A. EDERSHEIM, *The Temple, its Ministry and Services*, Londres, sin fecha; E. MANGENOT, *Dieu, sa Nature d'après la Bible*, DTC 4, 948-1016; F. PRAT, S. I., *Jéhova*, DBV 3, 1220-41; F. X. KORTLEITNER, ORD. PRAEM., *De Hebraeorum ante Exilium Babylonicum Monotheismo*, Innsbruck 1910; J. TOUZARD, *Le Monothéisme*, DAFC 2, 1566-1614; A. VAN HOONACKER, *Le Sacerdoce Lévitique dans la Loi et dans l'Histoire des Hébreux*, Londres y Lovaina 1899; *La Date de l'Introduction de l'Encens dans le Culte de Jahwé*, RB (1914) 161-87; A. MÉDEBIELLE, *L'Expiation*, DBV(S) 3, 1-112; *L'Expiation* I, Roma 1924; *J. H. KURTZ, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, Edimburgo 1863; *G. BUCHANAN GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925; *W. O. E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel*, Londres 1937; E. F. SUTCLIFFE, S. I., *The Old Testament and the Future Life*, Londres 1947²; J. W. JACK, *The Ras Shamra Tablets: their Bearing on the Old Testament*, Edimburgo 1935 (actualmente anticuado ya en algunos aspectos); *C. F. A. SCHAEFFER, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, Londres 1939; *R. DUSSAUD, *Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancient Testament*, París 1941²; A. COLUNGA, O. P., *El Reino de Israel en los planes divinos*, CT 76 (1949) 353-366; id., *Sentidos de las Profecías*, CT 2 (1910) 226-240; F. ASENSIO, S. I., *La bondad de Dios en su papel de escudo a través de las páginas del AT*, Est Bibl 9 (1950) 441-466; J. M. RUIZ *Justicia y Misericordia divina en la elección y reprobación de los hombres*, Est Bibl 8 (1949) 365-377; F. ASENSIO, S. I., *Las Bienaventuranzas en el AT*, Est Bibl 4 (1945) 241-258; A. COLUNGA. O. P., *La justificación en los profetas*, Est Bibl 4 (1945) 129; F. ASENSIO, S. I., *La Bondad de Dios a través del concepto «Luz» en el AT*, Est Bibl 2 (1943) 291-306; J. A. OÑATE, *El «Reino de Dios» en la S.E.*, Est Bibl 3 (1944) 343-382; F. ASENSIO, S. I., *Las bendiciones divinas en el AT*, EE 19 (1945) 401-422; M. GARCÍA CORDERO, O. P., *La reprobación de Israel en los Profetas*, Est Bibl 10 (1951) 165-188; A. FERNÁNDEZ, S. I., *Alianza Patriarcal, Sinaítica y Mesiánica*, EE 12 (1933) 433-448.

b **Introducción** — Por **religión** entendemos el sistema de las creencias acerca de la divinidad y de los deberes del hombre hacia ella. Si ese sistema, ya sea práctico o teórico, se basa en lo que la razón humana puede descubrir por sus propias fuerzas, se llama religión natural. Si se basa en un conocimiento comunicado al hombre por Dios por vía ajena a la acción de su providencia ordinaria, se llama religión revelada. Tal fué la religión de Israel, y su dependencia de la revela-

ción divina se evidenció no sólo en su origen sino también en el curso **104b**
de su evolución, pues a través de la mayor parte de la historia del AT, Dios siguió hablando al pueblo por boca de mensajeros acreditados que transmitieron sus mensajes en su nombre y bajo su autoridad (cf. § 409*e*). En esto, la religión de Israel se distingue rigurosamente **c**
del cristianismo, ya que la revelación cristiana llegó a su término con la muerte del último de los apóstoles. Desde entonces no ha habido nueva revelación para la Iglesia, aunque, bajo la guía del Espíritu Santo, se ha profundizado y ampliado el conocimiento e inteligencia de la revelación original. Sin embargo, decir que la religión de Israel fué revelada, no significa que fuese revelada en todos sus puntos en el sentido estricto de este término. En este estricto sentido, sólo se considera revelado lo que las fuerzas naturales del hombre son incapaces de descubrir. En un sentido más amplio, se dice que es revelado cuanto Dios da a conocer al hombre de un modo sobrenatural. Además, el hecho de que Israel gozara de una religión revelada, no excluye el que tuviera prácticas surgidas al margen de la revelación, pero que recibieron ulterior sanción divina.

La exposición sistemática del contenido de la creencia acerca de **d**
Dios y de sus relaciones con la humanidad se llama **teología**, y se divide en teología natural, si se basa sólo en los esfuerzos de la inteligencia humana, y teología dogmática si se funda en la autoridad de la revelación. Pero entre los varios géneros literarios de la Biblia no aparece el de la exposición teológica. Los antiguos hebreos no eran ni teólogos ni filósofos. Sus escritores fueron hombres profundamente religiosos, que se ocupaban de los problemas de la vida, pero no de un modo coherente, lógico y sistemático como el teólogo o el filósofo, y la inspiración ejercida por Dios sobre ellos estuvo en armonía con sus dotes y disposiciones naturales. A resultas de ello, sus escritos encierran los elementos de una teología, pero no esta misma teología. En religión, a todo sistema de creencias acerca de Dios y su acción **e**
providencial sobre el hombre corresponde un sistema de creencias acerca de los deberes del hombre hacia Dios. Estos deberes pueden resumirse en el cumplimiento de su santa voluntad, expresada por el precepto de que hagamos el bien y evitemos el mal. «Aborreced el mal y amad el bien» (Am 5, 15). Estos deberes se refieren en primer lugar, a Dios mismo. Y como el hombre es un ser individual que al mismo tiempo es miembro de la sociedad, sus deberes religiosos comprenden lo mismo las relaciones individuales de cada uno con Dios, que la manifestación pública de nuestra relación con Él mediante la participación en el culto público. En segundo lugar, nuestros deberes se refieren a nuestro trato con todas las criaturas, y especialmente a nuestras relaciones con el prójimo. Constituyen las llamadas **obligaciones rituales y litúrgicas** aquellos deberes que se refieren al culto público de Dios, en tanto que todas las demás obligaciones pertenecen a la **teología moral.** La ética o deontología trata de nuestras obligaciones en cuanto dictadas por la sola razón, y la teología moral en cuanto dictadas por la revelación.

Por consiguiente, la exposición de la religión de Israel debe explanar las creencias de Israel en lo relativo al ser de Dios en sí mismo **f**

104f y a sus relaciones con los hombres, en lo relativo al culto de Dios por el hombre, y en lo relativo a las relaciones del hombre con las criaturas y especialmente con su prójimo.

g La religión de Israel, entendida como religión del pueblo israelita, comenzó cuando la constitución de Israel como nación bajo el caudillaje de Moisés. La reunión del pueblo en una unidad independiente y autónoma fué simultánea a la recepción en el Sinaí, en una serie de revelaciones, de las directrices de su vida religiosa. Pero esta religión no fué algo enteramente nuevo. Tenía raíces en el pasado, como bien sabían los israelitas. Fué el «Dios de Abraham, el Dios de Isac y el Dios de Jacob» (Éx 3, 6) el que se apareció a Moisés en la zarza ardiente. Tanto la historia de Israel como la historia de su religión son ininteligibles sin la historia de los Patriarcas y de su religión. Por eso debemos dar cuenta de ésta antes de entrar en nuestra exposición. Pero será conveniente mencionar primero una teoría moderna que pretendió invalidar la historia de la religión israelita tal como se ofrece en el AT.

h **La teoría evolucionista de la religión israelita** — La hipótesis evolucionista, que gozó de tanta popularidad en las últimas décadas del s. XIX, fué aplicada a todas las manifestaciones de la vida, inclusive la religión. Según esta teoría, todo habría arrancado de una forma primitiva y sin desarrollo y habría luego evolucionado progresivamente en formas superiores y más desarrolladas. En la esfera de la religión se creyó que este proceso debía haber seguido necesariamente los estadios iniciales del fetichismo, el totemismo, el animismo, y así hasta el politeísmo, y luego, a través de la monolatría, habría culminado en el monoteísmo. Por consiguiente, el relato hebreo de los hechos de su religión que se contiene en el AT, no podía ser histórico, ya que en sus páginas aparece el monoteísmo poseído desde el principio. Mediante el reajuste cronológico de los documentos, sin embargo, se creyó posible fechar la introducción de esta superior forma de culto a más tardar en el s. VIII, y atribuir su propagación a los grandes profetas. Ya se ha hecho un sucinto examen de la teoría documental en §§ 44-5; cf. § 135*a-h*. Aparte de las dificultades allí indicadas, que se oponen a su aceptación, debemos añadir aquí que investigaciones precisas acerca de las religiones de los pueblos primitivos han establecido la realidad histórica de la tesis contraria, a saber, que el monoteísmo no procede por evolución del politeísmo, sino que el politeísmo es una degradación del monoteísmo. Véase la obra monumental de W. SCHMIDT, S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster de Westfalia I (1926²), II (1929)-XI (1954), y también la de Msr. A. LE ROY,

i *La religion des Primitifs* (París 1909). Además, aparte de estar en conflicto con las conclusiones de la investigación científica, la teoría evolucionista de la religión descansa sobre el falso supuesto de que, en la investigación sobre lo divino, el hombre necesariamente debe quedar por completo abandonado a sus propios recursos. Esta premisa estaría justificada si se pudiera demostrar que Dios, que creó el universo, es, no obstante, incapaz de comunicar directamente con las criaturas racionales hechura suya, o, tal vez que puso como condición de su gobierno del mundo el nunca hacerlo así. Pero lo primero no

sólo no puede probarse, sino que de hecho es una contradicción en 104i
los términos decir que Dios omnipotente no tiene ningún poder para revelarse a los seres humanos. La segunda suposición no es imposible en sí, pero contra ella está una masa considerable de testimonios históricos y no tiene en su favor ningún argumento o testimonio.

De ahí que a libros como el de *KARL MARTI, *The Religion of the Old Testament* (Londres 1907, trad. ingl.) deba aplicárseles el veredicto pronunciado por E. KAUTZSCH con referencia a obras que trataban de la misma materia antes que las nuevas teorías estuvieran de moda: «La opinión mantenida da una imagen completamente falsa de la evolución de esta religión, hasta el punto que tales obras sólo pueden tener algún valor cuando tratan de puntos neutrales, no afectados por la teoría de la evolución gradual», HDB 5, 732.

La religión de los Patriarcas — La historicidad de los relatos patriar- 105a
cales tiene que ser rechazada por los que sostienen que Dios omnipotente no puede intervenir por milagros o revelaciones en el mundo que Él creó. Naturalmente, acarrea la misma repulsa la teoría, filosóficamente tan endeble como la anterior, de que la religión es necesariamente el producto de una evolución natural. Sin embargo, no se oponen dificultades serias a la aceptación del carácter histórico de estos relatos; véase § 139.

Monoteísmo — Los exegetas se han pronunciado tanto afirmativa como b
negativamente en la cuestión acerca de si Abraham fué por algún tiempo idólatra. Josué, hablando en nombre de Dios a los israelitas, dijo: «Vuestros padres, Taré, padre de Abraham y de Najor, habitaron al principio al otro lado del río (Eufrates), y servían a otros dioses» (Jos 24, 2; cf. 24, 14 s). Es difícil pensar que Abraham no estuviera incluído entre los que servían a dioses extraños. Y según la tradición narrada por Aquior, Abraham y su familia fueron convertidos a la adoración del «Dios del cielo» antes de establecerse en Jarán (Jdt 5, 7-9; Gén 11, 31).

No se dice expresamente que los Patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, c
reconocieran la existencia de un solo Dios, pero no hay indicios de que no lo hicieran, y la impresión que se desprende de todo el relato es de que su religión era monoteísta. El Dios que adoraban no era una deidad territorial con poder limitado geográficamente. El poder e influencia de Yahvé se extendía hasta donde quería. Se discute si Dios era conocido por los Patriarcas con el nombre de Yahvé; v. § 165*c*. En todo caso, cuando Dios habló a Moisés bajo este nombre, dijo que era el Dios de los Patriarcas [Éx 3, 6; 6, 2 s], y lo usaremos para mayor claridad. Yahvé, pues, saca a Abraham de Ur de los caldeos en Babilonia (Gén 15, 7). Se aparece y habla a los Patriarcas en varios lugares de Canán (Gén 12, 7; 13, 14, etc.), y promete dar el país a la descendencia de Abraham (12, 7; 13, 15, etc.). Castiga la Pentápolis (cc. 18 s), castiga al Faraón (12, 17), promete juzgar a Egipto (15, 14), amenaza a Abimelec, rey de Guerar (20, 3), da la victoria a Abraham sobre los cuatro reyes invasores, al norte de Damasco (14, 15 y 20). Es el «Dios Altísimo» (14, 18, 19, 20 y 22); «*el dueño de* cielos y tierra» (14, 22 y 19);«el Dios de cielos y tierra» (24, 3), el «Dios de los cielos»

105c (24, 7), donde los LXX añaden, probablemente con razón, «y Dios de la tierra». En otras palabras, su dominio es universal y absoluto, y no hay más dios que Él. Lo que se dice de la familia de Abraham, que, «por no seguir a los dioses de sus padres que vivían en la Caldea, la abandonó y dejó su culto para adorar al Dios del cielo» (Jdt 5, 7-9), parece significar naturalmente que Abraham y su familia reconocieron la nulidad de tales dioses y la existencia de un Dios único. Además, no hay ningún indicio de que Moisés introdujera nada nuevo con su monoteísmo. Su sistema es propuesto como un desarrollo del culto de los grandes patriarcas.

d Se ha dicho que Jacob eligió su propio Dios. Si esto fuera verdad, implicaría que su religión no era monoteísta sino henoteísta, e.d., una forma de monolatría por la que, reconociendo la existencia de pluralidad de divinidades, limitó su culto a una de ellas. Será conveniente recordar primero la promesa de Yahvé a Abraham: «Yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti... mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia, después de ti, y de darte a ti, y a tu descendencia, después de tí, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canán, en eterna
e posesión» (Gén 17, 7 s). Esto no significa que, si no fuera por la alianza, Yahvé no sería el Dios de Abraham y de su posteridad. Significa que mediante su especial providencia y favor daría prueba de ser su protector divino. La misma fórmula aparece en los profetas tardíos, la pureza de cuyo monoteísmo nadie pone en duda. Así en Ez 34, 24: «Yo el Señor seré su Dios»; igualmente 11, 20; 14, 11; 37, 23; Zac 8, 8: «Ellos serán mi pueblo y Yo seré su Dios en verdad y en justicia». Jacob en su largo y solitario viaje hacia Jarán hizo voto diciendo: «Si Yahvé está conmigo y *me proteje en mi viaje*, y me da pan que comer y vestidos que vestir y *retorno en paz* a la casa de mi padre, *Yahvé será mi Dios*, y entonces esta piedra que he alzado como memoria será para mí casa de Dios, y de todo cuanto a mí me dieres *te* daré el diezmo» (Gén 28, 20 ss). Esto es, si Jahvé da prueba de ser mi protector, yo le haré especiales ofrendas en señal de gratitud. Sin cambiar mucho el sentido, el TH comienza la apódosis un poco antes: «entonces Yahvé será mi Dios, y esta piedra...»; es decir, si la providencia de Dios me guarda en mi viaje, habrá dado prueba de ser Él mi protector divino y, agradecido, le ofreceré diezmos. A la vuelta Jacob fué a Bétel, donde había erigido la piedra, y levantó allí «un altar al Dios que me oyó el día de mi angustia y me acompañó en el viaje que hice» (Gén 35, 3).

f **Los nombres de Dios** — Elohim y El se usan ambos como equivalentes de nuestra palabra «Dios». Ambos vocablos pertenecen al fondo del léxico semítico común y son de origen incierto. No hay diferencia perceptible en la significación de ambas palabras. La primera, aunque es morfológicamente un plural, se usa casi siempre con atributos en singular. Su significado radical es posiblemente el de fuerza, y la forma es probablemente la de un plural mayestático. El es determinado de varios modos: El Elyon: «Dios Altísimo» (Gén 14, 18); «Dios eterno» (Gén 21, 33); «Dios *de visión*», (Agar en Gén 16, 13); El Šadai aparece en Gén 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; y, por corrección segura, en 49, 25. El significado del último nombre es dudoso y era ya desconocido a los autores de la versión del Génesis de los LXX, quienes lo sustitu-

yen por «mi Dios» o «tu Dios». La Vg en cada caso tiene «Deus 105f
omnipotens» según la traducción usada en otros pasajes por los LXX «El Dios de Bétel» (Vg *Deus Bethel*, Gén 31, 13) es traducción que peca contra el uso hebreo; en conformidad con los LXX y los Targum habría que leer el texto en este punto: «El Dios que se te apareció en Bétel»

Atributos de Dios — Dios es eterno (Gén 21, 33), aunque, sin duda, g
no llegó a captarse el pleno contenido filosófico de este atributo. Es justo, y no inflige castigo que no sea merecido (Gén 15, 16), pero aborrece la iniquidad e imparte condigno castigo, como en el caso de Sodoma y Gomorra (Gén 18-19). Conoce el futuro (Gén 15, 13-16). El hecho de que pueda ejercer su voluntad sobre toda nación (Gén 15, 14) indica que su poder era considerado ilimitado.

Culto — De cada uno de los tres patriarcas, Abraham, Isac y Jacob, se 106a
dice que ofrecieron sacrificios a Dios. Abraham levantó altares en Siquem (Gén 12, 7) después de una visión de Yahvé; entre Bétel y Hai (Gén 12, 8; 13, 4); en Hebrón (Gén 13, 18); en «la tierra de *Moriah*» (Gén 22, 2 y 9) [la versión siríaca lee «la tierra del amorreo»]. Isac levantó un altar en Bersabé después de una visión de Yahvé (Gén 26, 23-25), y Jacob en Salem, cerca de Siquem (Gén 33, 18 y 20), y en Bétel (Gén 35, 1, 3 y 7), donde Yahvé se le había aparecido en su viaje a Jarán. Los altares, literalmente «lugares de sacrificio», se erigieron en lugares santificados por una visión y también en otros respecto a los cuales no se menciona visión alguna. No se especifica la naturaleza de las víctimas salvo en el caso del carnero ofrecido en vez de Isac (Gén 22, 13). Y es sólo en este relato donde encontramos detalles del ritual. Abraham preparó la leña sobre el altar, y habiendo atado a Isac lo puso sobre la leña. Sólo entonces le habría matado, antes de prender fuego a la leña, si no hubiese intervenido el Ángel de Yahvé para impedirlo (Gén 22, 9 s). El carnero que sustituyó a Isac fué ofrecido como un *'ōlāh*, esto es, una ofrenda enteramente consumida por el fuego. Es curioso que en los demás pasajes sólo se menciona la construcción del altar y se dan por supuestos los sacrificios. Por otra parte, se habla de sacrificios ofrecidos por Jacob en Bersabé, sin mencionar el altar (Gén 46, 1), probablemente porque ya se había hablado de la erección por Isac de un altar en el lugar (Gén 26, 25). Se hace mención a veces de oraciones en relación con un altar (Gén 12, 8; 26, 25; 33, 20), pero la invocación del nombre de Yahvé, como se dice vagamente, no indica si se trataba de una oración de adoración, de alabanza, o de impetración.

Tampoco se especifica el objeto de estos sacrificios, pero no erraremos b
al suponer que eran una expresión de adoración y un reconocimiento del dominio supremo de Dios. Sin duda también incluían un elemento de acción de gracias y de impetración. El reconocimiento del dominio supremo de Dios aparece claramente en el sacrificio de Isac. Fué ordenado por Dios como señal de que todas las cosas y personas le pertenecían, y de que el hombre no tiene derecho propio ni siquiera sobre lo que él más quiere. Una vez hubo surtido el efecto deseado y hubo conseguido obediencia absoluta de parte de Abraham y también, suponemos, de Isac, la orden se cambió en una prohibición para mostrar con ello que

106b en realidad Dios nunca exigiría un sacrificio humano. Sobre Gén 15, 9-21, y 31, 54, v. el comentario.

c En Gén 12, 6, y 13, 18, se menciona en el mismo contexto una encina o encinas juntamente con un altar. En ninguno de los dos casos se dice expresamente que se erigiera el altar bajo un árbol, aunque muy probablemente así fué. En el segundo pasaje se dice, y en el primero debe sobrentenderse, que Abraham eligió el lugar para propia morada. Debió pensar que la sombra del árbol le protegería contra el ardor del sol de Palestina; cf. Os 4, 13, donde se dice que se ofrecieron sacrificios debajo de árboles «de sombra buena».

d **Código moral** — Además del reconocimiento de sus supremos derechos, Dios exigía del hombre la evitación del mal; y el temor de Dios bastaba para impedir que los hombres delinquieran (Gén 20, 11). Los vicios contra naturaleza de los amorreos y de otras naciones cananeas (Gén 15, 16; Lev 18, 24-27), la crueldad de sus sacrificios humanos (Dt 12, 30 s), su brujería y nigromancia (Dt 18, 10-12) eran aborrecidos por Dios. Las abominaciones de Sodoma y de las ciudades vecinas clamaban por un castigo fulminante (Gén 18-19). El adulterio es pecado (Gén 12, 17; 20, 3; 39, 9), como también el abuso de los derechos del matrimonio (Gén 38, 9). Jacob sabía que el engaño merecía «una maldición en vez de la bendición» (Gén 27, 12), aunque se sometió a la inducción de su madre, y Judá sabía que había obrado mal al no dar su hijo Sela a Tamar (Gén 38, 26). Obsérvese que los castigos mencionados en 12, 17, y 20, 17 s, no fueron por causa de adulterio, que, de haberse cometido, habría sido pecado en sentido material, pero no formal; ya que no se sabía que Sara estaba casada, sino por el crimen cometido con su secuestro forzoso. Se sabía que la infracción de un pacto de honor era desagradable a Dios (Gén 31, 44-54).

e **La alianza con Abraham y su descendencia** — Los lazos que unían a los Patriarcas con Dios fueron reforzados en virtud de una alianza especial establecida entre Dios y Abraham con su descendencia (Gén 15, 18; 17, 7). La alianza fué ratificada de la manera entonces usual entre los semitas (Gén 15, 8-18). Por su parte, Dios prometió a Abraham la posesión de la tierra de Canán (Gén 15, 18 ss), la multiplicación de su descendencia, de la que saldrían reyes (Gén 17, 6), y que en su descendencia todas las naciones de la tierra serían bendecidas (Gén 12, 3; 22, 18). De Abraham Dios exigió una vida irreprochable: «anda en mi presencia y sé perfecto» (Gén 17, 1), y que todos los varones fuesen circuncidados como señal de la alianza (Gén 17, 11).

f **La circuncisión** — El rito de la circuncisión, obligatorio al octavo día, vino a formar parte de la legislación mosaica (Gén 17, 12; Lev 12, 3), y estuvo en vigor durante toda la historia del AT (Lc 2, 21), aunque su práctica fué interrumpida durante la peregrinación en el desierto (Jos. 5, 5). Como ceremonia de iniciación la practican tribus de África, Australia y América. Que era costumbre en Egipto lo sabemos por Heródoto II, 104 y por los antiguos monumentos. Por lo que sabemos, en Babilonia, de donde procedía Abraham, no se practicaba tal ceremonia (B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* I, Heidelberg 1920, p. 394). Su significación estriba al parecer en su conexión con el origen de la vida y en el derramamiento de sangre que ocasiona. Dios

es el autor de la vida, y «la vida de la carne está en la sangre», y la 106f
sangre de los sacrificios tenía el valor de una expiación (Lev 17, 11). Sólo al circuncidado se le permitía comer la Pascua (Éx 12, 44 y 48). De hecho los incircuncisos, aunque fuesen descendientes de Abraham, no participaban de los privilegios del pueblo hebreo, porque eran por ese mismo hecho infieles a la alianza (Gén 17, 14).

La circuncisión no confería gracia, ya que, como se declaró en el g
Concilio de Florencia, los ritos del AT eran sólo figuras de la gracia que había de conferir la Pasión de Cristo (Dz 695). Es opinión común, sin embargo, que se perdonaba el pecado original y se confería gracia santificante *en* la circuncisión (aunque no *por* ella, a diferencia del bautismo) a los niños y a los que estaban debidamente dispuestos (v. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, III, q. 70, a. 4). Esta opinión es corroborada por el hecho de que el rito de la circuncisión significaba la admisión en el pueblo santo de Dios. Para más detalles sobre las diversas opiniones teológicas, v. p.e., V. ERMONI, art. *Circoncision*, en DTC II, 2523-7.

Infidelidades — La Escritura no silencia los pecados e infidelidades de h
aquellos que figuran en sus páginas. Aquí, no obstante, faltando espacio para enumerar las virtudes de los patriarcas, como la fe de Abraham, o la castidad y magnanimidad de José, tampoco puede haberlo para una lista detallada de sus faltas, como la fornicación de Judá o el odio y crueldad de los hermanos de José. Pero debe hacerse mención especial de la idolatría. Raquel, al huir con Jacob de Labán, robó los i
terafim de su padre, que él mismo llama «sus dioses» (Gén 31, 19 y 30). La naturaleza exacta de estos objetos y el origen de la palabra son inciertos. La Vg. traduce *idola* de acuerdo con los LXX, que trasladan *εἴδωλα*. Su tamaño no parece haber sido uniforme, pues Raquel pudo ocultarlos en los aparejos de su camello (Gén 31, 34), mientras que Micol puso uno en el lecho de David para simular su presencia (1 Sam 19, 13 y 16). Se usaban para la adivinación (Ez 21, 21 [TM 26]; Zac 10, 2). La influencia del culto pagano se hizo sentir también sobre otros, además de Raquel. Cuando Dios ordenó a Jacob que ofreciera un sacrificio en Bétel, «Jacob dijo a su familia y a cuantos estaban con él: arrojad todos los dioses extraños que haya entre vosotros», y después de reunir estos dioses, probablemente *terafim*, los enterró debajo de un terebinto (Gén 35, 2 y 4). Enterró también los pendientes usados j
como talismanes o amuletos y que acaso llevaban imágenes paganas. No sabemos por cuánto tiempo Jacob había tolerado aquellos abusos. Tal vez los objetos paganos procedían de las ciudades recién saqueadas (Gén 34, 27). Según A Lapide, Jacob destruyó las imágenes antes de enterrarlas, y ello parece probable (cf. Éx 32, 20; 2 Re 18, 4). Si este árbol próximo a Siquem es el mismo donde más tarde Josué volvió a persuadir al pueblo de que desechara los «dioses extraños» (aunque la vocalización del TM es diferente), la probable explicación de que Jacob eligiera este lugar para enterrarlos, sería que ya en su tiempo existía el santuario erigido allí en honor de Yahvé (Jos 24, 23 y 26), y que deseó demostrar la nulidad de las imágenes paganas arrojándolas con desprecio a los pies de Yahvé.

107 **La vida religiosa en Egipto** — Poco se nos dice de la vida religiosa en este período. Josué habla de cultos paganos (24, 14), y de Ezequiel se desprende que la defección debió extenderse a muchos israelitas, cuando Dios pensó «derramar su ira sobre ellos» (20, 5-10). Otros, en cambio, se mantuvieron en el temor de Dios, llegando incluso a desafiar el enojo del faraón (Éx 1, 15-21). No se había interrumpido la práctica de la circuncisión (Jos 5, 5) ni la del sacrificio (Éx 5, 3; 20, 24). De Éx 20, 24 puede inferirse que los altares eran de tierra o de piedra basta, pues Moisés parece en esto haber sancionado una práctica ya existente. Se ha pensado que el tabernáculo de la reunión (Éx 33, 7-11), mencionado antes de la erección del tabernáculo del testimonio según orden de Dios, era de origen premosaico; cf. HUMMELAUER, *Comm. in Exod.* (1897) 178, 323. Sobre esta sección v. F. X. KORTLEITNER, *Israelitarum in Aegipto commoratio* (Tongerloo, 1930) 92-6.

108a **La religión mosaica** — La religión fué organizada y desarrollada bajo el gobierno de Moisés. No fué una creación nueva. Sus raíces se remontaban a un pasado lejano. El Dios del Éxodo y del Sinaí era el Dios de los Patriarcas (Éx 3, 6; 6, 2 s). Pero el clan patriarcal se había convertido en un pueblo, y éste estaba por organizarse como nación con territorio propio (Gén 15, 18-21; Éx 3, 8). Dios renovó con el pueblo la alianza que había concluído con Abraham (Éx 24, 6-8). Y como nación, convenía que fuera regido por unas leyes sancionadas por Dios, y no ya solamente por la conciencia y por la costumbre. La legislación se basa en la alianza en virtud de la cual los israelitas pasaron a ser particular «propiedad de Dios entre todos los pueblos» por más que toda la tierra era ya suya (Éx 19, 5), pero Dios los quería tener a ellos especialmente para que fueran «santos» (Éx 22, 30). Porque debían ser un «reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19, 6), toda su vida debía caer bajo el influjo de la religión y toda ella debía estar santificada. En particular era conveniente que las formas externas de culto y ritual se regularan de un modo más rico y elaborado. Debe tenerse en cuenta que las leyes promulgadas en el Sinaí tenían en cuenta ante todo la inminente entrada en la Tierra Prometida. Sólo después del último pecado cometido por el pueblo, al murmurar contra Dios, cuando los mensajeros volvieron de su misión exploradora, Dios decidió aplazar la entrada hasta que todos los mayores de veinte años hubieran perecido en el desierto (Núm 14, 27-33).

b **Monoteísmo** — La adoración de otros dioses está rigurosamente prohibida (Éx 20, 3; Dt 5, 7). Se dicé del pueblo (Dt 32, 12) que «sólo Yahvé le guiaba; y no estaba con él ningún dios ajeno». Y, en otro lugar, Yahvé es «el Dios de los dioses, el Señor de los señores» (Dt 10, 17). Estos textos, tomados aisladamente, parecerían sugerir una religión henoteísta. Pero, en realidad, no suponen la existencia de otros dioses. Los demás dioses de las naciones son «obra de las manos de los hombres, de madera y de piedra, que ni ven ni oyen, ni comen, ni huelen» (Dt 4, 27, s). Los ídolos de Egipto y de las naciones por las que Israel pasó, son «abominaciones ... leño y piedra, plata y oro» (Dt 29, 16). El sol, la luna y las estrellas adorados por otras naciones son criaturas de Dios (Éx 20, 11; Dt 4, 19). Yahvé tiene un dominio

universal: «Mira, de Yahvé, tu Dios, son los cielos de los cielos, la **108b** tierra y todo cuanto en ella se contiene» (Dt 10, 14). De hecho, «hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene» (Éx 20, 11); cf. Gén 1. Como Dios hizo el cielo y la tierra y todo lo que en ellos hay, no puede haber otro dios fuera de Él. Todo lo que existe fué hecho por Él. Por eso se dice explícitamente: «Yahvé es, en verdad, Dios, y no hay otro dios más que Él» (Dt 4, 35). «Yahvé es Dios, arriba, allá en los cielos, y abajo, aquí sobre la tierra, y no hay otro sino Él» (Dt 4, 39). Sobre Dt 6, 4, v. comentario y HUMMELAUER, *Comm. in Deut.* (1901) 243 s.

No obstante, algunos textos a primera vista parecen aprobar la **c** adoración de otros «dioses» por parte de naciones paganas: «se fueron a servir a *dioses extraños* y los sirvieron, dioses que *no conocían* y que no eran sus dioses» (Dt 29, 25). «Ni alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes, adorándolos y dándoles culto; porque es Yahvé, tu Dios, quien se *los ha dado* a todos los pueblos de bajo los cielos» (Dt 4, 19). San Jerónimo en su versión demuestra haber entendido este pasaje en el sentido de que Dios creó los cuerpos celestes para servir a todas las naciones, pero el uso de la misma palabra en ambos textos y con un contexto similar es prueba de lo correcto de la interpretación corriente en el s. II a la vez entre cristianos y judíos, según se desprende de SAN JUSTINO y TRIFÓN respectivamente, quienes dicen ambos que el sol fué dado por Dios para ser adorado (*Dial. cum Triph.* 55, 121; PG 6, 596, 757). Todos los pasajes que condenan el culto pagano muestran claramente que la explicación estriba en la diferencia entre la voluntad permisiva de Dios y la absoluta, distinción que los antiguos hebreos no hicieron explícitamente, aunque sabían que Dios ni causa ni aprueba el mal que Él condena y castiga. San Pablo habla de modo semejante en Rom 1, 24-26.

Obras y atributos de Dios — Yahvé es el **Creador.** «Él hizo los cielos **109a** y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene» (Éx 20, 11). Creó la luz y el cielo y los cuerpos celestes, de la nada, sólo con su palabra (Gén 1, vv 3, 6-8 y 14-17). Esto equivale a decir que Dios es **omnipotente.** «¿Acaso se ha acortado el brazo de Yahvé?» (Núm 11, 23).

La verdad de que Dios es el creador de todas las cosas implica **b** la verdad correlativa de que Él mismo no fué hecho por nadie, y de que, por tanto, existe por sí mismo y tiene la razón de su existencia en sí mismo. En otras palabras: Dios es el único **ser necesario.** Esta verdad está implícita en la doctrina de la creación y es el sentido del divino nombre de Yahvé. Yahvé es el que es; existe necesariamente y por sí mismo. Una consecuencia necesaria, que los hebreos no habían conscientemente captado, es que Dios es la plenitud de todo ser, y es por tanto infinitamente perfecto. El mal, merece recordarse a este respecto, es negativo, y consiste en la falta de conformidad con lo que es recto y bueno. Sobre el nombre de Yahvé v. § 165*a-c*. Consecuencia a su vez de la existencia increada y necesaria de Dios es su **eternidad**: «yo juro por mi eterna vida» (Dt 32, 40).

La **naturaleza espiritual de Dios** era una concepción demasiado **c** refinada para ser comprendida en tiempos de Moisés, y la idea sobre

109c su naturaleza seguía siendo vaga. Sin embargo, no contenía elementos groseros o bajos. Yahvé no tanía familia, ni consorte, en notable contraste con los dioses de las naciones paganas. Que la naturaleza de Dios era tal que ninguna forma conocida del hombre pudiera representarla, fué enérgicamente inculcado a los israelitas por la reiterada prohibición de formar cualquier imagen a su semejanza (Éx 20, 4; Lev 26, 1; Dt 5, 8). Moisés insistió mucho en esta verdad: «Oísteis bien sus palabras, pero no visteis figura alguna; era sólo una voz... Pues el día en que os habló Yahvé de en medio del fuego en Horeb no visteis figura alguna; guardaos bien de corromperos haciéndoos imagen alguna tallada, ni de hombre ni de mujer, ni de animal ninguno de cuantos viven sobre la tierra, ni de ave que vuela en el cielo» etc. (Dt 4, 12 y 15 ss). Esta concepción vaga y negativa era infinitamente superior a las ideas de los pueblos circunvecinos cuyos dioses eran representados bajo formas humanas, zoomórficas o astrales. Aunque Dios no permitió al pueblo verle bajo ninguna forma, se apareció en forma humana a Moisés, Arón y los ancianos, como justamente observa A Lapide, de acuerdo con Lirano y Cayetano (Éx 24, 9-11). En el caso de estos caudillos, no había peligro de falsa interpretación,
d como lo había en el caso del pueblo en general. De Moisés se dice que Dios le habló «cara a cara» y que «contempló el semblante de Yahvé» (Núm 12, 8). Y con el mismo sentido de íntima comunicación se dice: «Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo» (Éx 33, 11). Estas palabras tienen sentido metafórico, como se desprende de Éx 33, 20: «mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir». La faz simboliza en estos textos a la persona. No se pueden evitar los antropomorfismos al hablar de Dios, incluso en el caso de quienes tienen plena conciencia de su naturaleza espiritual, como se muestra en su frecuente uso, incluso en los documentos oficiales del cristianismo.

e Ejemplos de la **presciencia divina** de actos humanos libres aparecen en Éx 3, 19-22; 4, 14; 14, 4; Dt 31, 16 y 20 s. El último pasaje es una profecía de la idolatría de los israelitas después de la conquista de la Tierra Prometida.

f Yahvé es «grande, poderoso y terrible», esto es, debe temérsele (Dt 10, 17), pero sobre todos sus atributos está **su santidad.** Todo lo de algún modo relacionado con Él es santo, ya sea el lugar en que se manifiesta (Éx 3, 5), los vestidos sacerdotales (Éx 28, 2 y 4), los días festivos (Éx 12, 16; 31, 15) o los alimentos de los sacrificios (Éx 29, 33). Todas estas cosas tienen una santidad meramente extrínseca, como entre nosotros las iglesias y vasos sagrados. Su santidad se basa en que están dedicadas al servicio de quien es santo en sí mismo y por naturaleza: «Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lev 19, 2). El sentido etimológico de la palabra *qādōš*, supuesto que sea el de «separación», no nos sirve, en parte porque las ideas espirituales tienen que expresarse por medio de palabras originalmente de sentido material, como la misma palabra «espiritual», en parte también porque las palabras así aplicadas trascienden por completo su significado original, y por último, porque la separación en
g este caso es única en su especie. La palabra se usa a veces con referencia a la santidad legal: «Porque yo soy Yahvé, vuestro Dios, vosotros 109g os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo, y no os mancharéis con ninguno de los reptiles que reptan sobre la tierra» (Lev 11, 44). A Lapide dice a este respecto que la palabra equivale a «limpio», como en Dt 23, 13 s: «Después de haberte agachado taparás tus excrementos, porque Yahvé, tu Dios, anda en medio de tu campamento ... y tu campamento debe ser santo, para que Yahvé no vea en tí *nada de indecente*». Pero esto no hace justicia a la concepción aquí expresada, consistente en que la suciedad sería contraria a la santidad propia del campamento del pueblo de Dios, como también entre nosotros la suciedad sería considerada contraria a la santidad propia de una iglesia consagrada. Para los hebreos toda la nación, todo el país y todo lo que a ellos pertenecía era santo, porque Dios los había elegido a ellos «para ser el pueblo de su porción» (Dt 7, 6). Por consiguiente, el concepto de santidad extrínseca era de más amplia aplicación entre ellos que entre nosotros. En la esfera de los actos h ajenos a la moral, lo que se oponga a la santidad extrínseca dependerá en gran medida de la costumbre y común estimación, como sucede en la cuestión análoga de las demostraciones de reverencia a que tienen derecho determinadas personas por razón de su posición y autoridad. En estos aspectos, Dios se atuvo a los usos tradicionales de su pueblo, y éste tenía por sucio, acaso indecente, comer e incluso tocar determinados animales. Por supuesto, tan pronto dichos usos recibieron la sanción de la ley religiosa, su violación pasó a ser una transgresión de la ley, y por tanto, asumió un definido carácter moral. La naturaleza moral de la santidad de Yahvé se trasluce en la naturaleza moral de la santidad que exigió a su pueblo, y ésta se evidencia en el decálogo; véanse §§ 172*f* 173*c*.

Aunque en la época de Moisés no cabe esperar testimonios de la i idea abstracta de la **omnipresencia de Dios,** de todos modos ya se sabía que su presencia no se hallaba confinada a un solo lugar. Al contrario, Dios se aparecía donde quería. Habló a Abraham en Mesopotamia (Gén 12, 1-4); le protegió en Canán (Gén 14, 20); exhibió su poderío en las plagas de Egipto, y su majestad en la teofanía del Sinaí. De Gén 1 se desprende que existía la creencia de que su poder se extendía a todo el mundo.

En segundo lugar, deben considerarse los atributos divinos en j cuanto manifestados en el **gobierno de Dios sobre el mundo.** Su poder es supremo sobre el universo: «De Yahvé son los cielos de los cielos, la tierra y todo cuanto en ella se contiene» (Dt 10, 14). Tiene poder de cerrar el cielo para que no haya más lluvia y la tierra no dé más frutos (Dt 11, 17). Y todos los pueblos que moran en la tierra están bajo su dominio: «Aquel día comenzará a extenderse el terror y el miedo a ti entre los pueblos que hay bajo el cielo» (Dt 2, 25). Este poder se demostró particularmente al librar a Israel contra la voluntad del poderoso pueblo de Egipto, y al dar a los israelitas una tierra poseída por «pueblos más numerosos y más fuertes» que ellos (Dt 4, 37 s).

De esto se sigue que el hombre depende totalmente de Dios. Todo k cuanto tiene procede de Él. Dios dijo a Moisés: «¿Y quien ha dado

109k al hombre la boca, y quien hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego? ¿No soy por ventura yo, Yahvé?» (Éx 4, 11). También todas las capacidades del hombre son donación de Dios. Fué Dios quien llenó del «espíritu de sabiduría» a todos los hombres diestros en la confección de las vestiduras sacerdotales (Éx 28, 3).

l Tan absoluto es el poder divino en el gobierno del mundo que **todo se atribuye a Dios**, tanto en el orden de las causas naturales como en el de los actos morales del hombre. Al tiempo de la creación, nada germinaba «por no haber todavía llovido Yahvé Dios sobre la tierra» (Gén 2, 5); y al hablar de su esterilidad Sara dijo: «Yahvé me ha hecho estéril» (Gén 16, 2). Como Dios es el autor de la naturaleza y de sus leyes, esta manera de hablar es completamente exacta, pero podría inducir al lector incauto a creer erróneamente que el autor sagrado está hablando de una intervención milagrosa de Dios, cuando en realidad no hay nada de eso. Varias veces se dice que «Yahvé endureció el corazón del faraón» (Éx 9, 12), etc., sin hacer distinción entre la voluntad de Dios permisiva y la absoluta. En otras palabras, el texto no distingue entre una acción positiva de Dios al objeto de endurecer el corazón del faraón, y su consentimiento de que el Faraón endureciera su corazón. Que esto último es lo que se pretende significar se desprende de 1 Sam 6, 6: «¿Para qué endurecer vuestro corazón, como endurecieron el suyo Egipto y el faraón?»; y de Dt 10, 16: «no endurezcáis más vuestra cerviz». Esto mismo se sigue también del concepto de justicia divina. La confesión del Faraón: «Yahvé es justo» (Éx 9, 27) refleja, sin duda, la creencia de los israelitas. La justicia divina se refleja también en la ley de Éx 23, 7: «No hagas morir
m al inocente y al justo». La **justicia de Dios** se manifiesta en los castigos que envía al inicuo. Las murmuraciones de María contra su hermano Moisés fueron castigadas con la lepra (Núm 12, 10), y al hombre que violó el descanso del sábado se le condenó a ser lapidado (Núm 15, 35); hay todavía otros muchos ejemplos. Aunque es verdad que los castigos parecen demasiado severos, sin embargo debe tenerse en cuenta que la doctrina de la retribución futura aún no había sido revelada y que el pueblo era espiritualmente torpe, de «dura cerviz» (Éx 33, 3), y necesitaba la ayuda de una severa disciplina.

n Por otra parte, **Yahvé es compasivo** y tierno con los débiles: «Hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero y le alimenta y le viste» (Dt 10, 18). «Es misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel» (Éx 34, 6); es «tardo a la ira y grande en misericordia», «perdona la iniquidad y la rebeldía» (Núm 14, 18). Está dispuesto a perdonar cuando el hombre merece perdón. María sanó prontamente de su lepra (Núm 12, 13 ss). Después de predecir la idolatría del pueblo y su dispersión entre las naciones, al punto se añade la promesa: «Allí buscaréis a Yahvé, vuestro Dios, y le hallarás si con todo tu corazón y con toda tu alma le buscas» (Dt 4, 29). Véase también 30, 1-10.

110a **La Alianza entre Yahvé e Israel** — Hemos visto en el anterior bosquejo de la naturaleza y atributos de Dios tal como aparecen en los escritos mosaicos, que Yahvé era considerado Señor de todos los pueblos, pero por misteriosa disposición de su providencia eligió a Israel entre

todos ellos: «Yahvé, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su 110a
porción entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. Si Yahvé se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no es porque seáis vosotros los más numerosos entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos. Porque Yahvé os amó, y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto Yahvé con su mano poderosa, redimiéndoos de la casa de la servidumbre, de la mano del faraón, rey de Egipto» (Dt 7, 6-8). «Entiende que no por tu justicia te da Yahvé, tu Dios, la posesión de esa buena tierra; que eres pueblo de dura cerviz. ¡Acuérdate! No olvides cuánto has irritado a Yahvé, tu Dios, en el desierto» (Dt 9, 6-7).

Yahvé renovó con esta raza de dura cerviz «su alianza con Abra- b
ham, Isac y Jacob» (Éx 2, 24). En Éx 24, 4-8, se describe la solemne ceremonia, y en Heb 9, 19 s, se dan más detalles, probablemente tomados de la tradición. La sangre de los holocaustos y las ofrendas de paz fueron divididos en dos partes iguales; una mitad se derramó sobre el altar, representación de Yahvé, y la otra mitad sirvió para rociar al pueblo. El rito de la aspersión de las dos partes contratantes, o su representación, con sangre procedente de una fuente común era símbolo de que entraban en consorcio viviente y vitalicio. V. § 111*e*. Por su parte, Dios prometió cumplir la promesa que había hecho a los patriarcas «de darles la tierra de Canán» (Éx 6, 4) y de guardar y bendecir el pueblo que la habitara (Éx 23, 23-31). De otra parte, el pueblo prometió cumplir todas las obligaciones sobre él impuestas en el «Libro de la Alianza» (Éx 20-23), que Moisés les leyó: «Todo cuanto dice Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos» (Éx 24, 7). Estos preceptos son en parte morales, en parte cultuales, ya que la alianza tenía por fin hacer de Israel un «reino sacerdotal y una nación santa» (Éx 19, 6). La religión de Israel fué desde el principio un monoteísmo ético. «Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yahvé, tu Dios, sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, y guardando los mandamientos de Yahvé y sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas dichoso?» (Dt 10, 12-13). «El temor de Dios» es prácticamente el equivalente hebreo de nuestro término «religión», y el temor en cuestión es un temor filial, como se desprende de que aparezca en conjunción con el amor, lo cual es incompatible con el temor servil.

Como consecuencia del pacto o alianza suscrito con los patriarcas c
y renovable en sus descendientes, Yahvé consideró Israel como su propio hijo: «Israel es mi hijo, mi primogénito» (Éx 4, 22). Moisés proclama la hondura del **amor paternal de Dios** para su pueblo: «En el desierto has visto cómo te ha llevado Yahvé, tu Dios, como lleva un hombre a su hijo, por todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar» (Dt 1, 31; cf. 8, 5; 14, 1; 32, 6). Y esta relación no existía sólo con el pueblo en conjunto, sino también con sus miembros uno por uno: «De la roca que te crió te olvidaste; diste al olvido a Dios, tu Hacedor; y violó Yahvé y se irritó, hastiado por sus hijos y sus hijas» (Dt 32, 18 s). Nótese que aquí las mujeres son consideradas como hijas de Dios al par de los hombres.

110d **Obligaciones de los israelitas** — Por su parte los israelitas se obligaron a ser obedientes a la ley de Dios. El contenido de la ley no era totalmente nuevo. Lo sobrenatural se edifica sobre lo natural, y muchas partes de la ley habrán sido la ratificación por parte de Dios de costumbres y tradiciones ya existentes. La malicia del homicidio voluntario debió ser ya reconocida por la conciencia popular antes de la promulgación del decálogo; la prohibición de comer la carne de determinadas aves y otros animales tenidos por impuros debió provenir de antiguas costumbres; los textos exhumados en Rās-Šamra han mostrado que las prácticas rituales de los hebreos estaban también en boga entre los cananeos, como era de esperar por su proximidad étnica y geográfica. Los dos principios fundamentales de la ley son, primero, que Dios es santo, que todo lo que le pertenece es santo, y que por tanto el pueblo, porción especial suya, debía ser también santo; y, en segundo lugar, que, al pertenecerle el pueblo totalmente, su tierra, sus productos, su tiempo, todo cuanto tenía, caía bajo su administración divina.

e Las **prescripciones morales** de la ley se contienen principalmente en el decálogo, en las leyes del *Libro de la Alianza* y en Lev 19. Todos los mandatos del decálogo (cf. § 173*a-c*) son preceptos de la ley natural, y por su naturaleza obligan a todos los hombres, salvo el precepto de la observancia del Sábado. Éste último es la aplicación, especial para los hebreos, del principio de que una parte del tiempo del hombre debe dedicarse al culto divino. Los hebreos a quienes se dió la ley eran tales que tenían «necesidad de leche en vez de manjar sólido» (Heb 5, 12), y por tanto no se debe esperar en ella la perfección de la moral cristiana. Debe recordarse, sin embargo, que ya estaban prohibidos los pecados de pensamiento y no sólo los actos externos (Éx 20, 17; Dt 5, 21). También se estiman los pecados de omisión
f no menos que los de comisión (Núm 15, 22). La santidad de la vida humana aparece salvaguardada por el propio decálogo.

Con todo, los hebreos, como los asirios, eran despiadados incluso en su modo de llevar oficialmente la guerra. Así, la matanza de todos los madianitas, hombres y mujeres, ordenada por Moisés (Núm 31, 1-49), fué un acto de ferocidad, si lo comparamos con las normas cristianas (no decimos modernas) para la conducta de la guerra. Si queremos juzgar adecuadamente ese modo de proceder, debemos considerarlo en relación a su ambiente histórico. Los israelitas tenían entre los sirios fama de clementes (1 Re 20, 31). El caso particular de la guerra contra los madianitas debe ser considerado en conexión con los incidentes de Núm 25. En general, faltaba todavía la elevación de ideales y la suavización de la innata brutalidad del hombre aportada por el cristianismo. Por otra parte, el sentido de responsabilidad colectiva era entonces muy fuerte, como lo es aún actualmente entre las tribus árabes (cf. A. JAUSSEN, O. P., *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* [París 1908] 436). La culpabilidad recaía sobre la tribu o la nación en conjunto y todos sus miembros se hallaban sujetos a la pena correspondiente al crimen cometido. El cristianismo, al encarecer el valor del hombre como individuo, creado por Dios con un alma inmortal y responsable de sus propios actos en orden a la vida eterna, ha contri-

buído a destacar la responsabilidad individual sobre la colectiva. 110f
Por supuesto, la parte de justicia que se encierra en la responsabilidad y sanción colectivas, unánimemente admitidas y aplicadas en los tiempos del AT, nunca ha sido negada por la doctrina cristiana, pero el cristianismo se ha esforzado en inclinar a los hombres al perdón, o por lo menos a la benignidad, cuando la justicia exige un castigo. V. también §§ 208*f* y 211*g*. El propio código mosaico prohibió la extensión del antiguo g
concepto de solidaridad familiar a la ejecución de todos los varones de una familia por el crimen de uno solo. Tal era la práctica de los persas y otros pueblos antiguos (cf. Heródoto 3, 119; Quinto Curcio 6, 20). Esta prohibición aparece en Dt 24, 16: «No morirán los padres por culpa de los hijos, ni los hijos por la culpa de los padres. Cada uno sea condenado a muerte por pecado suyo». El código se esforzó también por mitigar la natural aspereza y el egoísmo del hombre. Esto puede ilustrarse con muchas prescripciones. Así se hace hincapié en la perversidad del que abusa de la debilidad del extranjero, de la viuda y del huérfano (Éx 22, 21 s), y, de diversos modos, la ley intentó inculcar un positivo espíritu de humanidad y benevolencia. Es obligatorio ayudar incluso a un enemigo personal en la dificultad, si es un hermano israelita (Ex 23, 4 s). Se debe ayudar al hermano cuando uno de sus animales se ha extraviado o se ha caído en el camino (Dt 22, 1-4). Se pueden tomar para comer racimos y espigas de la propiedad de otro, pero ni los primeros deben ser llevados en un cesto, ni se debe meter la hoz en la mies del prójimo (Dt 23, 24 s [TM 25 s]). No le estaba permitido al propietario hacer rebusco en sus olivares o viñedos; debía dejárselo para el extranjero, el huérfano, y la viuda (Dt 24, 20 s). El israelita debe ser benévolo con el extraño y amarlo como Dios mismo (Lev 19, 33 s; Dt 10, 18 s). También se prohibe la crueldad con los animales (Dt 22, 6 s; 25, 4).

El ideal del matrimonio monógamo fué propuesto por el ejemplo h
de nuestros primeros padres, y recomendado enérgicamente a los israelitas tardíos en la descripción, habitual entre los profetas, de la unión de Yahvé con su pueblo mediante la imagen de una unión marital (Is. 1, 2; Ez 16, 8, etc.). Pero no se prescribió la monogamia. Los patriarcas Abraham y Jacob tuvieron varias mujeres cada uno. Y la historia muestra en ambos casos que no había dificultad en que una mujer estéril invitara a su marido a tomar por mujer secundaria a una esclava para tener descendencia. Siguiendo este precedente, la ley mosaica reconoció la práctica de la poligamia, estipulando tan sólo que el padre no podía atribuir al hijo nacido de una mujer especialmente amada la primogenitura que correspondiera en derecho a otro hijo suyo nacido de una mujer aborrecida (Dt 21, 15-17). Los reyes tenían asímismo prohibido multiplicar las esposas al estilo de los déspotas orientales (Dt 17, 17), prohibición totalmente desatendida por Salomón. Tampoco fué prohibido el divorcio. Abraham repudió a Agar; y la ley mosaica toleró esta práctica por razón de la dureza del corazón de los hombres (Mt 19, 8), pero al exigir determinadas formalidades legales hizo más difícil el repudio (Dt 24, 1-4).

Al lado de las prescripciones relativas a la conducta moral se estable- i
cen otras que hoy se considerarían **leyes civiles** (Éx 22-3; Dt 20). Así

110i la ley civil de Israel fué una ley sancionada por Dios en armonía con el carácter del pueblo que era «porción especial» de Dios, y cuya vida vino a someterse a la dirección y protección de la religión. Algunas de estas leyes son, como en todos los códigos, peculiar determinación de la ley natural. Como ejemplo puede citarse la ley que regulaba la compensación debida cuando el buey de uno hería o mataba al de otro (Éx 21, 35 s). Tales leyes reguladoras del derecho de propiedad son fundamentales, ya que todos los códigos tienen la misión de imponer justicia estricta entre los miembros de la comunidad. A este fin de impedir que los límites de la estricta justicia fueran traspasados por el espíritu de venganza tendió la *Ley del Talión*, no permitiendo mayor daño en el castigo que el infligido antes injustamente: «ojo por ojo, diente por diente» (Éx 21, 24 s; Lev 24, 19 s; Dt 19, 19-21).

j Otras leyes son directamente religiosas, pues regulan las formas externas del culto divino y los demás deberes del hombre al servicio directo de Dios. Bajo el primer apartado están las leyes y regulaciones que atañen al tabernáculo, sus ministros, sacrificios y festividades. Bajo el segundo están los diezmos, primicias y ofrendas. Finalmente, hay ciertas observancias religiosas que se refieren a la impureza, a la abstención de determinados alimentos, al año sabático y al año jubilar.

111a **El culto divino** — El centro del culto era **el tabernáculo**, descrito, con sus dependencias, en §§ 176*f*-178*e*. En el santo de los santos sólo podía entrar el sumo sacerdote y ello sólo el día de la expiación. La ceremonia más importante de este día era la aspersión de la sangre procedente de las víctimas ofrecidas por los pecados, sobre el frontal del propiciatorio. El objeto último de la ceremonia, además de la expiación por las transgresiones del pueblo, era el de purificar el lugar sagrado de la contaminación causada por el pecado. Y como había que suponer que el santo de los santos, al que no había acceso sino en este día, no podía estar contaminado, la ceremonia era impresionante testimonio del divino aborrecimiento del pecado y de su exigencia de la más absoluta impecabilidad. Una vez al año, en el mismo día, debía derramarse sangre en expiación sobre los cuernos del altar del incienso (Éx 30, 10), que estaba en el santo, la cámara inmediatamente frontera del santo de los santos. Por lo demás, este altar estaba destinado exclusivamente a la diaria ofrenda de incienso que se hacía una vez por la mañana y otra por la tarde (Éx 30, 7 s; Lc 1, 9 s). Esta ofrenda de incienso era un acto de adoración; se atribuye poder expiatorio a la cremación de incienso en Núm 16, 46 s (TM 17, 11 s). El salmista lo compara a la oración (Sal 140, 2); cf. Ap 5, 8.

b La deposición de los doce **panes de la proposición** sobre la mesa de la parte norte del santo es una observancia cultual de la que la Biblia no da explicación. Su significación simbólica obvia estriba en el reconocimiento del hecho de que el hombre debe a Dios no sólo la existencia, sino también los medios de subsistencia. Las siete lámparas que se ponían en el candelabro (Núm 8, 2) debían arder al parecer sólo desde al caer de la tarde hasta la mañana. Se preparaban cuando la ofrenda matinal de incienso (Éx 30, 7) y había que colocarlas al ofrecerse el incienso por la tarde (v. 8); Éx 27, 21 y Lev 24, 3, fijan el tiempo así: «desde la tarde hasta la mañana» (cf. 1 Sam 3, 3); no había ventanas en el santo,

pero parece deducirse que no había necesidad de iluminación artificial 111b
entre las dos ofrendas de incienso. Seguramente las lámparas encendidas figuraban la adoración de los hijos de Israel durante las horas de la noche, cuando no habría adoradores en el templo.

Los frecuentes sacrificios de animales representaban lo más destacado c
e importante del culto hebreo. El altar de los sacrificios sobre el que las víctimas eran total o parcialmente consumidas por el fuego estaba en el patio delante del santo. Véase su descripción en § 178*d*. Para los diferentes tipos de sacrificios y ofrendas, v. § 183*a-e*.

El acto supremo del culto era **el holocausto**, en el cual, como el d
nombre indica, el fuego consumía sobre el altar toda la víctima, sin reservar nada para uso del hombre. Sobre su ritual, véase § 184*b-c*. La muerte de la víctima era necesariamente una operación preliminar, pero en modo alguno la parte esencial del rito. El ofrecimiento del sacrificio era un acto sacerdotal, y sólo a los sacerdotes era permitido acercarse al ara de cremación (Éx 30, 20), pero el deber de degollar la víctima correspondía al oferente, quien sería la mayor parte de las veces un laico (Lev 1, 5; 3, 2 etc.). El deber de los sacerdotes era rociar con la sangre el derredor del altar (Lev 1, 5 y 11; 3, 2) y disponer las partes de la víctima sobre el altar para su cremación (Lev 1, 9 y 13).
Consumir sangre estaba prohibido a los hebreos, fueran sacerdotes e
o laicos (Lev 3, 17; 7, 26 s); y se da la razón en Dt 12, 23, a saber, que la sangre es el alma o la vida. La sangre es, en otras palabras, lo más necesario para la vida; por ello, un cuerpo, cuando pierde su sangre, muere, aunque esté sano bajo otros conceptos. Y en Lev 17, 11, el poder expiatorio de la sangre es expresamente atribuído al hecho de que es el vehículo de la vida, aunque, como la palabra *nefeš* se aplica a la vez al alma como espíritu de vida y a la vida misma, la traducción exacta es incierta: «porque la vida de la carne es la sangre, y yo os he mandado ponerla sobre el altar para expiación de vuestras almas, y la sangre expía por ser vida». Esto explica claramente la significación del derramamiento de sangre sobre el altar en el ritual del sacrificio. No era la sangre como tal, sino la sangre en cuanto relacionada con la vida, la que tenía poder expiatorio. Sólo Dios es el autor de la vida, y ese acto ritual era un reconocimiento solemne del supremo dominio de Dios creador sobre el hombre como sobre todas sus demás criaturas.

La otra parte del ritual, la cremación de la víctima sobre el altar, f
tenía también su significación propia. Era el único medio a disposición del hombre para que toda la víctima subiera al cielo hasta Dios con el humo que salía del altar; esta acción de elevarse hasta Dios se expresa con la palabra *ʿōlāh*, el término hebreo para holocausto. De ese modo el hombre devolvía a Dios, en lo posible, algo de lo que había recibido. La destrucción total de la víctima por el fuego era el único medio de elevarla hasta Dios, y al mismo tiempo la sustraía por completo al uso del hombre. Por eso el holocausto era el acto más solemne del culto en Israel. Sólo entonces se quemaba toda la víctima sobre el altar. En el caso del sacrificio expiatorio, que tenía lugar cuando al sacerdote ungido había pecado, haciendo así recaer la culpa sobre el pueblo, o cuando el pueblo mismo había pecado, se quemaba toda la víctima, pero sólo una parte sobre el altar, y la otra parte fuera del campamento

111f (Lev 4, 12 y 21). Además de ser el acto supremo de adoración, el holocausto tenía también valor expiatorio, como se dice explícitamente en Lev 1, 4. Aparte de ciertos holocaustos ocasionales, debía ofrecerse a perpetuidad uno por la mañana y otro por la tarde (Éx 29, 38-42).

g El poder expiatorio del holocausto no se consideró suficiente y su aplicación probablemente se limitó para el caso de los pecados de que el oferente no tuviera plena conciencia, ya que existían sacrificios especiales para la expiación de transgresiones específicas. Eran los **sacrificios por el pecado** *(pro peccato)* y los **sacrificios por el delito** *(pro delicto)*. Se los menciona como sacrificios distintos (Lev 7, 7). Como la misma palabra se usa para «pecado» y «sacrificio por el pecado» y la misma para «delito» y «sacrificio por el delito», en algunos pasajes hay lugar a interpretaciones diversas, y por lo mismo la traducción puede a veces variar. No es fácil hacer una distinción precisa entre los casos que exigen expiación de uno u otro tipo; véase § 183*c*. Puede notarse aquí que la aspersión de la sangre de la víctima sobre el altar de incienso o sobre el de cremación, es característica de ambos sacrificios (Lev 4, 7, 18, 25, 30 y 34; 5, 9, y Lev 7 2). Por otra parte sólo con referencia a los sacrificios por el delito se habla de restitución y de la integridad o valor monetario de la víctima (Lev 5, 15 s y 18; 6, 5 s). (La falta de referencia al valor del sacrificio por el delito que han de ofrecer los leprosos y nazarenos se debe a que en tales casos el grado de impureza legal no variaba). Ambos sacrificios servían para obtener la expiación y el perdón (Lev 4, 26, 31 y 35; 5, 10; 5, 16 y 18; 6, 7), aunque el enderezamiento de un entuerto correspondía al sacrificio por el delito.

h Debe notarse que todas las faltas expiables mediante un sacrificio por el pecado enumeradas en Lev 4 y 5 son casos de inadvertencia o ignorancia completa (4, 2, 13, 22 y 27; 5, 2, 3 y 4), salvo 5, 1, que se refiere a una falta por omisión. En Núm 15, 22-29, se va más allá y se establece que los pecados del orden de los mencionados podrán ser expiados, pero no (22, 30 s) los ultrajes cometidos con «mano altiva». Los que cometieran tales pecados debían ser borrados de en medio del pueblo con el que Dios había suscrito su santa alianza, pues se habían hecho indignos de ella. Las faltas graves eran castigadas con la muerte, y para ellas no había posible expiación (Éx 21, 14-17, etc.). En cuanto a los sacrificios por el delito, la expiación, se limita en lo que se refiere a los ultrajes contra Dios, a los cometidos por inadvertencia o ignorancia (Lev 5, 15 y 17), pero no hay tal limitación tratándose de ultrajes contra el hombre. En este último caso se insiste sobre la rectificación de la injuria cometida en perjuicio ajeno. La obligación de expiar incluso las infracciones involuntarias de la ley divina era medio adecuado para inculcar a Israel la obediencia e impecabilidad absolutas que el servicio del Dios santísimo requiere.

i Queda por tratar de los **sacrificios pacíficos**; sobre ellos, v. § 183*b*; Lev 3; 7, 11 ss. Podían ofrecerse en acción de gracias por los beneficios recibidos, o en demanda de nuevos favores. La aspersión de la sangre que formaba parte de este rito indica también la permanente necesidad de expiación que pendía sobre el pecador. Pero el rasgo característico de este gozoso sacrificio era la fiesta de la que participaban

el oferente y su familia o amigos consumiendo aquellas partes de la víctima que no pertenecían ni a Dios ni a los sacerdotes. Todos podían comer de esta carne, salvo los incursos en impureza legal. Los sacrificios pacíficos, como los holocaustos, eran de origen premosaico (Éx 20-24). 111i

Una ley mosaica posterior estableció que toda inmolación de una res, buey, carnero o cabra, aunque fuera para comer, tuviera el carácter de sacrificio pacífico (Lev 17, 1-7). Moisés se encontró con que el pueblo, siempre tan propenso a la idolatría, mataba estos animales en honor de los espíritus del desierto locales. Para hacer frente a este grave abuso, Dios ordenó que no se matara a estos animales en ningún lugar, dentro o fuera del campamento, excepto en el tabernáculo. Los animales que hasta entonces eran sacrificados «en el campo» o campiña, en el futuro los israelitas debían llevarlos al tabernáculo para ser sacrificados y ofrecidos según el ritual de los sacrificios pacíficos. Así toda comida de carne se convirtió en una comida santa en la que participaban los sacerdotes y era santificada por la oblación a Dios. El intento de desplazar esta ley de su ambiente sinaítico, borrando «el campamento» y la «tienda de la reunión» es completamente arbitrario. Moisés previó que sería imposible cumplir esta ley una vez que las tribus se hubieran dispersado por la Tierra Prometida, y al efecto la modificó cuando los israelitas se disponían a cruzar el Jordán, permitiendo el sacrificio en cualquier lugar de una res para comer, cuando la distancia del centro de los sacrificios fuese demasiado grande (Dt 12; 20 s). j

Los israelitas estarían siempre expuestos al peligro de la idolatría por razón de su estrecho contacto con naciones paganas; y como el culto estaba vinculado al sacrificio, era lógico que se quisiera mitigar este peligro mediante la **limitación del sacrificio a un solo santuario** erigido en honor de Yahvé. En la primitiva legislación no se provee a esta limitación. Se permite el sacrificio en cualquier lugar que Dios hubiera santificado con una aparición divina (Éx 20, 24). Pero después de la consagración del arca y del tabernáculo, este santuario fué el único lugar con este carácter, accesible a los israelitas durante el período de su peregrinación, y en él se les ordenó cumplir sus sacrificios (Lev 17, 8 s). De hecho, esta ley no fué observada (Dt 12, 8). Esto, sin embargo, no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que los israelitas incurrieron en las mayores aberraciones durante las peregrinaciones del éxodo. A pesar de las manifestaciones del poder divino en su favor, tanto en Egipto como en el Sinaí, cayeron en la idolatría antes de entrar en Canán (Lev 17, 7; Núm 25, 2; Éx 20, 16 s). Por lo tanto era de esperar que violarían también otras leyes menos vitales. Moisés sólo podía esperar que la observancia religiosa mejoraría cuando el pueblo hubiese entrado en posesión de lo que el Señor les había dado (Dt 12, 9). Con este objetivo presente, insiste de un modo reiterado en la ley. Sólo había de ofrecerse sacrificio en el lugar que el Señor escogiera (Dt 12, 5, 11, 14, 18, 21 y 26). A la mención, seis veces reiterada, del lugar que Yahvé eligiera, se añade la promesa de que Dios les daría la paz frente a sus enemigos, y ello implica que la elección de ese lugar no se haría hasta después de conceder esa paz (Dt 12, 10). Estas condiciones no llegaron a cumplirse hasta el tiempo de Salomón. El tabernáculo y el arca estuvieron largo tiempo en Silo (Jos 18, 1; 112a b

112b 1 Sam 1-4); y junto al patio del tabernáculo, probablemente en su derredor, había departamentos para el servicio de los ministros y para las necesidades del culto divino. Éstos con el propio altar constituían el *hêḵāl* o templo mencionado en 1 Sam 3, 3. Compárese el nombre ἱερόν (templo), dado a todo el conjunto de las edificios erigidos por Herodes en contraposición al ναός (santuario), en el que estaban el santo y el santo de los santos. Los testimonios no apoyan el supuesto de que en Silo estuviera el arca misma alojada en un edificio. Cf «No he elegido ciudad... para que en ella se me edificase una casa consagrada a mi nombre» (1 Re 8, 16), y «no he habitado en casa desde el día en que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado en una tienda, en un tabernáculo» (2 Sam 7, 6). En su mensaje a David por boca de Natán, Dios dijo que nunca había exigido a ninguna de las tribus (o jueces) que edificaran un templo, pero que el hijo de David edificaría una casa al nombre de Dios, y «mi pueblo... no será turbado más, ni los hijos de la iniquidad le afligirán más, como antes, desde el día en que constituí jueces sobre mi pueblo, Israel, y le daré descanso frente a todos sus enemigos» (2 Sam 7, 7, 10 s y 13). Desde la dedicación del templo de Salomón, a menudo se llama a Jerusalén «la ciudad que el Señor escogió entre todas las tribus de Israel para establecer en ella su nombre» (1 Re 8, 44 y 48; 11, 13, 32 y 36; 14, 21; 2 Re 21, 7; 23, 27).

c Estas consideraciones reciben apoyo de 1 Re 3, 2: «El pueblo sacrificaba en los altos, porque no había sido hasta entonces edificada casa a Yahvé», y por lo mismo se explica que durante el período de los jueces se ofrecieran sacrificios legítimos en varios lugares. Después de la dedicación del templo de Salomón, llegaron a cumplimiento las condiciones requeridas para que la ley entrara en vigor. Sin embargo, las circunstancias de la época eran muy desfavorables para su observancia o incluso para el solo intento de imponerla. La conducta religiosa del mismo Salomón (cf. § 114*i*) se oponía a la propia finalidad de la ley, y el pueblo había ido acostumbrándose a la práctica contraria durante los siglos anteriores.

d La rebelión, que dividió el reino en dos después de la muerte de Salomón, trajo también consigo un cisma religioso. A fin de prevenir toda tentativa de unión con el Reino del Sur, Jeroboam hizo cuanto estaba en su poder para evitar que el pueblo fuera en peregrinación a Jerusalén. A este objeto se establecieron nuevos santuarios de Yahvé en Bétel y Dan, donde el Dios de Israel hubo de ser adorado bajo la forma de un toro, y Basa tomó medidas para cerrar la frontera e impedir así todo intercambio entre los dos reinos. En estas circunstancias el cumplimiento de la ley del santuario único se hizo imposible para los del Reino del Norte, y se levantaron altares dedicados a Yahvé para mantener la verdadera religión. Estos altares fueron destruídos en la persecución religiosa de Ajab y Jezabel, destrucción de que se lamentó Elías: «Han derribado tus altares, y han pasado a cuchillo a tus profetas» (1 Re 18, 32; 19, 10 y 14), y Elías mismo edificó un altar en el monte Carmelo. La presencia de estos altares no prueba que la ley sobre el santuario único no existiera. Prueba que la ley no exigía una observancia estricta, que hubiera de urgirse aun en circunstancias en que su finalidad, que era facilitar el verdadero culto de Dios, era más bien obstaculizada que promovida. Que los altares favorecieron el culto de Yahvé se desprende del hecho de que su destrucción surgió del deseo de desarraigarlo por entero. Elías dijo en aquel tiempo: «los hijos de Israel han roto tu alianza» (1 Re 19, 14). 112d

Los ministros del culto, desde la época de Moisés, se constituyeron en dos grados: los sacerdotes dedicados a los menesteres sacerdotales, y sus asistentes, designados con el nombre a ellos reservado de levitas. Para el **sacerdocio** Dios escogió a Arón y su descendencia masculina (Éx 28, 1). Los hebreos, como los árabes, atribuían particular importancia a la línea de los antepasados, y el hecho de que el derecho al sacerdocio dependiera de la descendencia de Arón fué otro poderoso incentivo para la guarda cuidadosa de las tablas genealógicas familiares. Así, después de la cautividad vemos a Esdras, sacerdote y escriba, trazar su ascendencia a través de Sadoc y Eleazar hasta Arón (Esd 7, 1—5, 11); y aquellos que no pudieron establecer su descendencia aronítica por pruebas documentales fueron excluídos del sacerdocio (Esd 2, 62). No hay razón para dudar de que en esta materia la ley fué siempre seguida estrictamente. El sacerdocio constituía un título o derecho reconocido y las ventajas temporales que su ejercicio confería contribuyeron a reforzar los motivos espirituales en favor de la obediencia a la ley. Al mismo tiempo la naturaleza hereditaria del sacerdocio fué causa de que asumieran el cargo muchos a quienes atraían poco los motivos espirituales. Esto dió origen en más de una ocasión a tibieza e incluso indiferencia religiosas, y cuando menos contribuyó a muchos escándalos de la vida nacional. Arón y sus hijos fueron iniciados en su oficio sagrado por una especial forma de consagración (Éx 29, 1-37; Lev. 8). Y los futuros sucesores de Arón como jefes sacerdotales debían también ser ungidos y oficialmente posesionados de su cargo (Lev 16, 32). No hay regulación específica acerca de una ceremonia determinada para la investidura de los sacerdotes de rango inferior. e

A los sacerdotes correspondían las funciones más sagradas y entre ellas, por supuesto, la acción sacerdotal de la ofrenda del sacrificio. Era su deber ofrecer la sangre de las víctimas y rociar con ella el altar de los holocaustos, untar con ella los cuernos del altar del incienso o de los holocaustos, o derramarla al pie de este último altar según la naturaleza del sacrificio y su ritual (Lev 1, 5; 4, 7 y 25). El degüello y descuartizamiento de las víctimas no eran funciones sacerdotales (cf. § 111*d*). Era también deber de los sacerdotes el colocar las porciones de la víctima sobre el altar y consumirlas por el fuego (Lev 1, 8 s, 12 s, etcétera). Las funciones más sagradas eran ejecutadas exclusivamente por los sacerdotes. A ellos competía el cumplimiento de todos los deberes prescritos dentro del tabernáculo. Ofrecían incienso sobre el altar del incienso (Éx 30, 7 s; Núm 16, 40), oficio reservado a los aronitas bajo pena de muerte. De hecho sólo a ellos se les permitía entrar en el santo (Éx 30, 19 s; Núm 18, 7), y por eso eran los encargados de cuidar del candelabro de los siete brazos y de la mesa de los panes de la proposición (Éx 27, 20 s; Lev 24, 5-9). Nadie podía entrar en el santuario salvo los sacerdotes, y nadie fuera de ellos podía ni siquiera tocar los vasos y demás accesorios que le pertenecían (Núm 4, 15). Por lo f

112f tanto, era privilegio exclusivo de los sacerdotes recoger y preparar el traslado de todos los utensilios del santuario cuando los israelitas levantaban el campamento (Núm 4, 5-15). Era deber también de los sacerdotes la bendición del pueblo (Núm 6, 23-27). Tenían por otra parte el encargo de enseñar e instruir al pueblo en la ley de Dios (Lev 10, 11; cf. Mal 2, 7). A otros deberes, como la purificación de la lepra (Lev 13 s). no cabe aquí más que aludir.

g El nombre de **levitas** dado a la segunda clase de ministros no deja de ser ambiguo, ya que en sentido estricto se aplica a todos los miembros de la tribu de Leví, y a ella pertenecía también la familia sacerdotal de Arón. Así al propio Arón se le llama «Arón el levita» (Éx 4, 14); y los sacerdotes son incluídos entre los levitas en Núm 35, 2 ss. (cf. Jos 21, 1-4). No obstante, el nombre vino a designar en sentido técnico a los varones de la tribu de Leví, con exclusión de la familia de Arón, desde la edad en que entraban en funciones (Núm 7, 5-9). Al salir de Egipto, Dios reservó para sí a todos los varones primogénitos de Israel en memoria del modo como se había cumplido al fin la liberación. Debían ser consagrados a Dios, esto es, dedicados especialmente a su servicio, es de presumir que como ministros de su culto (Éx 13, 2); pero otra ley posterior ordenó que fuesen «redimidos» o rescatados (Éx 13, 13; 34, 20). Finalmente, Dios eligió a los levitas para «servir en su ministerio» en vez de los primogénitos (Núm 8, 11 y 16-18). La edad del servicio empezaba a los veinticinco años (Núm 8, 24), aunque los encargados de llevar en el camino el tabernáculo y sus utensilios eran sólo los comprendidos entre los treinta y cincuenta
h años (Núm 4, 3 ss). Más tarde, al desaparecer, con el término de la peregrinación por el desierto, tan penoso deber, David rebajó la edad hasta los veinte años (1 Par 23, 24-27); a la vista de este pasaje, la edad de treinta que da 1 Par 23, 23, debe considerarse como un error textual basado sobre Núm 4, 3. La innovación de David es interesante en cuanto que muestra que las prescripciones de la ley no eran consideradas como inmutables cuando las circunstancias cambiaban por completo. Aparte del deber de transportar el tabernáculo y sus utensilios (Núm 4), cuando se desplazaba el campamento, los deberes de los levitas se indican sólo vagamente en el Pentateuco. Debían acampar en torno al tabernáculo y guardarlo (Núm 1, 53). Por lo demás, se establece que debían servir a Arón y ocuparse en los trabajos del tabernáculo, aunque no se les permite tocar los vasos del santuario o del altar (Núm 18, 2-4). Más tarde David los organizó como porteros, cantores, músicos, etc. (1 Par 23-26).

i Sabemos muy poco sobre los levitas en los primeros siglos después de la ocupación de Canán. En el turbulento período de los jueces, la observancia de la ley apenas existió: cada uno hacía lo que le parecía bien según su talante (Jue 17, 6; 21, 24). En tiempos de Saúl, el arca fué abandonada (1 Par 13, 3). Incluso por algún tiempo el arca y el tabernáculo estuvieron separados en lugares distintos (1 Par 16, 39; 2 Par 1, 3-5). Este hecho asombroso nos da una idea de cómo se cumplirían las observancias rituales. Además, los autores de los primeros relatos históricos, por falta de interés o por descuido, no dedicaron espacio a las materias rituales. Por otra parte, los libros de los Paralipómenos dan abundante información sobre estas materias, tomada 112i
de antiguas fuentes que los relatos anteriores no utilizaron. Se ha sugerido incluso que el hecho de que los sacerdotes transportasen el arca en algunas ocasiones es indicio de que los levitas no existían en ese tiempo, ya que era éste su oficio propio según Núm 4, 5 s y 15. No obstante, debe recordarse que los levitas hubieron de transportar el arca en los viajes por el desierto, cuando ésta iba cubierta; pero en las ocasiones solemnes, cuando el arca debió llevarse descubierta, a los levitas no se les permitiría tocarla, y ese honor estaría reservado a los sacerdotes (Jos 4, 9; 6, 6). En épocas en que el culto de Dios estuvo descuidado (2 Re 23, 5; 2 Par 28, 24), y era imposible a los levitas ganarse el sustento a base del servicio del templo, muchos de ellos debieron confundirse con el común del pueblo. Ezequiel (44, 10-14) decidió reclutar los cuadros de los levitas entre los sacerdotes degradados por haber caído en la idolatría. Sólo «los sacerdotes levitas hijos de Sadoc», que habían permanecido fieles, conservaron el oficio sacerdotal (44, 15).

Festividades — Como Dios creó al hombre, y todo lo de su vida per- 113a
tenece a Dios, debe el hombre en todo tiempo tener presente en su espíritu la ley de Dios para observarla fielmente (Dt 6, 5-9). Por ello, cada día se rendía a Dios culto público, en especial mediante los holocaustos de la mañana y de la tarde (Éx 29, 38). Pero había además determinados días y estaciones festivas; correspondían éstas a cada siete días, cada mes, cada año, cada siete años y, finalmente, cada siete veces siete años.

La fiesta semanal era el **sábado**, que era el último día de la semana. b
La primera mención del sábado aparece en Éx 16, 23-30; sobre su origen, v. § 172*k*, y sobre el precepto del decálogo acerca del sábado, v. § 173*b*. Correspondían a ese día observancias positivas y negativas. El nombre deriva de su elemento negativo, pues era día de estricta abstención de toda actividad y de absoluto descanso (Éx 20, 10). Subrayaba la solemnidad especial de la fiesta esta absoluta prohibición de toda obra, mientras que en las demás festividades sólo se prohibían las obras serviles (Lev 23, 7; cf. Éx 12, 16; Lev 23, 8, 21, 25 y 35 s), con la sola excepción del día de la expiación (Lev 23, 28) [TM y LXX]. El descanso absoluto, obligatorio para todos los miembros de la casa, debía recordar su liberación de los duros trabajos de Egipto (Dt 5, 15), y al mismo tiempo servir de alivio a la naturaleza (Éx 23, 12). El sábado debía ser un día de alegría (Os 2, 11), muy diferente del pesado yugo en que se convirtió en tiempos de Cristo, debido a las múltiples prescripciones farisaicas. Cada sábado se cam- c
biaban los panes de la proposición (Lev 24, 8), y se ofrecían especiales sacrificios, además de los holocaustos de cada día (Núm 28, 9 s). Se prescribe también una «asamblea santa» (Lev 23, 2 s) [TM], si bien en parte alguna se explica el sentido exacto de este término. No parece significar la concentración de todo el pueblo en el santuario, ya que sólo tres veces al año estaban obligados todos los varones a «presentarse ante el Señor» (Éx 23, 17), en las tres festividades del calendario. En tiempos posteriores estas asambleas santas eran reuniones que tenían lugar en las sinagogas para el culto y la predica-

113c ción. Por lo que sabemos, no hay nada comparable al sábado en las religiones de los pueblos vecinos de Israel.

d También cada mes, como cada semana, era consagrado con una fiesta, la **fiesta de la luna nueva** o día primero del mes, ya que los meses hebreos se contaban según las revoluciones lunares. Se prescribían especiales holocaustos para este día, y un sacrificio por el pecado, en expiación de los ultrajes cometidos el mes anterior (Núm 28, 11-15). En este día, los sacerdotes tenían que tocar las trompetas de plata en el ofrecimiento de los holocaustos (Núm 10, 8 y 10), pero no se ordenaba la abstención del trabajo ni la asamblea santa. No obstante, la costumbre fué imponiendo la prohibición del comercio en este día (Am 8, 5), considerado como día de vacación y solemnizado con una fiesta (1 Sam 20, 5) y, por tanto, impropio para el ayuno (Jdt 8, 6).

e El primer día del mes de Tišri (septiembre-octubre) era una fiesta de especial solemnidad (Lev 23, 23 s; Núm 29, 1-6) llamada comúnmente la **fiesta de las trompetas.** No está claro si este día debía su carácter sagrado al hecho de ser el primer día del séptimo mes o a que era el principio del año civil. Había que celebrarlo con la abstención de todo trabajo servil, con una asamblea santa, con holocaustos especiales, además de los que correspondían al día como primero de mes y de los del sacrificio diario perpetuo, y con un sacrificio por el pecado para expiación de los pecados del pueblo. Además, como el nombre indica, había que tocar las trompetas de un modo especial, probablemente a intervalos durante todo el día, mientras que en las demás fiestas el son de las trompetas de plata se reducía sólo al momento de los sacrificios (Núm 10, 2-10). Rasgo característico de la festividad parece haber sido el uso de trompetas de cuerno de carnero, y en tal caso, la expresión de Sal 80 (81), 4, sería una alusión a esta fiesta. Véase el art. *Trumpet* en HDB.

f Como, desde los tiempos de Moisés, el año litúrgico comenzaba con el mes de Abib, más tarde llamado Nisán (marzo-abril; Éx 12, 2), la primera gran festividad del año era la de **la pascua y fiesta de los ácimos** (Lev 23, 5 y 6, donde se habla de ellas separadamente). En la práctica las dos se juntaron en una, ya que no se permitía la levadura desde la tarde del día 14, cuando se comía la cena pascual, por siete días hasta la tarde del 21 (Éx 12, 18). El origen de las dos fiestas era probablemente diferente. El de la pascua se explica en Éx 12 (cf. § 169*e-f*), y es probable que la fiesta de los ácimos fuese más antigua. Quizá fuese la fiesta para la que Moisés pidió permiso para ir a celebrarla en el desierto (Éx 5, 3; 10, 24-26). Los antecesores de los israelitas no eran verdaderos nómadas, ya que permanecían en un mismo lugar el tiempo suficiente para recoger las cosechas (Gén 26, 12), y así la festividad agrícola de los ácimos pudo haber sido celebrada por los patriarcas. Su rasgo esencial era la consagración a Dios de las primicias de la cosecha de cebada, la primera del año en madurar. Antes de que el nuevo producto hubiese sido públicamente reconocido como don de Dios, estaba prohibido tomar parte de él bajo ninguna forma (Lev 23, 6-14). Los nombres de *pascua* y *phase* (Éx 12, 11; Dt 16, 1) son sinónimos, sólo que el primero deriva del arameo y el segundo del hebreo. La pascua o paso conme-

mora la salvación de los israelitas, cuando el ángel vengador *pasó* 113f
de largo junto a las moradas de los israelitas hiriendo sólo a los primogénitos de los egipcios. Sobre la fiesta en conjunto v. también Éx 13, 3-10; Núm 9, 2-14; 28, 16-25; Dt 16, 1-8.

El animal que debía ser sacrificado y comido en la cena pascual g
era un cordero o un cabrito (Éx 12, 5), y por eso a veces se llama al animal mismo *pascua* o *phase* (Éx 12, 21). En Dt 16, 1-8, las fiestas de la pascua y de los ácimos aparecen confundidas hasta el punto de que a las víctimas para los convites sacrificiales de los días que seguían a la cena pascual se les da también el nombre de pascua (Dt 16, 2 s). Éstos podían ser corderos o bueyes; más tarde recibieron el nombre de *ḥagîgah*, que originariamente significaba la celebración de una fiesta. Quizá éste sea el sentido de pascua en Jn 18, 28. Puede observarse aquí que la pascua, según Éx 12, 9, debía comerse asada, no cruda ni hervida. En Dt 16, 7, se habla de cocer, pero no se indica el modo, ya que la palabra usada, *bāšal*, que originariamente significó «madurar» (al sol), se aplica a la «maduración» artificial de los alimentos mediante la cocción previa a su consumo. En esta fiesta todos los varones debían «comparecer ante Yahvé», esto es, reunirse en el santuario (Éx 23, 14-17). Tenemos referencias históricas acerca de la primera pascua celebrada por Josué y el pueblo después de su entrada en la Tierra de Promisión, que coincidió con la cesación del maná (Jos 5, 10-12), de la pascua celebrada por Ezequías (2 Par 30), y también de la celebrada en tiempos de la gran reforma de Josías (2 Par 35). Estas últimas revistieron una solemnidad desconocida por varios siglos.

Como la fiesta de los ácimos en el tiempo de «meterse la hoz en h
el trigo» (Dt 16, 9) santificaba el comienzo de la cosecha de la cebada, así la **fiesta de las semanas** (Éx 34, 22) tenía por objeto rendir gracias a Dios por la terminación de la cosecha del trigo. En Palestina, la cebada madura varias semanas antes que el trigo. Así las dos fiestas se completaban mutuamente. Y el respectivo carácter inicial y final de las dos festividades venía simbolizado por la acción de agitar ante Yahvé una gavilla de cebada en la primera (Lev 23, 11) y dos panes hechos de harina fermentada, al gusto del pueblo, en la segunda (Lev 23, 17). El intervalo temporal entre ambas ofrendas debía ser de siete semanas, de modo que la segunda ofrenda tenía lugar cincuenta días después de la primera (Lev 23, 15 s); de ahí el nombre de Pentecostés en el NT (Act 2, 1). Se discutió ya entre los mismos judíos, en los úl- i
timos tiempos del AT, cuál sería el día exacto en que debía empezarse el cómputo. La práctica más generalizada fué interpretar el sábado de que se habla en Lev 23, 11 y 15, como el día de reposo que iniciaba la fiesta de los ácimos (Lev 23, 7), pero los saduceos sostuvieron que el sábado en cuestión era el sábado semanal que caía dentro de los siete días que duraba la festividad; v. art. *Pentecost*, HDB 740. La fiesta de las semanas era la segunda de las tres en las que todo varón israelita debía «comparecer ante Yahvé» (Éx 23, 14-17; 34, 23). La legislación relativa a la fiesta se contiene en Lev 23, 15-22; Núm 28, 26-31; Dt 16, 9-12. La diferencia en el número de víctimas dado respectivamente en Lev y Núm, probablemente se debe a corrupción textual [y de acuerdo con esta probabilidad ha sido corregido el texto de Lev

113i en NC]; en efecto, Núm 28, 27, es correcto al prescribir dos novillos y un carnero de acuerdo con el uso seguido en las festividades del novilunio y en los siete días de la fiesta de los ácimos (Núm 28, 11, 19, 24). No obstante, Josefo nos informa de que en su tiempo los dos textos eran considerados como dos prescripciones distintas, por lo cual se hacía una doble ofrenda (*Ant* 3, 10, 6); en el pasaje un nuevo desliz es causa de que se dé la cifra de dos carneros en vez de tres, como resultaría de la suma de las cifras independientes.

j La tercera de las grandes fiestas en que se exigía a todo israelita varón la asistencia al santuario (Éx 23, 14-17) era la **fiesta de los tabernáculos** (Lev 23, 24), llamada también la fiesta de la cosecha (Éx 23, 16). La fiesta en sentido propio duraba siete días, desde el 15 al 21 del mes séptimo; a ella seguía un día festivo, el 22, que cerraba el ciclo de los festivales del año. Este día adicional tendió inevitablemente a identificarse con la fiesta propiamente dicha; compárense Lev 23, 35 s y 39 con 2 Mac 10, 6. En el calendario agrícola, esta fiesta celebraba la conclusión de las labores del año después de la total recolección de los frutos. Ésta era la idea fundamental de la fiesta. Eran días de regocijo y de acción de gracias por los frutos recogidos de la tierra otorgada por Dios al pueblo hebreo. Para una mentalidad relativamente primitiva como la del pueblo hebreo, el lugar más apropiado para tal festividad parecían ser unos «tabernáculos» o cabañas levantadas, por ejemplo, en los viñedos. Por ello adquirió la fiesta una ulterior significación histórica, como conmemoración de los largos años en que los hebreos habitaron en cabañas (Lev 23, 43). No todas las prescripciones mosaicas fueron consideradas obligatorias para siempre. Algunas de ellas fueron dadas para el período preparatorio que ocuparon las peregrinaciones por el desierto. Y es interesante que, a propósito de la celebración de la fiesta que tuvo lugar en 444 bajo Esdras y Nehemías, en la que el pueblo se hizo tabernáculos, se nos diga que la fiesta no había sido guardada de este modo desde los tiempos de Josué (Neh 8, 17); lo que de paso es ejemplo de la rigurosa observancia en que se tuvo la ley después del destierro. La legislación pertinente a la fiesta se da en Lev 23, 34-36 y 39-43; Núm 29, 12-38; Dt 16, 13-16; 31, 10-13. Esta fiesta, por ser la última y más importante del año, se la llama también simplemente «la fiesta» (p. e. 1 Re 8, 2 y 65; Neh 8, 14).

k Por fin debemos mencionar **el día de la expiación** (Lev 25, 9), en Act 27, 9 llamado «el ayuno». Tenía lugar el día 10 del séptimo mes, entre la fiesta de las trompetas y la fiesta de los tabernáculos (Lev 23, 27). Las fiestas y ayunos se computaban desde tarde a tarde, y el día noveno de Lev 23, 32, es un modo laxo de indicar la tarde que daba principio al día 10. En Éx 30, 10; Lev 16 (§ 191*d-k*); 23, 27-32; Núm 29, 7-11, se especifican los diversos sacrificios y ceremonias prescritos para la expiación (v. también § 111*a*). Era día de ayuno (el único prescrito en la ley), llamado «aflicción del alma», y de abstención de trabajos serviles. Así, aunque las ceremonias sacerdotales de expiación tenían lugar en el tabernáculo y el templo, al que no era obligatorio asistir ese día, toda la nación contribuía a la obra de expiación con su parte de penitencia personal, y era inducida a penetrarse de todo corazón del espíritu de arrepentimiento y del propósito de enmienda que eran

fruto natural de la observancia del ayuno. La expiación recaía sobre 113k
los pecados de toda la nación, incluídos los de los sacerdotes, y servía también para purificar el santuario de toda contaminación que el contacto del hombre pecador pudiera haber producido. Teniendo en cuenta l
la escasez de las referencias a las fiestas en el AT, no debe sorprender que sólo en Eclo 50, 5 ss, se haga alusión al día de la expiación. Sin embargo, ha causado extrañeza que no se mencione en Neh 8-9, y el hecho de que se celebrara un día solemne de expiación, el 24 del mes séptimo, ha hecho pensar que la fiesta de la expiación en el día décimo sería de origen reciente. Realmente, si la introducción de ese día tuvo lugar, como se pretende, después del mes séptimo de Neh 8-9, el día de expiación anual habría sido fijado en el aniversario del celebrado por Esdras (Neh 9, 1). Además, no habría sido introducido en la forma que tiene. El acto más solemne de todo el año no pudo ser prescrito en una forma de imposible cumplimiento, cuando el santo de los santos estaba vacío, y no había arca ni propiciatorio. De hecho, en este caso no es válido el argumento *ex silentio*. Tampoco se nombra la fiesta m
de las trompetas ni se hace referencia a sus ceremonias. Se alude sólo a ella (Neh 8, 1 ss) por razón de la lectura de la ley que tuvo lugar este año, aunque no se prescribiera, en dicha fiesta. Igualmente, la fiesta de los tabernáculos es mencionada no sólo porque fuese guardada, sino porque durante muchos siglos no había sido observada como en el año en cuestión (Neh 8, 17). No hay, pues, fundamento para decir que si el día de la expiación se hubiera observado el día décimo, se habría consignado el hecho. Si se observó según el uso corriente, no había por qué mencionarlo. El supuesto aducido para probar la introducción tardía de la fiesta, es que, si se la hubiera encontrado en el libro de la ley, se la habría observado, y el hecho habría sido registrado. De ahí se pretende deducir que no existía en la ley. Pero si no estaba en la ley leída en público en la fiesta de las trompetas (Neh 8, 2-9) y en cada día de la fiesta de los tabernáculos (Neh 8, 18), habría sido imposible introducirla más tarde como de origen mosaico. No había razón para registrar la observancia de la fiesta el día 10, y un día especial de expiación fué instituido aquel año en el 24 como preparación para la solemne alianza (Neh 10, 29-31).

El espíritu de la religión mosaica — La religión mosaica inculcó la más 114a
profunda veneración por Dios, cuya majestad había sido gráficamente simbolizada en la tremenda teofanía del Sinaí. Él había creado los cielos y la tierra, y cuanto en ellos se contiene (Éx 20, 11). Todo lo de este mundo estaba sometido a su dominio, y así se manifestó en las plagas de Egipto y en los demás hechos milagrosos que acompañaron a la liberación de los hebreos de Egipto. Su morada estaba en el cielo, muy por encima de la residencia de los hombres. Como reconocimiento de este supremo dominio de Dios, los israelitas estaban obligados a ofrecer sacrificios y a hacer peregrinaciones a su santuario; y como Dios lo había hecho todo, y todo le pertenecía por derecho, el israelita debía reconocer su divino dominio «redimiendo» o rescatando los primogénitos masculinos, tanto de su familia como de sus rebaños, ofreciendo un diezmo del producto de su tierra, y reservando parte de su tiempo, sábados y otras estaciones sagradas, al culto de Dios.

114b Con todo, este Dios de poder y dominio supremos no quiso permanecer apartado del hombre, ni le bastaba el ser objeto remoto de culto, pues era **el Dios de la condescendencia amorosa.** Se dignó hacer una alianza con Israel, al que escogió como su propiedad particular (Éx 24, 8; 34, 10; Dt 5, 2). Y no sólo esto; también se dignó habitar en medio de ellos y manifestar su presencia en el santo de los santos (Éx 25, 22; Lev 26, 2; Núm 7, 89). De este modo, Dios fué exaltado sobre la tierra en su morada celeste y, sin embargo, habitaba en medio de su pueblo. Ellos eran sus hijos, no meramente sus criaturas; Israel era su primogénito (Éx 4, 22).

c Como correspondencia a su amor y favor, Dios exigió no sólo adoración exclusiva (Éx 20, 1-5), sino también **amor absorbente:** «Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (Dt 6, 5). La repetición (Dt 10, 12; 11, 1; 13) subraya la importancia de esta exhortación de no sólo reverenciar y obedecer a Dios, sino de obrar así amándole de todo corazón. Las palabras hebreas, habitualmente traducidas «con toda el alma» no tenían el mismo significado para los hebreos que tienen para nosotros, ya que la naturaleza espiritual del alma era una verdad desconocida en la época de Moisés y siguió siéndolo aún por varios siglos. La palabra hebrea es *nefeš* vocablo que tiene en nuestro pasaje idéntica significación que en Sal 40. 3: «No le entregará al arbitrio (*nefeš*) de sus enemigos». La palabra significa por tanto que los israelitas debían amar a Dios con todo el deseo y anhelo de que eran capaces, esto es, con intenso amor. Este precepto, el más noble de todo el AT, por sí solo eleva a la religión de Israel a alturas insospechadas para las religiones paganas; ni siquiera el NT pudo ofrecer una idea más alta de la relación del hombre para con Dios que la de ese amor íntegro y profundo. A los cristianos esta idea nos es tan familiar que existe el riesgo de que no percibamos lo que constituiría para los no israelitas el carácter revolucionario de este precepto religioso.

d El Dios de majestad, que así se manifestó a Israel en amorosa condescendencia, era también **el Dios de santidad;** y esta santidad de Dios fué impresa en la mente del pueblo con la insistencia en el aborrecimiento en que tenía Dios toda maldad y con la exigencia de absoluta pureza ritual en su servicio. La exhortación de Nuestro Señor «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48) es un eco, aunque con referencia a un más alto concepto de perfección, del ideal de la religión mosaica. Una de las últimas alocuciones de Moisés a su pueblo contiene esta invitación: «sé puro ante Yahvé, tu Dios» (Dt 18, 13). Las palabras de la Vg. *et absque macula* son una adición de San Jerónimo para destacar el sentido de la pureza. Lo que pedía Dios a su pueblo era obediencia a la ley (Dt 10, 12). En correspondencia a sus justas exigencias ellos serían lo que Él quería, una «nación santa» sobre todas. (Éx 19, 6; Lev 20, 7). Esta santidad debía manifestarse en la rectitud de conducta y en el respeto a los derechos ajenos. Pero los buenos hebreos no debían contentarse con la mera conformidad con las exigencias estrictas de justicia. Su conducta debía destacarse por su benevolencia para con el débil y desvalido. El extranjero, el huérfano y la viuda debían ser objeto particular de su solicitud

e

(Dt 14, 29; 16, 11, 14). Pero el precepto de la caridad se extendía a todo israelita: «amarás a tu *prójimo* como a ti mismo» (Lev 19, 18). La palabra hebrea aquí usada *rēa'*, no garantiza la extensión del precepto a todos los hombres (MALDONADO, KNABENBAUER; estaba permitido ejercer la usura con los extranjeros, pero se prohibía con los israelitas [Dt 23, 19 s]). Estaba reservado a Nuestro Señor, quien vino a «completar la ley», llevar a la perfección este precepto extendiéndolo a los odiados samaritanos, y de ahí a todos los hombres (Lc 10, 29-37). Pero, incluso en su sentido restringido, el precepto elevaba a la religión de Israel por encima de las de otros pueblos antiguos; y representaba el ideal más alto que los israelitas eran capaces de asimilar en aquel estadio de su evolución espiritual. **114e**

Naturalmente, las violaciones de los mandamientos y preceptos de Dios eran consideradas ofensas contra Dios, el legislador santísimo. Los israelitas tenían conciencia del pecado, aunque no lo concebían como una contaminación del alma, ya que no llegaron al conocimiento de la naturaleza, no sólo espiritual, sino sustancial del alma hasta mucho después de los tiempos mosaicos. Sabían que el pecado hace al hombre entero ingrato a los ojos de Dios. Pero no sabían que el pecado supone la pérdida de la gracia sobrenatural, desconocida para ellos. La conciencia del pecado prueba que tenían al hombre por un ser libre y responsable de sus actos. De acuerdo con ello se trazó una clara distinción entre grados de culpabilidad según los diferentes tipos de pecado (cf. § 111*d*). Para las ofensas graves no se ofrecía medio de reconciliación. Las faltas leves podían ser expiadas mediante sacrificios. Se ordenaba explícitamente la confesión de la culpa en el caso de ofrendas por el delito (Lev 5, 5; Núm. 5, 7) y en el día de la expiación (Lev 16, 21). Otras penas eran el ayuno en el día de la expiación (Lev 16, 29), y la adición de un quinto del valor en el caso de derechos conculcados o usurpados (Lev 5, 16; 6, 5; 22, 14; Núm. 5, 7). Además existía la pena pecuniaria implicada en la provisión de los animales prescritos para el sacrificio. **f**

Como no había ninguna revelación relativa a recompensas o castigos después de la muerte, las sanciones propuestas eran todas temporales (Éx 20, 12; Lev 26; Dt 28). De ahí que en su institución, la religión mosaica no pueda llamarse ultraterrena o espiritual; la noción de espíritu es demasiado sutil para que pudiera captarla un pueblo relativamente inculto. Y en tal estado permaneció la religión israelita en la mayor parte de la historia del AT. No obstante, representaba la más alta concepción religiosa a la que el pueblo podía llegar en aquellos tiempos, inconmensurablemente superior a las religiones de las naciones circunvecinas. La observancia fiel de la religión mosaica suponía un profundo sentido de la majestad y santidad de Dios, de sus derechos al completo y puro servicio del hombre, y en la vida cotidiana asentaba un alto ideal de justicia en todas las relaciones humanas, de moralidad familiar y de benevolencia para con el débil y el desvalido. **g**

Con relación al mundo en general, debe notarse que la religión hebrea era una religión nacional y no universal, pues estaba basada en una alianza entre Dios y Abraham, el padre de la raza (Gén 15 y 17), alianza solemnemente renovada con el pueblo en el Sinaí (Éx 24). **h**

114h No hay ninguna exhortación a emprender la conversión de las naciones paganas a la religión de Yahvé. Sin embargo, la religión no se asentaba sólo sobre una estrecha base racial. «Subía además con ellos una gran muchedumbre de toda suerte de gentes», se dice en Éx 12, 38, con referencia a la salida de Egipto. Como ellos, todos los extranjeros podían libremente entrar a formar parte del pueblo de la alianza. La única condición que se exigía era que los varones se sometieran al rito de la circuncisión (Éx 12, 48), que era el signo externo de la alianza con Dios (Gén 17, 11). Más tarde se modificó esta permisión universal con la exclusión de los edomitas y los egipcios hasta la tercera generación, y de los amonitas y moabitas hasta la décima (Dt 23, 3 y 7 s). Por supuesto, esta prohibición no excluía a nadie del conocimiento y adoración del verdadero Dios. La exclusión sólo afectaba a la alianza y a la participación en las bendiciones temporales prometidas por Dios en premio de su fiel observancia. A los creyentes excluídos de la participación en su reino terreno, Dios podía mostrar su misericordia por otros medios ajenos a la alianza.

i **La religión mosaica en la práctica** — En este esbozo de la religión mosaica nos hemos propuesto la descripción esquemática de sus creencias, prácticas e ideales. No obstante, éstas tuvieron escasa repercusión en la historia del pueblo. Cuando las palabras del decálogo todavía resonaban en sus oídos, violaron uno de sus preceptos fundamentales, erigiendo el becerro de oro para darle culto, y esto con la complicidad del propio Arón (Éx 32). Fué un mal presagio para el futuro. Moisés reprochó al pueblo su dura cerviz y su constante oposición a Dios desde la salida de Egipto (Dt 9, 6 s; 31, 27). De hecho hubieron de recaer pronto en la idolatría, aun en vida de Moisés (Núm. 25, 3; Ez 20, 16 y 24). Y la idolatría se mantuvo lozana a través de la mayor parte de su historia. En tiempos de Elías sólo eran siete mil los habitantes del Reino del Norte cuyas rodillas no se doblaron ante Baal (1 Re 19, 18). Salomón mismo, no sólo adoró dioses falsos, como Astarté y Moloc, sino que levantó templos en su honor junto a la ciudad santa (1 Re 11, 5-8). Manasés edificó incluso altares idolátricos al ejército de los cielos en el mismo templo de Dios (2 Re 21, 4 s). Son éstos sólo unos pocos ejemplos. Y si los jefes hacían esto, el pueblo común no se quedaría atrás. Puede suponerse lo que tal idolatría implicaría en orden al abandono de la ley de Dios y de sus observancias religiosas.

j En el desierto no se observó el rito de la circuncisión (Jos 5, 5 s), que era el signo externo y esencial de la condición de miembro del pueblo de la alianza (Gén 17, 14). Cualquiera que fuera la razón de esta defección, el hecho no era como para inducir al pueblo a seguir exactamente la ley ceremonial. Esta tendencia fué acentuada por las turbulentas circunstancias que prevalecieron en Canán durante el período de los jueces, haciendo imposible el cumplimiento de la ley bajo muchos aspectos. La no observancia condujo al descuido, al desdén y por último al olvido de la ley. En los días de Saúl, el arca, la más sagrada posesión de Israel, fué descuidada (1 Par 13, 3). Incluso los israelitas piadosos parecen haber conocido la ley muy imperfectamente. Elcana iba una vez al año a ofrecer el sacrificio a Silo, a pesar de que la ley ordenaba asistir a las tres grandes fiestas (Éx 34, 23; Dt 16, 16).

Después de la época de los jueces, cuando «hacía cada uno lo que bien 114j
le parecía» (Jue 21, 24), y después del general abandono de los días de Saúl, no hubiera sido fácil la reforma a fondo de la nación aunque se hubiese intentado. David, a pesar de su celo por honrar el arca, violó la ley de Num 4, 15, y llevó el arca en un carro, error que después evitó (1 Par 13, 7; 15, 13 y 26).

Las cosas llegaron a tal punto que se perdió el libro de la ley k
hasta que la única copia al parecer existente fué encontrada en el templo en tiempo de Josías (2 Re 22, 8). Esto dió nuevo empuje a las reformas de este rey, si bien, a pesar de ser más completas que las de Ezequías, no produjeron resultados duraderos. De los cuatro sucesores de Josías, Joacaz, Joaquim, Joaquín y Sedecías, se dice que hicieron «el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como lo habían hecho sus padres» (2 Re 23, 32 y 37; 24, 9 y 19). Fué sólo después de los sufrimientos del destierro y la reforma bajo Esdras y Nehemías, en ocasión de concluir los príncipes, los sacerdotes, los levitas y el pueblo un pacto solemne de «andar en la ley de Dios» (Neh 10, 29), cuando la vida de la nación se atuvo fielmente a su observancia.

Aparte del peligro constante de idolatría y consiguiente abandono l
del culto de Yahvé, el otro gran peligro a que estaban expuestos los israelitas era el del formalismo externo. Propendieron a imaginarse que, puesto que eran el pueblo elegido por Dios, y su templo estaba en medio de ellos, a la fuerza tenía que concederles su protección y favor, olvidando con ello que Dios no se satisface con meros sacrificios, sino que exige que los sacrificios le sean ofrecidos con limpio corazón y manos puras. Fué preciso recordar constantemente al pueblo la lección dada por Samuel a Saúl: «¿No quiere mejor Yahvé la obediencia a sus mandatos, que no los holocaustos y las víctimas?» (1 Sam 15, 22). Éste es el sentido de la denuncia de las fiestas y sacrificios que pronunciaron profetas y salmistas (Is 1, 13 s; Miq 6, 6-8; Sal 50, 9). Estos escritores no repudiaban los sacrificios en cuanto tales, como tampoco Samuel al ofrecerlos él personalmente; cf. *H. H. Rowley, *The Unity of the Old Testament*, reimpreso del BJRL 29 (1946). Todos los esfuerzos de los profetas no fueron bastantes para apartar a los israelitas del formalismo externo que, como el NT prueba, llegó a ser el vicio de una parte determinada de la población (Mt 23).

Por supuesto, sería erróneo fijarse sólo en el lado sombrío del cuadro m
y olvidar las almas fieles que en todo tiempo sintieron «vivo celo por Yahvé Sebaot» (1 Re 19, 10). Muchos sufrieron por su devoción, muchos fueron como los profetas de Yahvé que «fueron pasados a cuchillo» en el Reino del Norte (ibid.). La Iglesia siempre ha honrado de modo especial a los siete hermanos que con su madre sufrieron la gloriosa muerte de los mártires durante la persecución de Antíoco (2 Mac 7). La fe y devoción de estos santos varones, mujeres y niños, n
fué sostenida y fortalecida por el celo de **los Profetas,** cuya predicación desempeñó un papel vital en la recriminación de los vicios y en el avivamiento del espíritu de la verdadera religión. No constituían ellos una organización regular como el sacerdocio, con funciones reguladas por la ley. Pero Dios había prometido a Moisés suscitar una serie de hombres que serían sus representantes personales, y que darían a conocer sus

114n designios al pueblo (Dt 18, 15), serie que hubo de culminar en la persona de Cristo, Nuestro Señor, rey, sacerdote y profeta. Véase además § 409*e-j*.

115a **Desarrollo posterior a Moisés** — En el espacio restante trataremos de dar ahora una idea del progreso efectuado en la mentalidad religiosa en los siglos siguientes a Moisés. Se fué formando gradualmente una idea más noble sobre **la naturaleza de Dios.** La idea de una sustancia espiritual, tan difícil de captar por la mente humana, se fué desarrollando, y se llegó a la concepción de Dios como espíritu: «el egipcio es un hombre, no es un dios, y sus caballos son carne, no son espíritu» (Is 31, 3). Es inútil confiar en el hombre y la carne; sólo puede prestar ayuda quien es Dios y es espíritu. Se concibe la omnipresencia de Dios, bellamente expresada en estas palabras: «¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia?» (Sal 139, 7-10). El mismo salmo en lenguaje inolvidable habla del conocimiento que tiene Dios de los pensamientos más íntimos del hombre: «Pues aún no está la palabra en mi lengua, y ya tú, Yahvé, lo sabes todo» (v. 4 s). La previsión del futuro por parte de Dios era una idea familiar a Moisés (Éx 3, 12). En la época de David encontramos un ejemplo de la creencia en que Dios conoce lo que sucedería si una condición, que de hecho no se cumplirá nunca, se cumpliese efectivamente (1 Sam 23, 10-13).

b La creencia en la eternidad de Dios aparece expresada en Sal 90, 2, 4: «Antes que los montes fuesen, y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad... Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche». Y en Sal 102, 26 ss: «Obra de tus manos es el cielo. Pero éste perecerá, y tú permanecerás, mientras todo envejece como un vestido... Pero tú siempre el mismo, y tus días no tienen fin». Dios no sólo creó el universo, sino que lo formó según su gusto y libre voluntad: «Yahvé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos» (Sal 135, 6). Ésta es una noble y elevada concepción de la naturaleza de Dios espiritual en su sustancia, eterno, omnipotente, omnisciente, omnipresente, si bien, como el AT nunca nos da un tratado sistemático de teología, estos atributos no se expresan en este lenguaje abstracto.

c Hubo también progreso en el conocimiento de **la naturaleza del hombre,** si bien es cierto que sólo se transparenta en el libro de la Sabiduría, compuesto en griego. Los hebreos habían siempre creído que el hombre era inmortal, aunque no tenían una concepción clara sobre qué parte del hombre sobrevivía después de la corrupción de la tumba. En los textos más antiguos, cuando un hombre muere, se dice de «él» que se va al šeol, pero nunca se dice que su alma o su espíritu sobreviva. La vida en los hombres y en los animales proviene del hálito de Dios infundido en ellos (Gén 2, 7; Sal 104, 29 s). El Eclesiastés distingue entre el caso del hombre y el de la bestia, aunque todas las apariencias lleven a pensar que la vida de ambos sea la misma. La frase hebrea «¿quién sabe?» significa «es difícil saber». Dice literalmente: «¿Quién sabe si el hálito (*rûaḥ*) del hombre sube arriba y el de la bestia baja abajo, a la tierra?» (3, 21); cuyo sentido lógico es: «Es difícil

saber si el hálito del hombre sube arriba mientras que el de la bestia **115c** baja abajo, a la tierra». Para el giro que consiste en expresar paratácticamente una oración subordinada, cf. Mt 11, 25; Rom 6, 17; Is 12, 1). El *rûaḥ* en cuestión no puede ser más que el hálito de vida, ya que se dice de él que es uno y el mismo para el hombre y los animales, 3, 19. Más adelante el Eclesiastés expresa claramente su creencia: «retorne a Dios el espíritu que Él le dió» (12, 7). El libro de la Sabiduría ha ido más allá. Después de la muerte «las almas de los justos están en las manos de Dios»; parecen haber muerto, pero en realidad son inmortales (3, 1-4).

En los últimos tiempos del AT se da un paso fundamental, e incluso **d** revolucionario, en lo relativo a las creencias sobre la **vida de ultratumba.** La religión deja de ser cismundana; ya no se consideran sólo las recompensas y castigos de esta vida. Después de la muerte, Dios recompensará a cada uno según sus obras, y el hombre seguirá viviendo no como espíritu separado del cuerpo, sino resucitado en alma y cuerpo. Con todo, estas creencias no llegaron a prevalecer universalmente, ya que los saduceos persistieron aferrados a las antiguas concepciones y negaron la resurrección y la existencia del espíritu (Mt 22, 23-32; Act 23, 8). La primera indicación de la creencia en la resurrección y la retribución futura aparece en Dan 12, 2. Esta creencia profesaron noblemente los mártires macabeos en presencia del rey tirano Antíoco: «El Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna» (2 Mac 7, 9, 10 s, 14, 23). La resurrección no se reduciría sólo a los justos, aunque para los pecadores como el propio Antíoco no habría resurrección «para la vida» (14). Esta vida eterna será la recompensa del justo: «Mis hermanos... beben el agua de la vida eterna en virtud de la alianza de Dios; pero tú pagarás en el juicio divino las justas penas de tu soberbia» (36).

En el libro de la Sabiduría encontramos la misma creencia en recom- **e** pensas y castigos para buenos y malos después de la muerte. Se dice del justo (3, 1-4 y 5, 15 s): «Los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo. Por esto recibirán un glorioso reino, una hermosa corona de manos del Señor». El castigo del malo está implicado en 3, 1: «Las almas de los justos están en las manos de Dios, y el tormento no los alcanzará», y en 3, 10, leemos: «Pero los impíos, conforme a sus pensamientos, tendrán su castigo, pues despreciaron al justo y se apartaron del Señor». V. también 4, 18—5, 14.

También en esa época se llegó al concepto de un **estado intermedio** **f** **después de la muerte** en el que los difuntos aún no han recibido el premio final por el bien y pueden todavía expiar el pecado. Judas Macabeo recogió y envió a Jerusalén el dinero para un sacrificio en expiación de los pecados cometidos por los caídos en combate bajo su mando (2 Mac 12, 39-46). Como dice el texto griego «hizo un sacrificio expiatorio para los muertos, a fin de que fuesen liberados de sus pecados».

Sólo con unas pocas restricciones, Moisés había permitido a todos **g** los extranjeros que se sometieran al rito de la circuncisión y participaran así de los privilegios del pueblo de la alianza. Pero en el AT son pocos los que parecen haber abrazado el culto de Yahvé. Entre ellos están Rut la moabita (Rut 1, 16) y Namán el sirio (2 Re 5, 15). Nada se dice

115g de empresas misioneras para difundir la fe. Por otra parte se manifiesta una actitud generosa hacia los demás pueblos y cierto **espíritu de universalismo.** «Alabad a Yahvé todas las gentes, alabadle todos los pueblos» (Sal 117, 1), pasaje citado por San Pablo junto con otros para mostrar que «los gentiles deben adorar a Dios por su misericordia» (Rom 15, 9-12). Isaías ve multitud de pueblos que se encaminan al monte de Yahvé (2, 2-4; Miq 4, 1-3). Es más, Isaías prevé el día en que también los gentiles podrán ser sacerdotes de Dios (66, 21) y Malaquías predice la ofrenda por parte de los gentiles de una oblación pura desde el orto del sol hasta el ocaso (1, 11).

h Finalmente debemos referirnos al apasionado **amor a la ley** y al celo por su estricta observancia que floreció en Israel después de la reforma de Nehemías y del pacto antonces suscrito de hacer de ella regla de vida (Neh 10). Desgraciadamente, en muchos este celoso amor fué tomando gradualmente un sesgo torcido en la dirección del **formalismo** externo sin consideración de su íntimo espíritu. Ésta vino a ser la característica sobresaliente del fariseísmo.

Este esbozo del desarrollo de las creencias religiosas, especialmente en los últimos siglos del período del AT, procura también una idea general del estado de la religión en el pueblo elegido cuando el nacimiento de Nuestro Señor en este mundo.

i **Conclusión** — Es un hecho notable que el pueblo de Israel, reducido numéricamente y sin importancia política, fuese la única nación del mundo antiguo donde se predicara y practicara el culto del único Dios, creador y señor del mundo. Y es ello tanto más notable por cuanto Israel no debió este honor único a méritos propios sino a elección divina. Es, pues, sobresaliente ejemplo del plan divino, tan a menudo manifestado en la historia, de escoger la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes (1 Cor 1, 27). El estudio de la historia religiosa del pueblo elegido hace tanto más notable el hecho de su elección por cuanto, en gran medida, el relato del AT es el de su condición recalcitrante e infiel. No obstante, con todas sus apostasías individuales e incluso colectivas, esta nación fué la única zona de luz en el mundo religioso antiguo, donde se propuso al menos a todos el ideal del culto puro y verdadero y donde en todos los tiempos hubo fieles seguidores del mismo.

j No sólo cupo a Israel la gloria de ser el único centro de monoteísmo; también sus creencias acerca de Dios eran nobles y puras. Una ojeada a los dioses zoomórficos de Egipto y a la conducta belicosa e innoble de las divinidades de Babilonia pone de relieve la inconmensurable superioridad de la religión de Israel. Y esta noble concepción de la divinidad se reflejó en las elevadas normas de conducta propuestas al pueblo. No entraron en el culto de Israel la inmoralidad y los sacrificios humanos que deshonraron los cultos paganos; en aquél estaban prohibidas en absoluto la nigromancia y toda suerte de artes mágicas. Sobre todo lo demás, la religión de Israel debió su preeminencia al vínculo de fuerte amor personal que trató de establecer entre el hombre y Dios. Ésta fué la tremenda verdad revelada a Israel. El Señor y dueño del mundo se dignaba amar a Israel y exigía a su vez de su pueblo escogido un recíproco amor.

Sin embargo, a pesar de toda la grandeza y excelsitud, que la ponían 115j
muy por encima de todas las demás religiones del mundo, tampoco la religión de Israel era perfecta, tanto en su revelación de la verdad religiosa, como en el ideal de moralidad que imponía a sus adherentes, ya que ella misma era preparatoria y estaba destinada a conducir al pueblo hasta la religión espiritual y universal que había de inaugurar Cristo Nuestro Señor. Sobre las profecías mesiánicas e Israel como ayo que lleva hasta Cristo, v. también §§ 102*h*-103*a*.

LOS PUEBLOS GENTILES CIRCUNVECINOS

Por E. Power

116a **Bibliografía** — Para obras más antiguas, debe recurrirse a la *Cambridge Ancient History*, generalmente segura (salvo en lo tocante a Israel, radical en extremo), pero en algunos puntos anticuada por más recientes hallazgos. Aquí sólo podemos dar una selección de la literatura últimamente aparecida.

b **Historia general** — *W. F. Albright, *How well can we know the Ancient Near East?*, JAOS 56 (1936) 121-44; *F. Bilabel y *A. Grohmann, *Geschichte Vorderasiens und Aegyptens*, Heidelberg 1927; B. Bonkamp, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, Recklinghausen 1939; G. Capart y G. Contenau, *Histoire de l'Orient Ancien*, París 1936; *V. G. Childe, *New Light on the Most Ancient East*, Londres 1935²; L. Delaporte, *Le Proche-Orient Asiatique*, París 1938; L. Dennefeld, *Histoire d'Israel et de l'Ancient Orient*, París 1935; * E. Ebeling, *Geschichte des alten Morgenlandes*, Berlín 1929 (trad. esp., Madrid 1932) *B. Hrozny, *Die aelteste Geschichte Vorderasiens*, Praga 1939; H. Junker y L. Delaporte, *Die Aegypter, Babylonier, Assyrer, Perser, Phoeniker*, Friburgo 1933; *E. Meyer y *H. L. Stier, *Geschichte des Altertums*, Leipzig 1937²; *A. Moret, *Histoire de l'Orient*, París 1936; *M. Noth, *Die Welt des AT*, Berlín 1953²; J. Vanderworst, *Israël et l'Ancien Orient*, Bruselas 1929²; K. Hitti, *Historia de los Árabes*, Madrid 1950; P. Bosch Gimpera, *Historia de Oriente*, 2 vols., Barcelona 1927. F. M. Pareja, *Islamología*, 2 vols. Madrid 1954.

c **Cuestiones especiales** — *A. Alt, *Voelker und Staaten Syriens im fruehen Altertum*, Leipzig 1936; *G. A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*, Filadelfia 1934; A. Bea, *La Palestina Preisraelitica*, Bi 24 (1943) 231-60; 231-60; G. Contenau, *La civilisation d'Assour et de Babylone*, París 1937; E. Dhorme, *Les Amorrhéens*, RB 37 (1928) 63-79, 161-80; 39 (1930) 161-78; 40 (1931) 161-84; C. F. Jean, *Hammourapi*, DBV(S) 3 (1938) 1379-408; *A. Scharff, *Die Fruehkulturen Aegyptens und Mesopotamiens*, Leipzig 1941; *S. Smith, *Alalakh and Chronology*, Londres 1940; R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB 53 (1946) 321-48; *E. Drioton y J. Vandier, *L'Égypte*, París 1938; *K. Galling, *Hyksosherrschaft und Hyksoskultur*, ZDPV 62 (1939) 89-115; *P. Montet, *Le drame d'Avaris*, París 1939; *F. Petrie, *The Making of Egypt*, Londres 1939; *H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archeologie der 13. bis 17. Dynastie Aegyptens*, Glueckstadt-Hamburgo 1942; L. H. Vincent, *Les pays bibliques et l'Égypte à la fin de la XIIe dynastie*, RB 51 (1942) 187-212; G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, París 1934; el mismo, *Les Hourrites*, DBV(S) 4 (1941)

d 128-38; *A. Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; R. de Vaux, *Études sur les Hurrites*, RB 50 (1941) 194-211; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim (Upper Mesopotamia in the Second Millennium B. C.)*, Roma 1948; L. Delaporte, *Les Hittites*, París 1936; el mismo, *Les Hittites*, DBV(S) 4 (1941) 32-110; *J. Garstang, *The Hittite Empire*, Londres 1929; E. Dhorme, *La question des Habiri*, RHR 118 (1938) 170-87; *J. Lewy, *Habiri and Hebrews*, «Hebr. Union Coll. Ann.» 14 (1938) 587-623; G. Contenau, *La Civilisation phénicienne*, París 1939; *O. Eissfeldt, *Philister und Phoenizier*, Leipzig 1936; *R. Weill, *La Phénicie et l'Asie Occidentale*, París 1939; *G. Cameron, *History of Early Iran*, Chicago 1935; E. Dhorme, *Elam*, DBV(S) 2 (1932) 920-62; *K. Galling, *Syrien in der*

Politik der Achaemeniden bis 448 v. Chr., Leipzig 1937; *F. W. Koenig, *Aelteste* 116d
Geschichte der Meder und Perser, Leipzig 1934; *E. Bickerman, *Institutions des Séleucides*, París 1938; B. Celada, O. P., *Los problemas de la antigüedad africano-semita y la continuidad de la arqueología y lingüística egipcias*, en Sefr. 1 (1941) 141-168; S. Peñuela, S. I., *Las inscripciones de Salmanasar III*, en Sefr. 3 (1943) 251-287.

Introducción — Las más antiguas civilizaciones que nos han revelado e
los recientes descubrimientos se desarrollaron contemporánea y paralelamente en Egipto y Mesopotamia. Se extiende al norte de estos dos países y en cierto modo los separa una franja de territorio, larga y estrecha, que va desde el Mediterráneo al desierto de Arabia. La zona más septentrional y más dilatada de este puente entre el este y el oeste corresponde a Siria; y la más meridional a Palestina. Por aquí pasaban las principales rutas comerciales del antiguo oriente. Sus habitantes no alcanzaron un desarrollo político superior al régimen de ciudades-estados independientes en lucha constante entre sí. Por eso no se encontraron en disposición de resistir los ataques de los reinos vecinos, más poderosos y mejor organizados, que ansiaban dominar su rico
territorio y lucrativas rutas comerciales. La historia antigua del próximo f
oriente se centra en gran parte en la lucha por la posesión de Siria y Palestina en la que participaron babilonios, egipcios, hurritas, hititas, asirios, caldeos, persas y griegos. El curso de su historia se distingue además por las constantes incursiones en el «creciente fértil», constituído por Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia, de pueblos deseosos de hallar nuevos hogares, principalmente indoeuropeos procedentes del norte y el este, y semitas venidos del oeste y el sur. De entre ellos los hurritas, hititas y casitas eran asiáticos arianizados; los medos, persas y griegos eran indoeuropeos; los asirios, amorreos, habiri, arameos y caldeos eran semitas. Es necesario para los estudios bíblicos tener algún conocimiento de la historia de estos distintos pueblos, pues ellos fueron los vecinos de los palestinenses antes y después de la conquista de Canán por los hebreos. Ello permite situar al pueblo elegido en su ambiente histórico, valorar las influencias extranjeras a las que aquél estuvo sometido, y comprender muchos pasajes oscuros y alusiones incidentales del texto sagrado.

Los babilonios — Los antiguos babilonios ocupaban la región que se 117a
extiende entre el Eufrates y el Tigris desde aproximadamente 34° de latitud N. hasta el golfo Pérsico. Estos ríos iban acercándose en su curso inferior para desembocar en el mar en un punto mucho más alto que el actual. Babilonia (el país de Senaar del AT) originariamente tenía una extensión aproximada a la de Bélgica. El suelo de aluvión en que se asentaba era extraordinariamente fértil, y se hallaba regado por numerosos canales, destinados a prevenir la sequía de la estación estival y la devastadora inundación anual provocada por la enorme crecida de los ríos al tiempo del deshielo en las montañas nevadas de Armenia. Al sur y al norte, en las zonas más tarde distinguidas con los nombres de Sumer y Acad, hallamos establecidas dos razas diferentes desde el período más antiguo que conocemos. Los acadios eran semitas de origen arábigo. Los sumerios eran un pueblo asiánico que había penetrado en Babilonia procedente del NE. Su más antigua cultura deriva sin

117a solución de continuidad de la aún más antigua cultura de la meseta del Irán, que aparece también con variaciones locales, al norte de Mesopotamia y en Siria. Se distinguen tres estadios en la evolución de esta cultura durante el período prehistórico, denominados según los lugares de su primer descubrimiento: el-'Obeid, cerca de Ur (el-Muqeyir), y Uruk (Warqa), ambos en Sumer, y Djemdet-Naṣr, cerca de Kiš (el-Oḥeimir), en Acad. Después de el-'Obeid, cuando el cobre hace su aparición, aunque sigue siendo muy raro, viene Uruk, memorable por
b la invención de la escritura. La escritura primitiva es pictográfica. Podemos trazar la evolución de los pictogramas originales en signos fonéticos convencionales de valor silábico en el siguiente período de Djemdet-Naṣr. En la escritura rápida, las líneas rectas trazadas con un estilete sobre tabletas de arcilla adoptaban la forma de una cuña en uno de sus extremos. De ahí el nombre de cuneiforme dado a esta escritura. Su estadio definitivo aparece en las inscripciones de Ur al principio del período histórico. Los elamitas, que fueron los primeros en adoptar esta escritura, dieron al principio valores silábicos diferentes a los caracteres cuneiformes, pero más tarde se acomodaron totalmente al sistema babilónico que fué universalmente aceptado en el próximo oriente. La cultura de Djemdet-Naṣr tuvo amplia difusión. Encontramos indudables huellas de ella en Mohenjo-daro en el valle del Indo, en Megiddo, Jericó y Gézer en Palestina, y en Egipto durante el último período predinástico y las primeras dinastías tinitas. El último período cultural prehistórico de Kiš fué precedido de una inundación del Eufrates que destruyó la ciudad. Atestigua una inundación similar en Ur, al principio del período de el-'Obeid, un depósito de fango de tres metros de altura. No se han encontrado más huellas de un diluvio babilónico. La distinción de los historiadores de Ur entre reyes postdiluvianos y antediluvianos parece, por tanto, basada en una inundación local. Pero tanto la literatura babilónica como la bíblica presuponen un diluvio anterior de mucha mayor extensión.
c No se puede determinar con exactitud la duración del período prehistórico, pero muy probablemente cubrió todo el 4.º milenio a.C. El período histórico se abre con la primera dinastía de Ur. No se puede dudar de la importancia primitiva de Uruk y Kiš, pero los relatos acerca de sus primeras dinastías son legendarios. Por otra parte, en Ur, los reinados de los reyes son de duración normal, y A-anni-padda, hijo del fundador de la primera dinastía Mes-anni-padda, aparece en una inscripción como constructor de un templo dedicado a Ninhursag, en el-'Obeid. Los recientes hallazgos que rebajan considerablemente la fecha base de la primera dinastía de Babilonia no permiten fechar la primera dinastía de Ur antes de 2.500 a.C. Entre los monarcas siguientes, Lugalzaggisi de Uruk es el primero que se gloría de haber extendido su poderío más allá de Babilonia y haber llegado al Mediterráneo. Fué destronado por Sargón de Acad o Agadé (no identificado, pero en la vecindad de Kiš), monarca semita fundador de una dinastía que duró cerca de dos siglos (2360-2180 a.C. aproximadamente). Ésta es la primera vez que aparece el nombre de Akkad (Acad) para designar el norte de Babilonia, y es ahora cuando se agudiza la lucha por el predominio entre sumerios y acadios.

Sargón empezó por someter las ciudades-estados sumerias y luego 117d
fué extendiendo su imperio hasta el Líbano y el Amano al oeste, Capadocia al norte, Elam al este y partes de Arabia al suroeste. Su imperio permanecía intacto y en él el tráfico comercial tuvo particular florecimiento bajo su tercero y más famoso sucesor, Naram-Sin; pero los últimos tres reyes de la dinastía sufrieron el fuerte acoso de los guti, quienes, bajando de la ladera del monte Zagros, entraron en Babilonia y dominaron el país por más de un siglo. Los estados sumerios de Umma (Djoḥa), Lagaš (Tello) y Ur llegaron al parecer a un arreglo con los invasores y gozaron de un período de prosperidad. Los guti fueron expulsados finalmente por Utu-Hegal de Uruk, e
quien, después de un reinado de siete años, fué reemplazado por Ur-Nammu, fundador de la tercera dinastía de Ur (hacia 2070-1960 a.C.). Los primeros tres reyes de la dinastía gozaron de prosperidad en el interior y en el exterior, y extendieron sus dominios sobre la mayor parte de Mesopotamia del norte. El cuarto, Gimil-Sin, tuvo que edificar la muralla de Amurru, que enlazaba el Eufrates con el Tigris en la región de Sippar, para hacer frente a una invasión amorrea procedente del oeste. El último, Ibi-Sin, sucumbió finalmente, después de larga resistencia, ante una invasión procedente del oeste y fué destronado y llevado prisionero a Elam. Con ello, los sumerios perdieron toda importancia política. Montañeses de origen, sufrían del clima insano, y en todo caso habrían sucumbido anegados por el constante flujo de invasores semitas procedentes del oeste. Pero la civilización que ellos crearon sobrevivió entre sus suplantadores, ejerciendo profunda influencia sobre todo el próximo oriente, especialmente después de la fundación del imperio babilónico.

Al reemprenderse la lucha por el predominio entre las ciudades- f
estados, Isin (Bahriyat), en el norte, y Larsa (Senkereh), en el sur, surgieron como potencias supremas, y sólo después de más de un siglo de dominio hizo su aparición un nuevo pretendiente, la hasta entonces insignificante ciudad acadia de Babilonia (Hilleh). Sumu-Abum, un amorreo o semita occidental, fundó la primera dinastía babilónica, hacia 1830 a.C. Su sucesor, Sumu-la-ilum, dominó sobre todo Acad y parte de Sumer. Sin embargo, Sumer no fué totalmente sometido hasta la derrota de Rim-Sin (muy probablemente el rey Arioc de Gén 14, 1) y la toma de Larsa por Hammurabi, sexto rey de Babilonia.

Hammurabi (hacia 1728-1686 a.C.), muy probablemente el Amrafel g
de Gén 14, 1, es la figura más notable de todo el antiguo oriente. Sometió toda la Mesopotamia, y al titularse «rey del país occidental» parece haber pretendido la soberanía sobre Siria y Palestina. No obstante, es más famoso y conocido como gobernante y legislador que como guerrero. Fué el primero en establecer una administración centralizada en las principales regiones de Sumer y Acad, sustituyendo por gobernadores nombrados personalmente los príncipes indígenas, y las diferentes costumbres locales, por un código legislativo único. En cambio, en las zonas extranjeras confirmó en su cargo a los príncipes vasallos, permitiendo la permanencia de las costumbres locales. Trabajó durante cuarenta años de reinado en la preparación de un h
amplísimo código legal que ejerció considerable influencia, directa

117h o indirectamente, en todas las posteriores legislaciones orientales. Reformó la religión, poniendo a Marduk, el dios de su ciudad, a la cabeza del panteón, transfiriéndole los atributos de otras divinidades locales, y atribuyendo a su consorte, la Ištar semítica, idéntica preeminencia entre las diosas. En el antiguo oriente, la religión tenía una importancia de primer orden, pues los hititas, asirios y babilonios consideraban al rey sólo como el vicario de la divinidad principal, a quien pertenecía el Estado. Finalmente, en su correspondencia con sus gobernadores, muestra Hammurabi una solicitud admirable y un personal interés por la administración de la justicia y de la propiedad, por las obras de piedad y de utilidad pública y por todo aquello que pudiera contribuir al bienestar de su pueblo.

i Las excavaciones han revelado los contactos existentes en esta época entre las más remotas regiones del próximo oriente. La civilización que los babilonios recibieron de los sumerios, en sus diversas manifestaciones de la escritura, legislación, cosmogonía, ciencias naturales, religión y mitología, se difundió ampliamente no tanto por la conquista cuanto por el comercio. El comentario a los distintos libros del AT mostrará lo mucho que los hebreos sobrepasaban a los babilonios en materia religiosa, y al propio tiempo lo mucho también que aquéllos debían a éstos en todas las demás ramas del conocimiento.

j Pueblos indoeuropeos procedentes del NE invadieron Capadocia y Mesopotamia del norte a principios del segundo milenio a.C. y lograron establecerse como clase dominante sobre las poblaciones asiánicas en cuyo territorio fijaron su morada. Su carácter racial ha podido determinarse merced a sus nombres personales y a las divinidades arias de sus panteones. Uno de ellos fué el de los casitas, que hicieron las primeras incursiones en Babilonia en tiempo del sucesor de Hammurabi, Šamsu-iluna. Al mismo tiempo, algunos restos de la población sumeria y otros descontentos fundaron la segunda dinastía babilónica, en las regiones marítimas del sur. Siguió después un período de turbulencia, hasta que una incursión de los hititas puso fin a la primera dinastía babilónica de los amorreos. Sucedióle la, en parte, contemporánea tercera dinastía babilónica de los casitas (hacia 1600-1170 a.C.). Bajo los últimos, Babilonia conservó su independencia y existencia nacional, pero nunca llegó a recobrar su antigua preeminencia. La segunda dinastía babilónica se mantuvo en el sur durante dos siglos y medio, mientras la primera y tercera dominaban en el norte.

k **Nota cronológica** — La cronología babilónica del primer período histórico ha sufrido recientemente un cambio notable con los nuevos descubrimientos arqueológicos. Las inscripciones babilónicas registran varias dinastías y los años de reinado de los reyes sucesivos. Sin embargo, no nos dicen si las dinastías eran contemporáneas, ni nos permiten reconstruir, a partir de esta cronología relativa, una cronología absoluta. Los cálculos basados en las tabletas de Venus contemporáneas de Ammi-saduqa nos dan, cuanto más, una selección de fechas, pero no una cronología definida. Las inscripciones asirias que registran un eclipse de sol en 763 a.C. procuran sólido fundamento a una cronología absoluta para tiempos recientes. Una lista, relativamente completa, de los años de reinado de los reyes asirios, descubierta en

Korsabad en 1933, extiende esta cronología, con las debidas reservas, 117k
al segundo milenio a.C.

La base más segura para una cronología absoluta es el período l
sótico egipcio (§ 118*e*). Los sincronismos entre Egipto y Asiria nos permiten establecer una cronología babilónica aproximada, pero digna de confianza. Se han encontrado muestras de cerámica y sellos cilíndricos de la primera dinastía babilónica (fechada ahora hacia 1830-1530) en Ugarit, encima del estrato donde se han hallado restos de la dinastía XII egipcia (hacia 1989-1776). Pero más definitiva aún es la prueba deducida de las cartas descubiertas en Mari, que permiten afirmar sin ningún género de dudas que Hammurabi (ahora fechado entre 1728-1686) fué contemporáneo de Šamši-Adad I de Asiria (hacia 1748-1716) y más joven que él. Esta fecha recibe también confirmación arqueológica de la cerámica de Jabur, exhumada en varias estaciones del norte de Mesopotamia, que abarca un período continuado de unos tres siglos desde el reinado de Šamši-Adad I (s. XVIII) hasta la nueva cerámica de Nuzu (s. XV). Finalmente, el nombre del príncipe de Byblos, Entin, quien según varios escarabeos e inscripciones egipcias fué contemporáneo del faraón Nefer-hotep I (XIII dinastía, hacia 1740-1730), aparece escrito en su forma plena, Yantin-hamu, en un documento de Mari. También él fué contemporáneo de Hammurabi, quien puso fin a la grandeza de Mari en el año treinta y dos de su reinado. Los anteriores períodos babilónicos, cuya duración nos es desconocida, se calculan ahora remontándose a partir de la nueva cronología de Hammurabi.

Los egipcios — Egipto está constituído por una larga franja de terreno 118a
que se extiende desde el Mediterráneo al norte hasta Assuán al sur, limitada a ambos lados por el desierto. No más extensa que Bélgica o la antigua Babilonia, debe su extraordinaria fertilidad, y aun su existencia, a las inundaciones anuales del Nilo. Sus primitivos habitantes hamitas, dolicocéfalos y bajos de estatura, eran racialmente afines a los nubios del sur y a los libios del oeste. Políticamente fueron evolucionando desde la organización en ciudades-estados hasta los dos reinos del Alto y Bajo Egipto, y llegaron a un alto grado de civilización durante el cuarto milenio a.C. Esta civilización parece que tuvo su origen en el delta, pero no sabemos si y en qué medida contribuyeron a ella infiltraciones asiáticas.

Parece que la unión de los dos reinos se efectuó hacia el 3000 a.C., b
cuando comienza el período histórico y dinástico. Las más antiguas inscripciones pertenecen a la primera dinastía, pero la escritura está ya entonces demasiado desarrollada para ser de reciente invención. La escritura era y siguió siendo pictográfica, aunque ciertos signos se usaron convencionalmente para representar sonidos consonánticos aislados, con lo cual los nombres propios y las ideas abstractas pudieron ser expresados gráficamente. La diferencia en los materiales usados, el papiro en Egipto y las tabletas de barro en Babilonia, explica bien la diversa evolución de las escrituras egipcia y babilónica, las cuales parecen haber surgido independiente y contemporáneamente.

Los antiguos historiadores contaban treinta dinastías de reyes egip- c
cios. De ellas, las más conocidas y las más importantes son I-VI (Im-

118c perio Antiguo, hacia 3000-2350 a.C.), XI-XII (Imperio Medio, hacia 2150-1776 a.C.) y XVIII-XX (Imperio Nuevo, hacia 1580-1090 a.C.). Las dinastías de los turbulentos períodos intermedios fueron menos estables y en cierta medida contemporáneas. En el período del Antiguo Imperio la unión del Norte y el Sur fué consolidada por Kasekem (II dinastía), quien trasladó la capital desde el sur a Menfis, en el ápice del triángulo del delta. La construcción de las pirámides comenzó bajo su sucesor Zoser (III dinastía). Sin embargo, las tres grandes pirámides de Gizeh pertenecen a la IV dinastía y fueron construídas por Cheops (Khufu), Chefren (Khufru) y Mykerinos (Menkaure). Una tumba y una capilla eran el principal contenido de estos grandes monumentos funerarios, que todavía atestiguan la creencia y preparación para la vida de ultratumba que fueron los elementos distintivos de la
d religión egipcia. Para todo ese período tenemos testimonios de contactos con Byblos de Fenicia. Sabemos de frecuentes expediciones por tierra y por mar a regiones lejanas, no tanto con fines belicosos, cuanto para acarrear materiales destinados a la construcción y adorno de templos y palacios. El granito era traído de Assuán, el oro de Nubia, el cobre del Sinaí, y la madera de cedro del Líbano. En las tumbas reales de la I dinastía, en Abydos, se han encontrado muestras de cerámica y vasos de piedra procedente del norte de Siria. Recíprocamente, vasos de alabastro de la III dinastía han sido descubiertos en Hai, en Palestina. El Imperio Antiguo alcanzó su punto culminante en cuanto a arte y organización en la IV dinastía, bajo Snefru. Egipto fué entonces dividido en unos cuarenta nomos o distritos. Los gobernadores de distrito, los jueces y los funcionarios de rango inferior eran nombrados por el rey. El faraón podía otorgar dominios a sus favoritos por real concesión.

e A este período a más tardar pertenece la institución del calendario. La aparición helíaca de la estrella Sotis o Sirio, de la constelación del Can Mayor, al principio de la inundación del Nilo, inauguró el primer año del nuevo calendario. Como el año egipcio tenía invariablemente 365 días, y por tanto, era unas seis horas más corto que el año solar, la nueva coincidencia del comienzo del año civil y la aparición helíaca de Sotis tenía lugar después de un período determinado aproximadamente por los antiguos como de $365 \times 4 = 1460$, pero calculado más exactamente en 1928 por Schoch en 1456 años. Es el llamado período sótico. Sabemos que el último período sótico terminó en 140-43 d.C., y así podemos fijar el principio de dos de estos períodos en 2772-2769 y 1316-1313 a.C. Algunos pocos acontecimientos cuya fecha relativa se da como coincidiendo con la aparición de Sotis pueden de este modo datarse absolutamente, ya que su localización en un período sótico está determinada con exactitud.

f Hay referencias a expediciones militares a Palestina en la época de las últimas dinastías del Imperio Antiguo. En una tumba de la V dinastía se representa la toma de una ciudad amurallada, probablemente Lydda. Uni, general de Pepi I, faraón de la sexta dinastía, se jacta de sus victorias en cinco expediciones militares contra los vecinos asiáticos. La quinta dinastía es notable porque fué en ella cuando Ra, el dios solar, fué exaltado a la cabeza del panteón egipcio.

La sexta es una época de descentralización en que la autoridad pasa 118f
a manos de las familias nobles y de los jefes locales. Surgen entonces por un tiempo los gobiernos rivales contemporáneos de Heracleópolis, en el Egipto Medio, y de Tebas, en el sur. La victoria definitiva de los tebanos inaugura el Imperio Medio.

Poco se dice que merezca mencionarse de la dinastía once, pero g
en cambio, los Amenemhat y Sesostris de la dinastía doce elevaron a Egipto a la cumbre del poder y a prosperidad jamás alcanzada. Amón, el dios tebano de cabeza humana, fué especialmente venerado por estos faraones. Fué pronto identificado con Ra, y más tarde con el nombre de Amón-Ra pasó a la condición de rey de todos los dioses. Los faraones de la dinastía doce trasladaron la capital desde Tebas a un lugar más central, en Ittaui, al sur de Menfis, restablecieron el gobierno centralizado y redujeron el poder feudal de los nobles. En su época se construyeron y decoraron espléndidas edificaciones. Las artes fueron objeto de particular cultivo. La dinastía doce es la época clásica de la escultura, pintura, talla en madera y orfebrería. Es también el período clásico de la lengua egipcia. Florece la industria y el comercio. La cerámica cretense de Kamares aparece en Egipto en el reinado de Sesostris II. Se registran también expediciones militares. Sesostris III (1876-1838), un gran guerrero, conquistó la ciudad de Siquem en Palestina. Su sucesor, Amenemhat III (1837-1789), el constructor del laberinto y el regulador del lago Moeris, fué un providente administrador que dedicó todas sus energías al desarrollo de la prosperidad de su pueblo. Él y Hammurabi son los mejores ejemplos de antiguos gobernantes.

El interés de Egipto por Palestina y Siria en este período es ilus- h
trado por los «textos de proscripción» de la dinastía XII. Consisten éstos en listas de los enemigos de Egipto, cuyos nombres y distritos aparecen inscritos en estatuíllas de barro enterradas o en vasos rotos de arcilla o alabastro. Los distritos asiáticos no están todos identificados, pero en las estatuíllas más antiguas encontramos los nombres de Ascalón y Jerusalén, en Palestina, Byblos, Arqatum, Ullaza y Yarimutu en Siria, y en fragmentos de jarros, de una generación más tarde, también Siquem, Afeq, Aqqo, Aksaf, Misael, Samkuna, Cana, Pella, Rehob, Laiš e Iyyon. Los nombres personales son todos de tipo semítico occidental como los de la primera dinastía babilónica. De los nombres regionales se deduce que el interés egipcio se concentraba en la llanura y las rutas comerciales; y de los nombres personales, que los amorreos o semitas occidentales habían invadido recientemente Palestina y Siria. El hecho de que las estatuíllas se enterrasen y que se rompieran los vasos parece quería simbolizar, o quizá pretendía lograr mediante ritos mágicos, la destrucción de los enemigos de Egipto. Más tarde, sin embargo, en la dinastía XIII, los odiados asiáticos invadieron Egipto y dominaron sobre el país desde 1730 a 1580 a.C.

Los hurritas — Poco es lo que sabemos de los hurritas, cuyos relatos i
históricos fueron escritos en un lenguaje del tipo aglutinante aún muy imperfectamente conocido. Los hurritas de Nuzi, al este del Tigris medio, usaban la lengua babilónica en sus tabletas de contratos, las cuales nos procuran información interesante sobre sus leyes y cos-

118i tumbres. Lo poco que sabemos de su historia deriva principalmente de las excavaciones y de los relatos babilónicos, egipcios e hititas. Racialmente eran asiáticos, muy probablemente armenoides, con una
j infiltración indoeuropea que constituía la clase dirigente. Descendiendo de las montañas del NE., se establecieron entre el Eufrates y el Tigris, en la región conocida más tarde con el nombre de Mitanni y llamada Hanigalbat por los asirios posteriores. Los hallamos también en las regiones vecinas, en Ugarit en Siria occidental, en Alalah y Qatna en Siria oriental, y en Ta'anak en Palestina. Aparecen por primera vez nombres hurritas en las inscripciones de Naram-Sin y de la tercera dinastía de Ur, y en las tabletas capadocias de Kültepe. Su importancia histórica estriba en haber participado, probablemente después de organizada, en la invasión de Egipto por los hicsos y haber luego dominado el gran imperio de Mitanni, en la Mesopotamia septentrional, que se extendía desde la Qadeš siria al oeste hasta los montes Zagros al este.

k **Los hicsos** — La palabra hicsos, traducida erróneamente «reyes pastores» por los antiguos, significa literalmente «príncipes de los países» y fué la expresión egipcia ordinaria para designar a los soberanos de los distritos asiáticos. No nos sirve, pues, para identificar etnológicamente a los invasores, en su mayoría, si no todos, hurritas y semitas. Algunos de los nombres de los soberanos hicsos son semitas, pero la mayoría parecen hurritas o indoeuropeos. Los invasores poseían un equipo militar superior, especialmente caballos y carros, entonces desconocidos por los egipcios. Los hurritas eran expertos en la doma de caballos. Los invasores tenían también una técnica especial para la fortificación de las ciudades, basada en el sistema de explanadas, fosos y contraescarpas. Así aparece en el fortín hicso de Tell el-Yehudieh, en Egipto, en algunas ciudades de Palestina del s. XVIII a.C., Jericó, el-Fara' (muy probablemente la Šaruḥen de los hicsos), Tell Bet-Mirsim, Lakiš, Siquem, Haṣor y también en Qatna, puesto avanzado hurrita de Siria. La técnica parece ser hurrita y con toda seguridad no es semita. Las fortificaciones demuestran la intención de ocupar militarmente estas regiones.

l La era de Tanis, que comenzó hacia 1730 a.C., parece fijar la fecha de la invasión. Tanis era muy probablemente la misma capital de los hicsos, Avaris. La afirmación de Núm 13, 22, de que Hebrón fué edificada, esto es, fortificada, siete años antes que Tanis, sitúa en la misma época la fecha de una fortificación de los hicsos en Palestina. Parece que los invasores penetraron por el sur hasta más allá de Tebas. No introdujeron cambios culturales en Egipto, salvo en el equipo militar, y poco a poco se fueron asimilando a la cultura egipcia. Siguió activa la resistencia en el sur hasta que Ahmosis I, fundador de la dinastía XVIII, logró al fin conquistar su capital y expulsarlos de Egipto hacia 1580 a.C. Completó su victoria apoderándose de la fortaleza de Šaruhen, al sur de Palestina, tres años más tarde. La ocupación de los hicsos inspiró a los gobernantes egipcios un gran odio contra los asiáticos y la determinación de asegurarse contra futuras invasiones conquistando Palestina y Siria. El forcejeo entre ellos y sus rivales del norte, los hurritas de Mitanni y los hititas de Asia Menor, por la posesión de Siria, ocupó los tres siglos siguientes.

Los hititas — Este antiguo pueblo (los ḥittim del AT, Hethaei de la 119a
Vulgata) deriva su nombre de la ciudad de Ḥattušaš, en la curva del Halys, en Capadocia, a unos 180 km al este de la capital turca, Ankara. Sus registros históricos, escritos en su mayor parte en lengua hitita, aunque con caracteres babilónicos, fueron encontrados en la aldea adyacente de Boğazköy y publicados a intervalos durante los últimos cincuenta años. Asiáticos de origen, como los hurritas, fueron en parte indoeuropeizados hacia el 2000 a.C. por inmigrantes procedentes del NE. que llegaron a constituir la clase directora e impusieron su lengua sobre sus súbditos. Actualmente la palabra hitita se aplica, en sentido específico, al imperio fundado por estos asiáticos indoeuropeizados en el s. XVIII a.C. y que fué aniquilado por invasores nórdicos hacia el 1200 a.C.

Los hititas anteriores y posteriores se denominan respectivamente b
proto-hititas y neo-hititas. Poco sabemos de los proto-hititas. Su divinidad principal era Wurušemu, la diosa de Arinna (lugar no identificado), que permaneció, con el título de «Sol de Arinna», a la cabeza del panteón hitita. Su consorte era el dios de la tormenta, el hurrita Tešub y sirio Haddad. La primera información que poseemos sobre la fundación del Estado hitita procede de las tabletas capadocias encontradas en Kültepe, la antigua Qaneš; a unos 180 km al SE. de Ḥattušaš. En una de ellas se mencionan los esfuerzos coronados por el éxito de cierto Pithânaš, príncipe de Kuššar, y de su hijo Anittaš, por establecer su dominio sobre las ciudades-estados vecinas. Sus sucesores fueron Tuthaliyaš I y sus dos hijos, de los que sólo conocemos los nombres. Es muy probable que este Tuthaliyaš, contemporáneo de Hammurabi, sea el Tid'al de Gén 14, 1.

Los testimonios históricos del antiguo imperio comienzan con c
Tlabarnaš, generalmente considerado como su fundador (hacia 1600 a.C.), quien extendió sus conquistas hasta el Mediterráneo. Su hijo, Hattušiliš I, invadió el norte de Siria, pero no logró tomar Alepo, conquistada más tarde por su hijo y sucesor, Muršiliš I, quien hizo de Ḥattušaš, la ciudad de su padre, la capital del imperio. Este monarca es también famoso por sus combates con los hurritas y especialmente por su incursión hasta Babilonia, en la que saqueó la capital y puso así fin a la primera dinastía babilónica, hacia 1530 a.C. Asesinado por su cuñado Hantiliš, siguió un período calamitoso bajo los usurpadores Zidantaš y Huzziyaš. El orden fué restablecido con Telipinuš, quien indujo la asamblea de los nobles a dictar nuevas leyes que regularan la sucesión al trono y castigaran los crímenes cometidos por miembros de la familia real. El gobierno hitita era menos absoluto que el de los babilonios y egipcios, y los poderes de la monarquía estaban constitucionalmente limitados por la asamblea de los nobles.

A la muerte de Telipinuš sigue un período oscuro que señala el fin d
del antiguo imperio hitita. Tuthaliyaš II inauguró el nuevo imperio hitita (hacia 1420 a.C.), contenido al principio en su proceso expansivo por los hurritas de Mitanni al este y los egipcios, conquistadores de Siria, al sur. Su hijo y sucesor, Hattusiliš II, fuertemente presionado por los rebeldes en el Asia Menor, se vió forzado a dejar Alepo a los hurritas. Bajo el siguiente monarca, Tuthaliyaš III, los hititas sufrieron

119d por todas partes el acoso de sus enemigos. Kizwadna, la región marítima a la que pertenecen Tarso y Adana, se pasó a Mitanni. Arzawa, al oeste de Kizwadna, al sur, Ašuwa, que correspondía más o menos a la posterior provincia romana de Asia, al oeste, y los gasgas e hiyasa, en la región norteña del mar Negro, se sublevaron y saquearon el interior. En este sombrío período subió al trono Šuppiluliumaš (hacia 1375-1335 a.C.). Las victorias de este gran guerrero, bajo el cual los hititas alcanzaron el apogeo de su poderío y dominaron prácticamente todo el próximo oriente, pertenecen a la historia del período de Tell el-Amarna.

e **Egipto contra Mitanni** — No tenemos el relato de las expediciones de Ahmosis I en Fenicia y de Thuthm sis I hasta el Eufrates. El verdadero conquistador de Palestina y Siria fué Thuthmosis III (hacia 1485-1450), quien dedicó a la empresa las campañas de al menos quince años de su reinado. Las inscripciones egipcias del s. XV a.C. dan el nombre de Huru, país de los hurritas, a las regiones conquistadas. El reino hurrita del Mitanni, al norte de Mesopotamia (hacia 1500-1350 a.C.), que sometió a los asirios y arrebató territorios a los hititas, era entonces el Estado más poderoso del próximo oriente. Su rey llevaba el nombre indoeuropeo de Šaušatar, y organizó la resistencia contra Egipto en los Estados sometidos o aliados del sur. El faraón, en su primera campaña, se limitó a someter y organizar Palestina. Sorprendió a sus *enemigos — concentrados en Megiddo, bajo el mando del príncipe de* Qadeš del Orontes — por la audacia de su avance, al elegir el paso más directo, pero el más difícil, de los tres que atravesaban la cordillera montañosa.

f Los derrotó en batalla campal y después de un asedio de siete meses ocupó la ciudad. Apenas encontró resistencia en otros lugares, y levantó una fortaleza a la entrada de la llanura de el-Beqa' para defender Palestina contra los ataques del norte. Los jefes que se sometieron conservaron su autoridad, los rebeldes fueron reemplazados por gobernadores leales nativos. Los hijos de estos gobernadores fueron enviados a Tebas, y allí fueron educados a la manera egipcia para asegurar su futura lealtad. La única carga impuesta a los príncipes sometidos fué determinado tributo anual. Quedaron en esos países algunas tropas egipcias y se nombró un prefecto o gobernador general egipcio sobre todos ellos. En las campañas sirias se practicó una estrategia acertada. El faraón comprendió que primero había que someter las ciudades de la costa para hacer de ellas base de operación antes de atacar el interior con alguna esperanza de éxito. Una poderosa flota llevó al norte tropas y provisiones y las desembarcó en las cercanías de Arwad. La campaña, conducida a la vez por mar y por tierra, consiguió pronto su objetivo, y en ulteriores expediciones que partieron no del distante Egipto, sino de la vecina Fenicia, se sometieron fácilmente las ciudades sirias. Se cruzó el Eufrates y se erigió una estela de victoria, pero no se hizo ningún intento de conquistar Mesopotamia.

g Los asirios, hititas y babilonios quedaron profundamente impresionados por las victorias del faraón y le enviaron valiosos presentes, considerados por éste como un tributo. Extendió su dominio en Nubia hasta la cuarta catarata del Nilo, sometiendo los oasis del desierto

de Libia. Egipto nadaba en la abundancia. Los cautivos nubios y asiáticos fueron empleados en la erección de magníficos monumentos en 119g
Tebas y otras ciudades del Alto Egipto. Thuthmosis fué también un hábil y diligente administrador. La insurrección asiática que siguió a su muerte, según era ley entre los pueblos sometidos, fué al punto reprimida por su sucesor Amenofis II, quien no hizo ulteriores expediciones al Asia. El faraón siguiente, Thuthmosis IV sólo emprendió una campaña asiática; no obstante abandonó el aislamiento político de sus predecesores, concluyendo alianzas con Mitanni y Babilonia. Su hijo, h
Amenofis III (hacia 1405-1370), era hijo de una princesa de Mitanni, Mutemuya, hija de Artatama I, a su vez hijo y sucesor de Šaušatar. Fué por algún tiempo opinión muy generalizada que Thuthmosis III fué el faraón opresor de los hebreos, y Amenofis II el faraón del Éxodo. Sin embargo, ambos faraones residían en Tebas y estuvieron principalmente ocupados en construcciones en el Alto Egipto. No necesitaron ningún Migdol en la frontera oriental para protegerse de las incursiones de los asiáticos, ya que estaban seguros con la posesión de Palestina y Siria. Por otra parte fué en la región del delta donde desarrolló su actividad constructora Ramsés II, y fué aquí donde él, igual que Mernephtah, tuvo su residencia.

Período de el-Amarna — Poseemos abundante información sobre la i
historia del próximo Oriente en el s. XIV a.C., gracias a los registros *históricos de los monarcas hititas y a la correspondencia diplomática* de los faraones egipcios Amenofis III y Amenofis IV encontrada en Tell el-Amarna (cf. § 78*b*). Los hititas estaban en esta época en el apogeo de su poder. Asiria sacudió el yugo de Mitanni y de Babilonia y se constituyó en imperio. Los hurritas perdieron su imperio y los egipcios sus dominios en Asia. El monarca hitita Šuppiluliumaš, después de poner provisionalmente en orden el interior, invadió Mitanni. Una escisión entre los hurritas había dado origen a un segundo reino en el este, gobernado por Artatama II. Merced a la neutralidad o a la cooperación de este monarca, Šuppiluliumaš pudo cruzar victoriosamente Mitanni de este a oeste, y, una vez pasado el Eufrates junto a Kargamiš, conquistar Alepo y Qatna y alcanzar Qadeš del Orontes. De esta manera suplantó a Mitanni y a Egipto en el norte de Siria y, evitando entrar en conflicto abierto con los egipcios, extendió su esfera de influencia mediante intrigas entre los príncipes indígenas. A Šutarna, rey de Mitanni, cuya hija Gilu-Khepa se casó con Amenofis III (hacia 1400 a.C.), le sucedieron sus dos hijos, Artašumara, asesinado después de un breve reinado, y Tušratta (hacia 1385-1365). El último, cuya hija Tadu-Khepa se casó con Amenofis III y, después de su muerte con Amenofis IV, fué asesinado en una intriga palaciega. El hurrita oriental Artata- j
ma II, ayudado por los reyes de Alši y Asiria, invadió entonces Mitanni, e instaló a su hijo Šutarna II como rey bajo protectorado asirio. El hijo de Tušratta, Muttiwaza, buscó refugio en Babilonia, pero cuando el rey babilónico, Burnaburyaš II, se alió con Asiria y se casó con la hija de Aššurubalit, el monarca destronado, temiendo por su vida, huyó junto a su enemigo ancestral Šuppiluliumaš. El hitita le recibió cortésmente, dándole su hija en matrimonio, y pocos años más tarde expulsó a los asirios de Mitanni, devolviéndole su reino. Había entronizado

119j ya a sus hijos en el norte de Siria, Piyaššiliš en Kargamiš y Telipinuš en Alepo. Bastante más al sur, Aziru, príncipe de Amurru, era su aliado.

k Su correspondencia con Naqamad, príncipe de Ugarit, nos permite datar el alfabeto cuneiforme, inventado durante el reinado de este monarca. El alfabeto fenicio, aún en uso, era de invención más antigua, aunque la primera muestra que de él poseemos es una inscripción de Byblos del s. x. Este último era propio para la escritura sobre papiro, el otro para la escritura sobre tabletas de arcilla. Un supuesto acto de traición por parte de los egipcios provocó la declaración de guerra de los hititas al final del período de el-Amarna. De ello sólo sabemos que los egipcios hechos prisioneros en la campaña inicial propagaron entre los hititas una peste que duró veinte años, incluyendo entre sus víctimas a Arnuwanda I, el hijo y sucesor de Šuppiluliumaš.

l Mientras tanto, en el sur de Siria y en Palestina estalló una insurrección contra el dominio egipcio cuyas fases sucesivas se describen con viveza en las tabletas de Amarna. Los príncipes leales, entre los cuales destacaron Rib-Addi de Byblos y Arti-Khepa de Jerusalén, describen en sus cartas el avance de la insurrección y suplican reiteradamente el envío de refuerzos. Unos invasores extranjeros a veces llamados ḥabiri, aunque más generalmente SA.GAZ, ideograma equivalente al acadio *ḥabattu* «saqueador», devastaban el país. Sus jefes más prominentes eran príncipes indígenas, Labaya en el sur y Abd-Aširtu, de Amurru, en el norte. Cuando estos jefes perecieron en el combate les reemplazaron sus hijos. Los príncipes rebeldes, por un lado hacían protestas de ser leales a Egipto y de estar dispuestos a pagar tributo, pero al mismo tiempo ayudaban a los invasores y buscaban su ayuda para extender sus propios dominios.

m Los funcionarios egipcios contemporizaban. El forcejeo por el poder entre los príncipes rivales locales, todos aparentemente leales a su soberano, pudo parecer sin trascendencia al principio. Las tropas enviadas desde Egipto fueron insuficientes y a veces no lograron sus objetivos. Amenofis III no tenía energía para dirigir personalmente una expedición, y Amenofis IV estuvo demasiado absorbido por las reformas religiosas para decidirse a reprimir las ulteriores manifestaciones de la insurrección. Finalmente Byblos se sumó a los rebeldes y Rib-Addi fué muerto en su exilio de Sidón. Aziru, príncipe de Amurru, se pasó a los hititas. Según su última carta todos los aliados de Arti-Khepa se habían juntado a los ḥabiri, y sólo Jerusalén seguía reconociendo la soberanía egipcia.

120a **Los habiri** — ¿Quiénes eran estos invasores extranjeros de Siria y Palestina? Probablemente, beduínos de Arabia como los primitivos amorreos. Los ḥabiri aparecen por primera vez como soldados de los ejércitos de Naram-Sin de Acad, Rim-Sin de Larsa, Zimrilim de Mari y de los hititas de Asia Menor, y después, hacia 1500 a.C., como inmigrantes procedentes de varios distritos de Mesopotamia que se vendieron a sí mismos como esclavos en Nuzu, puesto avanzado sudoriental del reino hurrita de Mitanni. Son llamados SA.GAZ y ḥabiri en las inscripciones hititas, de el-Amarna y de Rās-Šamra. Otra forma con que aparece el nombre en Rās-Šamra, 'apr(m), sugiere también su identificación con los *'aperu*, que aparecen como soldados u obreros esclavos

en las inscripciones egipcias desde Thuthmosis III hasta Ramsés IV (hacia 1500-1160 a.C.). De estos textos se puede concluir que los ḥabiri eran un pueblo sin territorio o beduínos que penetraron en diversas regiones sedentarias donde fueron considerados como extranjeros, constituyeron una clase inferior de la población, y fueron empleados como mercenarios o en trabajos serviles. 120a

La palabra semítica *ḥabiru* ha sido diversamente interpretada, ya en sentido descriptivo, como *ḥabbatu*, o dándole una significación étnica. En el primer caso ha sido derivada de la raíz *ḥbr* «ligar», e interpretada como confederados, o como prisioneros o deportados. No obstante, parece más probable, a juzgar por los textos de Rās-Šamra, que la letra inicial sea *'ain* y no *ḥet*. En este supuesto, las palabras ḥabiru y hebreo serían lingüísticamente afines. En el AT, la palabra hebreo tiene un sentido más amplio que israelita y suele ser usada para designar al pueblo escogido, sobre todo por extranjeros como los egipcios y filisteos. Además, 'Eber es el común antepasado de Abraham y de los árabes (Gén 10, 24 s). Así, unos hebreos no israelitas pudieron haber invadido Palestina antes del éxodo y quedarse en Egipto después de él. Cualquiera que sea el origen del nombre, es seguro, al menos, que el pueblo que lo llevaba era más antiguo y más ampliamente extendido que los israelitas. b

Desde el-Amarna a los pueblos del mar (hacia 1350-1200 a.C.) — Los faraones de la dinastía XVIII que sucedieron a Amenofis IV no intentaron recuperar los antiguos dominios asiáticos. Su contemporáneo hitita Muršiliš II, dirigió sus expediciones sobre todo al Asia Menor. Sin embargo, se vió obligado una vez más a expulsar a los asirios de Mitanni y hacer frente a sus intrigas en el norte de Siria. Seti I, de la dinastía XIX (hacia 1318-1298), restableció la soberanía egipcia en Palestina, en el primer año de su reinado, y en una campaña posterior tuvo un encuentro con los hititas bajo el mando de Muwattalliš, hijo y sucesor de Muršiliš II, en Qadeš, del Orontes. El único resultado de la batalla fué una pasajera ocupación egipcia de Qadeš del Orontes. Seti también levantó varias fortalezas en la frontera asiática de Egipto, dos de las cuales son designadas con el nombre semítico de Migdol en los textos egipcios y en el AT, una al norte en Tell el-Ḥer (Jer 44, 1; 46, 14; Ez 29, 10; 30, 6), la otra en el sur, muy probablemente en Abu Ḥasa, al SO. de los lagos Amargos (Éx 14, 2; cf. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, pp.167-71). c

Ramsés II, el supuesto faraón opresor de los hebreos (hacia 1298-1232), trasladó la capital desde Tebas al delta, inaugurando un plan de grandes construcciones en esta región. Trabó batalla con los hititas en Qadeš del Orontes (hacia 1294 a.C.) y, aunque resultó vencedor, no pudo ocupar la ciudad. A su regreso a Egipto estalló una amplia insurrección en Palestina. Tres años tardó en conquistarla. Siria fué entonces invadida, y las ciudades del norte, Qadeš, Tunip y Qatna fueron ocupadas, al menos temporalmente. Mientras tanto, en el norte los asirios habían invadido de nuevo Mitanni y habían sido expulsados por Muwattalliš. Su hermano Hattušiliš III, que había usurpado el trono de su sobrino encontró crecientes dificultades en su resistencia contra la presión asiria sobre Mitanni, guarnecido ahora con tropas hititas, y comprendió la conveniencia de concluir una paz y alianza con Egipto. Tenemos las copias d

120d egipcia e hitita del tratado concluído entre él y Ramsés II, hacia 1278 a.C., que puso fin al forcejeo de los dos imperios por la posesión de Siria. No se define la línea de demarcación en ninguno de los dos documentos, pero debe haber coincidido más o menos con Qadeš y el valle del Orontes, ya que Amurru quedó bajo la dependencia hitita. La alianza era ofensiva y defensiva, y se estipuló expresamente la entrega de los fugitivos a sus soberanos respectivos. El monarca hitita hizo una visita al faraón en 1265 a.C., cuando su hija casó con Ramsés II.

e La paz con Egipto fué mantenida bajo el sucesor de Ramsés II, Mernephtah. Pero los asirios invadieron de nuevo Mitanni bajo el reinado de Tuthaliyaš IV (hacia 1260-1230), derrotaron las fuerzas aliadas de los hititas y los hurritas, y deportaron en masa a sus habitantes. Con ello los hurritas desaparecen de la historia. Mitanni, repoblado por los arameos, se convirtió en el Aram Naharaim del AT.

f **Los pueblos del mar** — Nuestra información acerca de este movimiento de pueblos deriva principalmente de las inscripciones de los faraones Mernephtah y Ramsés III, que registran en el valle del Nilo la repercusión de una invasión europea del próximo oriente. En el año quinto de Mernephtah (hacia 1228 a.C.) una flota egea, tripulada por aqueos, tirsenos, licios, sardios y sagalasios enfilaba la desembocadura del Nilo cooperando con un ejército de libios que invadió el delta por occidente. Estos pueblos del mar habitaban las costas de Asia Menor, donde los aqueos se habían establecido más de un siglo antes, como se desprende de las inscripciones hititas. Mernephtah logró rechazar a los invasores. Una segunda invasión de libios por tierra y de filisteos y zakkara por mar, fué rechazada por Ramsés III hacia 1196 a.C. Estos dos pueblos del mar aparecen después asentados en la costa sur de Palestina.

g Tres años más tarde Ramsés se vió obligado a equipar una flota y enviar un ejército por tierra a Canán para hacer frente a un tercer y más formidable grupo de inmigrantes que buscaban nuevas tierras para establecerse. Habían acampado en el país de Amurru y estaban compuestos de filisteos, zakkara, sagalasios, dánaos y wasasa. Según Ramsés, nadie, ni aun los hititas habían podido resistirles, pero que él los derrotó, haciendo entre ellos gran carnicería en un ataque combinado por tierra y por mar.

Al parecer, los invasores habían sido empujados hacia el sur por pueblos balcánicos que habían cruzado el Helesponto y se habían establecido en Asia Menor. Es ahora cuando trabamos conocimiento con los frigios y los moskhos, incluídos entre estos pueblos. La destrucción del imperio de los hititas puede atribuirse a sus antiguos enemigos del norte, los gasgas, ayudados por los moskhos, que habían sido presionados hacia el este. Los gasgas y los moskhos lucharon después contra los asirios en las riberas altas del Tigris y el Eufrates. Los hititas de las regiones adyacentes que sobrevivieron al desastre formaron ciudades-estados aisladas como las de Malatya y Kargamiš. La introducción del hierro en Palestina se suele atribuir a estos invasores del norte. Si bien se hace mención de él antes, especialmente en las inscripciones hititas, no se generalizó su uso en el próximo oriente antes del 1200 a.C.

h **Los filisteos** — Los cretenses y los filisteos aparecen asociados en el AT, no sólo por paralelismo (Sof 2, 5; Ez 25, 16), sino también en la expresión cereteos y feleteos (Vg. Cerethi y Phelethi) con la que se designa la guardia

personal de David. La ausencia de la sibilante en feleteos (Phelethi) 120h
puede explicarse por asonancia, pero más probablemente es efecto de la asimilación (cf. LXX: Pheletti = Phelętti = Phelešti). Eran originarios de Kaftōr (Am 9, 7), generalmente identificado con Keftiu, el nombre egipcio para Creta. Sin embargo, no se sigue de ahí que los filisteos provinieran de la isla de Creta, ya que Kaftōr y Keftiu tienen un sentido más amplio e incluyen los países dependientes de Creta en el Egeo y en la costa del Asia Menor. Como los demás pueblos del mar, provenían del norte, donde posiblemente se establecieron antes que los aqueos.

i Es incierta la época exacta de su llegada a Palestina. El descubrimiento de mercenarios en el ejército de Ramsés III y de cerámica llamada filistea en Tell el-Fara', en un estrato fechado hacia 1250 a.C., ha inducido a algunos especialistas a suponer que ya estarían en Palestina medio siglo antes de la invasión del norte. Los caftorim o filisteos (Vg. Cappadoces) mencionados en Dt 2, 23, no eran los antiguos moradores, sino advenedizos que desposeyeron a los jeveos (Vg. Hevaei). La palabra filisteo es usada a veces en el AT, no en sentido étnico, sino local, para designar a los habitantes del distrito que después ocuparon los filisteos. Estos invasores eran culturalmente superiores a los israelitas, especialmente en equipo militar, y tuvieron sujeto a Judá hasta el advenimiento de la monarquía. Aunque de otra raza e incircuncisos, pronto se asimilaron a los semitas de Palestina, a la que dieron su nombre, como los asirios dieron el suyo a Siria.

j **Los arameos** — El nombre aparece por primera vez en una inscripción de Tiglatpileser I, hacia 1100 a.C., quien sometió a los arameos aḥlamu establecidos en el Aram Naharaim de la Biblia. Encontramos a los aḥlamu, literalmente «confederados», ya antes, en el s. XIV, y podemos localizarlos a veces en la misma región. Es muy probable, aunque no completamente seguro, que fuese éste el país de Aram, mencionado mucho antes en una inscripción de Naram-Sin. Al parecer, los arameos eran nómadas procedentes de occidente, que tomaron su nombre distintivo del país en que se establecieron. Se extendieron rápidamente por la misma Mesopotamia y, cruzando el Eufrates desde Aram Naharaim fundaron diversas ciudades-estados independientes desde Armenia al norte hasta Palestina al sur. Sus estados, con los cuales los israelitas tuvieron según los casos relaciones hostiles o amistosas, eran Damasco al este, Soba y Bet-Reḥob al norte y sur de la Beqa', y Gešur y Bet-Maaka a oriente del Jordán superior. Probablemente gracias a esa ubicuidad, k
su lengua fué adquiriendo importancia. Hubo secretarios arameos en la corte asiria en el s. VIII, y el arameo llegó a ser la lengua internacional del próximo oriente dos siglos más tarde, llegando a suplantar al árabe en el norte de Arabia, y al hebreo en Palestina como lengua viva del pueblo.

En el AT la palabra arameo se usa a veces, como la de filisteo, en sentido local, para designar los primeros habitantes de regiones pobladas por arameos en los tiempos bíblicos. Es evidente el sentido geográfico del término cuando Jacob es llamado arameo (Dt 26, 5) por haber residido largo tiempo en Aram Naharaim. El hermano de Abraham, Najor, era hebreo, pero como se estableció en Jarán, ciudad de Aram Naharaim, su hijo Batuel es llamado arameo (Gén 25, 20).

120l **Desde los pueblos del mar a la invasión asiria** — La caída de los imperios hurrita e hitita, la decadencia de Egipto después del reinado de Ramsés III y la discordia interna de Mesopotamia dieron a las pequeñas naciones de Siria y Palestina un providencial respiro de unos tres siglos. Con ello, los israelitas pudieron completar la conquista de Canán sin serias interferencias y bajo el reinado de David sacudirse el yugo filisteo, sometiendo a los edomitas, moabitas, amonitas y arameos. Los fenicios del norte, con los que tenían relaciones amistosas, habían entretanto monopolizado el comercio marítimo en el Mediterráneo y establecido numerosas colonias y puestos comerciales en lugares adecuados de sus
m islas y costas. Sus establecimientos de Gades y Tarsis en España se remontan al s. XI, después que Tiro obtuvo la supremacía sobre Sidón y se convirtió en el «emporio de las naciones». Existía un centro comercial tirio en Menfis de Egipto ya en el s. XII a.C. La invasión de los dorios favoreció la expansión fenicia al confinar en el Egeo a sus rivales griegos. La única interferencia egipcia importante en Palestina durante este período fué una incursión de Šešonq I (Sesac), fundador de la dinastía XXII hacia 927 a.C. El faraón saqueó Jerusalén con su templo y otras muchas ciudades y erigió en Megiddo una estela conmemorativa de la victoria, de la cual se ha encontrado un fragmento.

121a **Los asirios** — Habitaban la región entre los 25° y 37° de latitud N., limitada por el Tigris medio al O. y la montañas del Kurdistán al E. La antigua capital, Aššur, era la más meridional de sus ciudades, y la única situada a la orilla derecha del Tigris. Fué reemplazada como capital, primero por Kalḫu (Cale), junto a un afluente del Zab superior, hacia 1280 a.C., y dos siglos más tarde por Nínive, frente a la actual Mosul. Su región había sido habitada por pueblos sedentarios antes que Babilonia y tuvo su parte en la formación de la civilización prebabilónica del norte de Mesopotamia. La población era en el período histórico predominantemente semítica y estuvo sujeta por lo general a Babilonia. Los comerciantes cuyos derechos mantuvo Naram-Sin por la fuerza al nordeste de Asia Menor eran probablemente asirios. En el s. XIX a.C., los colonos asirios tenían centros comerciales importantes y bien organizados en esta región, como sabemos por las inscripciones de Kültepe, la antigua Qaneš. La posición geográfica de Asiria entre los hurritas y los hititas al norte y los babilonios al sur reprimió su expansión durante los cuatro siglos siguientes. Estado vasallo de Hamurabi y más tarde de los casitas, no pudo dejar de congratularse por la intervención de los egipcios y fué el primero de los Estados del norte en enviar presentes y plácemes al victorioso Thuthmosis III. Sin embargo, poco después fué invadido por Šaussatar e incorporado durante un siglo al imperio de Mitanni.

b Los asirios recobraron su independiencia bajo Aššur-ubalit I (hacia 1380-1341), quien ayudó al monarca hurrita del este, Artatama II, en la invasión de Mitanni y asumió el protectorado sobre este reino. Además obligó a los casitas a abandonar sus pretensiones de soberanía sobre Asiria, dió su hija en matrimonio al príncipe casita, Kurigalzu III, y aseguró la subida de su cuñado, futuro conquistador de Elam, al trono de Babilonia. Asiria era entonces una gran potencia. Sus monarcas durante el siglo siguiente lucharon contra los hititas en el norte y los babilonios en el sur, sin que por ello llegaran a extender territorialmente

sus dominios. El primer creador del imperio fué Tukulti-Ninurta I 121b
(hacia 1255-1218), quien al fin expulsó de Mitanni a los hititas y también sometió la región de Nairi en el norte, Gutium en el este y Babilonia en el sur. No obstante, sus sucesores no fueron capaces de conservar sus conquistas, pero un siglo más tarde Tiglatpileser I (hacia 1116-1090) las recuperó y extendió. Arrebató Commagene a los moskhos, y Malatya a los neo-hititas, atacó a los arameos en Aram Naharaim y, cruzando el Eufrates en Kargamiš, alcanzó el Mediterráneo en Arwad, sobre la costa fenicia. Pero a esta época de conquista siguió otro período de debilidad, que duró dos siglos.

La expansión asiria se reemprendió en el s. IX a.C. El rey Aššur- c
naṣirpal II (884-860) cruzó el Eufrates en el 877, hizo tributarios los estados neo-hititas del interior de Siria y las ciudades fenicias de la costa. Su sucesor, Salmanasar III (859-824), presionó más al sur sobre los arameos y entabló batalla en Qarqar junto al Orontes, en 853, con una coalición de arameos, cilicios, fenicios, israelitas, edomitas y árabes a las órdenes de Adadidri (Benhadad) de Damasco. El contingente israelita iba mandado por el rey Ajab. Los asirios se atribuyeron la victoria, pero en realidad fueron detenidos en su avance. Volvieron a atacar en 848, 845 y 841, y en esta última ocasión devastaron el territorio de Damasco, y recibieron tributo no sólo de Tiro y Sidón, que no habían entrado en la coalición, sino también de Jehú de Israel. Además de luchar contra sus antiguos enemigos, los arameos, babilonios y elamitas, los asirios tuvieron que luchar con los de Urartu, poderosos rivales surgidos en las regiones vecinas del lago Van que presionaron después hacia el sur y llegaron hasta Alepo.

También trabaron combate por primera vez con sus futuros con- d
quistadores, los caldeos, nómadas venidos de occidente que se habían establecido al sur de Babilonia, y los medos, que habían tomado parte en la gran emigración indoeuropea de hacia 2000 a.C. para establecerse primero al este y después al oeste de Irán. Samši-Adad V (824-810) perdió las conquistas sirias de sus predecesores, y se le conoce sobre todo como esposo de Sammuramat, la legendaria Semíramis de los griegos, que fué regente durante los cinco primeros años del reinado de su hijo Adad-Ninari III (810-782). Este monarca cruzó el Eufrates en 802, conquistó a los hititas y fenicios y sometió Damasco. Entre sus tributarios se mencionan Tiro, Sidón, Israel y Edom. Las expediciones sirias de Salmanasar IV (782-772) y Aššur-dan III (772-753) fueron dirigidas casi exclusivamente contra Hazrak. Era éste un poderoso estado arameo que se extendía desde Hamat, al sur, hasta más de treinta km al norte de Alepo, por el norte, y cuyo rey Zakir fué suficientemente fuerte para derrotar a una coalición de estados sirios y detener por un tiempo la expansión de Asiria hacia el sur. Por eso, Israel no fué inquietado durante el próspero reinado de Jeroboam II.

El cuarto y último período de expansión asiria comienza con e
Tiglatpileser III (745-727), llamado también Pulu como rey de Babilonia (cf. 2 Re 15, 19 y 29). Fué él quien inauguró la política de deportación de los habitantes de las ciudades devastadas, reemplazando los soberanos nativos por príncipes o gobernadores asirios. Los de Urartu fueron primero expulsados del norte de Siria en 744. La domi-

121e nación asiria se estableció luego sobre el este de Asia Menor. Después de una campaña siria en 738, Tiglatpileser recibió tributo de Commagene, Malatya, Cue (Cilicia) y Tuwanawa (Tyana), en el norte, y de los reyes de Tiro y Sidón, Menajem de Israel, y Raṣín de Damasco en el sur. Invadió Filistea en 734, saqueando Gaza, cuyo rey Ḥanun huyó a Egipto.

f Fué probablemente en esta ocasión cuando Ajaz de Judá le envió presentes y solicitó su ayuda contra Pecaj (Vg. Phacce) de Israel y Raṣín de Damasco, que tramaban una insurrección contra Asiria e intentaron destronar a Ajaz y entronizar en Jerusalén a un monarca de su partido. El resultado fué la devastación del norte de Israel, el saqueo de Damasco, conquistado en 732, y la deportación de muchos habitantes de ambos países. Un usurpador, Oseas, reemplazó a Pecaj en el empequeñecido reino, obteniendo el reconocimiento de Asiria mediante el pago de un elevado tributo. Las provincias asirias de Gal'azu, Magidu y Du'uru fueron establecidas en Galaad, Galilea y Sarón. Bajo Salmanasar v (727-721), Tiro e Israel se insurreccionaron, confiando en la ayuda egipcia. Tiro fué pronto sometido, pero Samaria sólo fué tomada por Sargón ii (721-705), después de tres años de asedio, en el invierno de 722-721; 27.290 de sus habitantes fueron deportados, y la ciudad fué repoblada con colonos procedentes de Babilonia, Siria y Arabia.

g Sargón ii hijo de Tiglatpileser, fué un guerrero infatigable que continuó y desarrolló la política de su padre de trasplantar los pueblos conquistados, reemplazando los príncipes indígenas por gobernadores asirios. Sus principales adversarios en el NO. fueron Rusa de Urartu y Midas de Muški, cuyo poder quebrantó en reiteradas campañas. El imperio asirio fué fortalecido a oriente de Asia Menor y extendido a la isla de Chipre. Fué preciso hacer una expedición a Siria para sofocar una insurrección de Ḥamat, Arpad, Simirra, Damasco y Samaria en el norte, y de Gaza en el sur. Los rebeldes del norte fueron derrotados en Qarqar, junto al Orontes, y Ḥamat, cuyo príncipe Yaubidi organizó y dirigió la revuelta, fué repoblada por asirios. Ḥanun de Gaza, abandonado por sus aliados los egipcios,
h fué hecho prisionero y su ciudad conquistada. Ezequías de Judá no entra en la cuenta de los rebeldes, pero más tarde tuvo un papel secundario con Moab y Edon en la insurrección filistea, castigada con el saqueo de Ašdod y Gat en 711. Tres meses después de la subida de Sargón al trono, Merodak-Baladán ii, rey de Bit-Yakin en la costa NE. del golfo pérsico, se proclamó rey de Babilonia y ayudado por los elamitas derrotó un ejército asirio enviado contra él. Sargón dirigió otra expedición contra el sur de Babilonia en 710, obligóle a huir primero a Bit-Yakin y después a Elam, y repobló Bit-Yakin con colonos procedentes de Commagene. Merodak-Baladán reapareció después de la muerte de Sargón, pero fué derrotado cerca de Kiš por Senaquerib (705-681). La embajada de Merodak-Baladán a Ezequías de Judá sin duda tuvo por finalidad la liga antiasiria de 713; pero no tuvo relación con la insurrección de Judá, Filistea y Fenicia en 703.

i Después de dos campañas contra los casitas y los medos, Senaquerib marchó contra Siria en 701 y sometió rápidamente las ciudades

del norte, la mayor parte de ellas sin combate. Tomó luego Ascalón en el 121i
sur antes de que los egipcios llegaran en su auxilio. El ejército egipcio de refuerzo fué derrotado en Elteque, pero no fué perseguido; 'Eqrōn (Vg. Accaron) fué tomado por asalto, y la parte occidental de Judá fué devastada. Jerusalén ni se rindió ni fué tomado, pero Ezequías tuvo que pagar un fuerte tributo y aceptar la deportación de su pueblo y la disminución de su territorio. En los anales asirios no se menciona el desastre que cerró la campaña contra Judá. Senaquerib tuvo que hacer frente a muchas insurrecciones babilónicas durante su reinado. Al fin, destruyó la ciudad de Babilonia y designó como gobernador de todo el distrito a su hijo y sucesor, Asaradón (680-669).

Senaquerib había caído víctima de una conspiración dirigida por su j
hijo Arad-Malik (Vg. Adramelech). Asaradón, un hijo menor, tuvo primero que vencer las discordias civiles provocadas por la envidia de sus hermanos y castigar a los asesinos de su padre. Reedificó Babilonia, que su padre había destruído, y realizó algunas expediciones contra los medos y escitas. Pero el hecho principal de su reinado fué la invasión de Egipto. Las primeras campañas no tuvieron éxito; finalmente, en 671, después de asegurarse la cooperación de los árabes cuyos camellos eran necesarios para el transporte por el desierto, Asaradón sometió el país del Nilo. Los gobernadores indígenas de los diversos nomos fueron mantenidos en el cargo, aunque asistidos por residentes asirios. Estalló una extensa insurrección en 669, y Asaradón murió cuando se dirigía a reprimirla. Aunque desde el punto de vista asirio la conquista de Egipto era deseable para la pacificación de Palestina y Siria, tenía la desventaja de extender el imperio indebidamente por occidente cuando el verdadero peligro estaba en oriente.

Bajo Aššurbanipal (669-626), Asiria llegó al máximo de su poder k
sólo para apresurar luego su caída. Egipto fué reconquistado en 667 y Taharqa huyó a Nubia. Su sobrino y sucesor, Tanut-Amon, volvió a sublevarse en 663, pero una expedición asiria restauró el orden y saqueó la capital del sur, Tebas. Šamaš-šum-ukin, el hermano mayor de Aššurbanipal, había recibido de su padre el reino de Babilonia. Sus constantes intrigas contra su hermano culminaron en 652 con la organización de una rebelión que se extendió desde Elam a Egipto. Parece que Manasés de Judá estuvo incluído entre los reyes de Amurru que tomaron parte en ella. La represión fué severa. La capital de Elam, Susa, fué saqueada, y Susiana se convirtió en una provincia asiria. Šamaš-šum-ukin pereció en el incendio de su palacio de Babilonia. Manasés fué llevado prisionero a Nínive, pero después fué puesto en libertad y restablecido en su trono. En la misma época, Psamético sacudióse el yugo asirio en Egipto, y Giges de Lidia en vano solicitó la ayuda de su soberano contra los invasores cimerios.

Bajo los sucesores de Aššurbanipal, Aššur-etil-ilani (626—hacia 621) l
y Sin-šar-iškun (hacia 620-612), tres enemigos cayeron uno después de otro sobre Asiria, los babilonios desde el sur y el oeste, los medos y escitas desde el norte y el este. Los babilonios, a las órdenes del general caldeo Nabopolasar, fundador de una dinastía llamada caldea o neobabilónica (626-605), habían ya reducido las ciudades más impor-

121l tantes del sur y el occidente, cuando los medos bajo el mando de Ciaxares (633-584) se apoderaron de Aššur, en 614. Tuvo lugar entonces un ataque combinado contra Nínive, que fué tomada y saqueada en 612. En el reparto del botín los medos recibieron las provincias del norte y este del imperio, mientras que los babilonios se quedaron con el oeste y la mayor parte de Mesopotamia. Los escitas se establecieron en Aram Naharaim bajo la protección de los medos. Otro contingente de estos invasores europeos presionaron hacia el sur, a través de Asia Menor, Siria y Palestina hasta las puertas de Egipto. El nombre de Skythópolis dado por los griegos a Bet-Šan de Palestina conserva el recuerdo de esta invasión. El matrimonio del hijo de Nabopolasar, Nabucodonosor, con la hija de Ciaxares, Amytis, selló la alianza entre los medos y los babilonios.

m Los asirios se hicieron famosos entre los pueblos del antiguo oriente por su crueldad, manifestada en las severas penas de su código legal y en el duro trato infligido a los vencidos. Eran buenos soldados, pero malos colonizadores. Indiferentes por el bienestar de los pueblos sometidos, malgastaron los recursos de las provincias en adornar los magníficos palacios y templos de las ciudades de Asiria, imponiendo a sus habitantes trabajos forzados y el reclutamiento militar, y adoptaron una política inhumana y antieconómica de deportación para aminorar las posibilidades de insurrección. Así el repentino colapso de su odiado imperio fué saludado con universal aplauso y tumultuosa alegría.

122a **Los caldeos** — Los nómadas occidentales que se habían hecho con el poder en Babilonia, después de la destrucción del resto de los asirios bajo Aššur-uballit II en la región de Jarán, tuvieron aún que luchar con los egipcios por la posesión de Siria y Palestina. Necao II (609-594), que había sucedido a su padre Psamético en el trono de Egipto, marchó a la cabeza de un ejército en auxilio de los asirios en 609 a.C. Josías, rey de Judá, pereció en el intento de cerrarle el paso en Megiddo. Expulsado de Mesopotamia, Necao acampó en Ribla, junto al Orontes, donde recibió tributo de Fenicia, Siria, Arabia y Edom. Depuso y encarceló a Joacaz de Judá y nombró en su lugar a su hermano mayor, Eliaquim, cuyo nombre cambió en Joaquim. Su éxito duró poco, pues los babilonios, a las órdenes del joven príncipe Nabucodonosor, cruzaron el Eufrates en 606 y derrotaron su ejército cerca de Kargamiš, persiguiéndole hasta la frontera egipcia. Egipto sólo se salvó entonces de la invasión por la muerte de Nabopolasar que obligó al príncipe a volver hacia Babilonia.

b Seguro en sus dominios occidentales, Nabucodonosor II (605-562) se dedicó a fortificar y embellecer su capital. También reconstruyó la muralla de Amurru de la tercera dinastía de Ur, llamada ahora muralla de los medos. Reprimió una insurrección de Judá, Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón, fomentada por Necao, en 598, tomó Jerusalén, deportando a Babilonia sus principales habitantes, incluído el rey Joaquín, y colocó a Sedecías en su lugar. Se han descubierto en el palacio real de Babilonia registros de las provisiones concedidas a Joaquín y a sus más distinguidos compañeros de cautiverio. Una segunda insurrección, provocada por el faraón Apries, en la que participaron

especialmente Judá y Tiro, fué más severamente castigada. La ciudad **122b**
y el templo fueron completamente destruídos, al rey Sedecías le sacaron los ojos y fué encarcelado, y el pueblo deportado. Nabucodonosor invadió Egipto a fines de su reinado, pero no obtuvo resultados permanentes. Sus tres sucesores inmediatos, Evil-Merodak, Neriglissar y Lebaši-Marduk tuvieron reinados breves y sin gloria. Un usur- **c**
pador, Nabu-na'id, el Nabucodonosor del libro de Daniel (555-539), fué el último rey de Babilonia. Reprimió una revuelta en Hamat en 553 y marchó contra Adummu y Tema' en Arabia el año siguiente. Vivió retirado en Tema' durante algunos años, dejando a su hijo, Bel-šar-usur (Baltasar), la regencia de Babilonia. Durante su reinado, Ciro II fundó el imperio persa, sometió a los medos, e invadió Babilonia. La caída de la ciudad en 539 puso fin al imperio caldeo.

Los persas — En la gran migración indoeuropea (hacia 2000 a.C.), **d**
los persas se habían establecido junto a los medos en el Irán oriental. Su reino de Anzan bajo Teispes (675-645), Ciro I (644-588) y Cambises I (587-558) reconoció la soberanía de los medos. Ciro II (557-529) se proclamó independiente y con sus victorias sobre los medos en 549 y los lidios en 546 había extendido su imperio desde el Egeo hasta el Indo antes de que atacara y sometiera a los babilonios en 539. Su política suave y providente contrasta con la de sus predecesores imperiales. Aspiró a ganarse a sus súbditos honrando a sus dioses y respetando sus costumbres nacionales. Las divinidades babilónicas transportadas a la capital por Nabu-na'id, fueron restituídas a sus ciudades respectivas, proveyendo a las necesidades de su culto Los judíos exilados en Babilonia fueron autorizados a retornar a Jerusalén y a re-
edificar el templo de Yahvé. Su hijo y sucesor Cambises (529-522) **e**
anexionó Egipto a su imperio. Fiel al principio a la política de tolerancia religiosa de su padre, dió después a las divinidades egipcias un trato hostil y despectivo. Así en Elefantina, la avanzadilla meridional de Egipto, donde judíos formaban parte de la guarnición persa, los templos egipcios fueron destruídos, pero no se tocó al templo de Yahvé. La muerte de Cambises, probablemente por suicidio, en Siria, coincidió con un afortunado movimiento contra un pretendiente
oriental, organizado por siete nobles persas. Uno de éstos, Darío I, **f**
el más grande de los monarcas persas, le sucedió en el trono (522-485). Aunque era un sincero adorador de Ahuramazda, como sabemos por la inscripción de Behistun que conmemora sus victorias, edificó templos a los dioses egipcios en Egipto, favoreció el culto griego en Asia Menor y prohibió toda oposición a la reconstrucción del templo de Yahvé en Jerusalén, reemprendida y terminada en los primeros años de su reinado. Los ejércitos de Darío, si bien fracasaron frente a los griegos, extendieron su imperio hasta Tracia, Macedonia y la India. Más famoso como administrador que como guerrero, completó la organización política de sus dominios comenzada por Ciro. Por primera vez fué adoptado en oriente el mismo sistema administrativo en toda la vasta extensión del imperio, con derechos y cargas iguales para todos. Sólo por excepción quedaron exentos de obligación tributaria los medos y persas; por otra parte, la unificación no afectaba a las religiones, costumbres e instituciones nacionales.

122g El imperio fué dividido en veinte provincias, cada una gobernada por un sátrapa, aunque este título se empleó también para designar a los jefes de distritos menores sujetos al gobernador provincial. Este último ejercía la autoridad suprema civil, judicial y militar en su provincia. Sus principales deberes eran mantener el orden y la seguridad, recoger y transmitir los tributos impuestos. Estaba obligado a respetar las formas locales de gobierno, como el régimen de los sumos sacerdotes de Judea. Su poder estuvo a veces limitado por el nombramiento para determinados puestos de oficiales del ejército, directamente responsables ante el rey, y se hallaba en cierta medida sometido a la inspección de un secretario real de residencia permanente y de inspectores reales que se presentaban sin previo aviso. Darío aplicó sus enormes rentas al bien público. Unió el Nilo con el mar Rojo por un canal y, mediante calzadas, Susa, la capital, con las partes distantes del imperio.

h Pero Darío no tuvo sucesores dignos de él. Jerjes I (485-464), descrito en el libro de Ester, es famoso por su intento de imponer el culto de Ahuramazda a sus súbditos babilónicos y por los desastres que siguieron a su invasión de Grecia. Artajerjes I (464-424), que autorizó a su copero Nehemías la reconstrucción de los muros de Jerusalén, venció una insurrección egipcia, pero fué derrotado dos veces por Megabyzos, sátrapa de Siria. Bajo Artajerjes II (404-358), Egipto recobró su independencia, algunos sátrapas se negaron a obedecer a su rey, y la derrota de un gran ejército persa ante 10.000 griegos junto a Cunaxa, entre Babilonia y Bagdad, en 401, mostró la debilidad efectiva del vasto imperio. Artajerjes III (358-338) reconquistó Egipto y con la ayuda de los griegos se sobrepuso a los sátrapas rebeldes. Su represión constituye probablemente el fondo de la narración de Judit. Él y su hijo murieron envenenados, y Darío III (335-330) acababa de subir al trono cuando Alejandro se lanzó a la conquista de oriente en 334.

i **Los Lagidas y los Seléucidas. La helenización** — Tras la muerte de Alejandro (323) siguieron las guerras de los Diadocos, de las que emergieron dos de sus generales, Tolomeo, hijo de Lagos (323-283), y Seleuco, hijo de Antíoco (312-280), como herederos de las conquistas africanas y asiáticas. Fundaron las dinastías de los Lagidas y de los Seléucidas, que reinaron respectivamente en Alejandría de Egipto y Antioquía de Siria. Además de Egipto, Cirenaica y Palestina, los Lagidas tenían algunas regiones costeras en Asia Menor y Celesiria, la depresión siria. Sin embargo, este último distrito fué reclamado por los Seléucidas y fué punto de fricción durante todo el s. III a.C. Tolomeo II Filadelfo (283-246), Tolomeo III Evergetes (246-221), Tolomeo IV Filópator (221-203) fueron gobernantes eficientes y lograron
j mantener sus territorios en las guerras sirias. Pero Tolomeo V Epífanes (203-181) tuvo que abandonar a los Seléucidas todas sus posesiones asiáticas, incluída Palestina. Egipto cayó entonces bajo protectorado romano y fué declinando su poderío hasta convertirse en provincia romana en 30 a.C. Seleuco, al principio gobernador de Babilonia, luego protegido de Tolomeo, extendió al fin su imperio sobre las provincias asiáticas desde Siria a la India. Sus sucesores, Antíoco I Soter (280-261), Antíoco II Theos (261-247) y Seleuco II Calínico (247-226) se empeñaron en una guerra con los Tolomeos para el dominio

de Celesiria en la que no se alcanzaron resultados decisivos. Pero Antíoco III, llamado el Grande (223-187), con su victoria en Baniyas 122j
en 200 (ó 198), expulsó a los egipcios definitivamente de Asia. También sometió temporalmente las remotas provincias del este que se habían proclamado independientes, pero sufrió un desastre en un duro encuentro con los romanos. Derrotado en Magnesia en 190, se vió obligado a evacuar Asia Menor y a pagar una aplastante indemnización. Seleuco IV Éupator (187-175) es conocido por su intento de apropiarse k
los tesoros del templo de Jerusalén. Su hermano Antíoco IV Epífanes (175-163), en su mal entendido celo por el helenismo, creyó poder extirpar la religión y las instituciones nacionales de los judíos con una cruel persecución. Imposibilitado para cumplir sus planes en Egipto a causa del veto romano, vino a morir en el Irán cuando se empeñaba en la consolidación de su imperio y la restauración del helenismo en el este. Su hijo reinó sólo un año, y fué asesinado juntamente con Lisias, que en realidad ejercía el poder, por Demetrio I Sóter (162-150), hijo de Seleuco V. Demetrio, a su vez, murió luchando contra un usurpador, Alejandro Balas (150-145), quien gozó del apoyo de los romanos y del favor de los judíos, pero murió en una batalla contra los egipcios. Siria tuvo entonces dos reyes, Antíoco VI Dioniso, hijo de Balas (145- l
142), más tarde asesinado por su general Trifón, y Demetrio II, hijo de Demetrio I (145-138). Los judíos al principio apoyaron a Antíoco, pero más tarde, ante la traición de Trifón, se pasaron a la causa de Demetrio, quien hubo de perder el trono en una expedición contra los partos, siendo derrotado y hecho prisionero por Mitrídates I. Su hermano, Antíoco VII Sidetes (138-129), logró libertarle en 130; pero fué él mismo derrotado y muerto en 129. Fué el último digno sucesor de Seleuco. Obligó a los judíos a reconocer su autoridad, pero los trató con benevolencia, respetando su religión e instituciones nacionales. Después de su reinado, siguió un período de confusión y rápida decadencia. Siria se vió sometida al fin a Tigranes, rey de Armenia (95-69), y quedó convertida en provincia romana en 65 a.C.

El resultado más importante de las conquistas de Alejandro fué m
la helenización de oriente, proyectada e inaugurada por el mismo conquistador y enérgicamente promovida por sus sucesores. De este modo, la lengua y pensamiento, las artes y las ciencias, las instituciones políticas y sociales de los griegos penetraron en el vasto imperio persa. Podemos citar la Bactriana, en los confines de la India, como ejemplo de estado helenístico autónomo en pleno s. III a.C. También a los judíos les afectó este movimiento, y así en esta época los encontramos en Alejandría, donde gozaron de cierta autonomía y ocuparon un extenso barrio de la ciudad, dedicados a la traducción de los libros sagrados al griego. La tolerancia de los Lagidas favoreció el movimiento helenístico en Egipto, al propio tiempo que la intolerancia de los Seléucidas lo retrasó en Judea, provocando la reacción heroica y triunfante de los Macabeos. Pero la lengua se impuso, y así 1 Mac sólo existe en una traducción griega, mientras que 2 Mac, como el libro de la Sabiduría, es obra originalmente escrita en griego. De este modo se preparó la existencia de una lengua universal que serviría como vehículo del mensaje de Cristo a toda la humanidad.

CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Por E. F. SUTCLIFFE

123a **Bibliografía** — (1) *General:* *F. K. GINZEL, *Handbuch der mathemathischen und technischen Chronologie*, 3 vols., Leipzig 1906-14; *H. R. HALL, *Ancient History of the Near East*, Londres 1950[11]; *D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., Chicago 1926-7; CAH I-VI, Cambridge 1925-7; A. DEIMEL, S. I., *Vet. Test. Chronologia Monumentis Bab.- Assyr. illustrata*, Roma 1912; F. X. KUGLER, S. I., *Von Moses bis Paulus*, Münster de Westfalia 1922; E. RUFFINI, *Chronologia Vet. et Nov. Test.*, Roma 1924; E. MANGENOT, DBV II (1895) 718-40; L. PIROT y V. COUCKE, DBV(S) I, 1244-79; *E. L. CURTIS, HDB I (1900) 397-403; I. G. HAGEN, S. I., y J. KNABENBAUER, S. I., en «Lexicon Biblicum» I (CSS) de M. HAGEN, S. I., París 1905, 882-910.

(2) *Macabeos:* J. HONTHEIM, S. I., *Zur Chronologie der beiden Machabaerbücher*, ZKT 43 (1919) 1-30.

(3) *Esdras-Nehemías*: A. VAN HOONACKER, *Nouvelles Études sur la Restauration juive après l'Exil de Babylone*, Lovaina 1896; RB 10 (1901) 5-26, 175-99; 32 (1923) 481-94; 33 (1924) 33-64; A. FERNÁNDEZ, S. I., *Época de la actividad de Esdras*, Bi 2 (1921) 424-47; *W. M. F. SCOTT, *Nehemiah-Ezra*, ET 58 (1946-7) 263-7; *J. STAFFORD WRIGHT, *The Date Ezra's Coming to Jerusalem*, Londres 1947.

(4) *Reyes*: J. HONTHEIM, S. I., ZKT 42 (1918) 463-82; 687-718; A. M. KLEBER, O. S. B., Bi 2 (1921) 3-29; 170-205; H. HÄNSLER, O. S. B., Bi 10 (1929) 257-74; 377-93; 11 (1930) 63-80; *E. R. THIELE, JNES 3 (1944) 137-86; *C. J. GADD, *The Fall of Nineveh*, Londres 1923; B. ALFRINK, *Die Gadd'sche Chronik und die hl. Schrift*, Bi 8 (1927) 385-417; *Die Schlacht bei Megiddo und der Tod der Josias* (609), «Miscellanea Biblica» I, Roma 1935, 53-64 = Bi 15 (1934) 173-84.

(5) *Jueces y Éxodo*: *J. HONTHEIM, S. I., *Die Chronologie der Richterzeit in der Bibel und die ägyptische Chronologie*, ZKT 37 (1913) 76-132. Sostienen la datación temprana del Éxodo: *J. W. JACK, *The Date of the Exodus*, Edimburgo 1925; L. DESNOYERS, *Histoire du Peuple Hébreu* I, París 1922, 407-17; F. X. KORTLEITNER, Ord. Praem., *Israelitarum in Aegypto Commoratio*, Tongerloo 1930, 97-170; *J. GARROW DUNCAN, *Digging up Biblical History* I, Londres 1931, 232-8; *J. GARSTANG, *Joshua, Judges*, Londres 1931, 51-66, 344-7. Se inclina por la datación tardía, pero deja la cuestión abierta: A. FERNÁNDEZ, S. I., *Comm. in Lib. Josue* (CSS), París 1938, 16-22. Sostienen la datación tardía: L. R. DE VAUX, O. P., ZAW 56 (1938) 225-38; (L.-P. VINCENT, O. P., RB 48 (1939) 579-83; *W. F. ALBRIGHT, BASOR 74 (1939) 11-23; *H. H. ROWLEY, PEQ (1941) 152-7; *From Joseph to Joshua*, Londres 1950, da una bibliografía exhaustiva. Se inclina por el s. XIV: *T. H. ROBINSON, ET 47 (1935-6) 53-5. Véanse también las referencias en el texto.

b La discusión adecuada de la Cronología del AT requeriría, no un artículo, sino un volumen. De hecho, la mera consideración de lo referente a la fecha del Éxodo ha dado materia para un libro. De ahí que el presente apartado no pueda ser más que un escueto resumen. **La cuestión es compleja y delicada,** ya que el AT nos da una información muy incompleta en lo tocante a cronología relativa, y no tiene una cro-

nología absoluta. Aunque el curso general de la historia sigue un orden 123b
cronológico, no es éste siempre el caso cuando se trata de hechos particulares. En algunos casos, acontecimientos que aparecen como sucesivos en el tiempo fueron, en realidad, contemporáneos, como en Jue; la historia misma no es completa, como lo prueba el vacío de extensión indeterminada que va de Esdras-Nehemías a los Macabeos; los números que se dan no son siempre exactos, pues, al igual que los nombres propios, están muy expuestos a corromperse en la transmisión; los números transmitidos con exactitud a veces son deliberadamente vagos, como en el uso frecuente del número cuarenta, y a veces de difícil interpretación a causa de nuestra ignorancia de los antiguos sistemas de cómputo.

Si bien la idea de una cronología absoluta es extraña al AT, éste, c
no obstante, suministra información que permite determinar fechas concretas para ciertos hechos en torno a los cuales cabe agrupar otros con mayor o menor probabilidad. **La historia de los Macabeos** sigue el cómputo de la era seléucida, llamada en 1 Mac 1, 11 «regni Græcorum» (del reino de los griegos). Esta era se computaba entre los griegos a partir del 1 de octubre de 312 a.C.. Había, no obstante, variaciones locales (GINZEL, o.c., 3, 41 s). El autor de 2 Mac, que escribe en griego, comienza también el año en otoño. Por otra parte, 1 Mac pone el principio de la era en primavera, seis meses antes, a partir del 1 de Nisán. Así los dos sistemas difieren en medio año. Ésta es la clave de afirmaciones aparentemente contradictorias. En 1 Mac 6, 16 se dice de Antíoco Epífanes que murió en 149, mientras que en 2 Mac 11, 33 una carta de Antíoco Éupator, hijo y sucesor de Antíoco Epífanes, está fechada el 15 del mes Xanthikos (§ 83*j*) de 148. El medio año que va de Tišri a Nisán es el segundo medio año en 1 Mac y el primer medio año en 2 Mac. Los siguientes 6 meses, desde Nisán a Tišri son el primer medio año de 149 en 1 Mac y el segundo medio año de 148 en 2 Mac.

Para convertir un año seléucida en el correspondiente año juliano, d
el número del primero se resta de 313. Debe tenerse en cuenta además que sólo los tres primeros meses del año seléucida que empieza en el mes de Tišri coinciden con el correspondiente año juliano, y que el resto cae en el siguiente año juliano, ya que éste comenzaba el 1 de enero.

Una discusión del orden cronólogico Esdras-Nehemías o Nehemías-Esdras se encontrará en § 289*i-q*.

El segundo auxiliar importante para fijar la cronología absoluta e
del AT es **el Canon de Tolomeo,** célebre matemático y astrónomo que vivió en Egipto en el s. III d.C. El canon, que comienza con el rey babilónico Nabû-Nasir (Nabonassar), en 747 a.C., después de dar la lista de reyes babilónicos y asirios, continúa con los monarcas persas, terminando con los emperadores romanos de la era cristiana. El año, siguiendo el uso egipcio, es computado a partir del día primero del mes Tot. Como el año egipcio de 365 días era un cuarto de día más corto que el año solar, el primero de Tot caía sucesivamente en todos los días del año solar y sólo volvía a caer en el mismo día del año solar después de un período de 1460 años, llamado ciclo sótico. Los años de reinado se computaban todos como años completos. Esto significa que el año en que un rey moría era computado íntegro para el

123e rey difunto o para su sucesor, esto es, para uno u otro según se siguiera el sistema de postnotación, por el que los años de reinado de un rey se contaban desde el primero de Tot que seguía a su ascenso al trono, o el sistema de prenotación, según el cual se contaba desde el primero de Tot que precedía a su subida al trono. Los cálculos han demostrado que el canon aplica el sistema de postnotación sólo hasta Alejandro y el de prenotación desde éste en adelante (HONTHEIM, ZKT 42 [1918] 465 s). Por ejemplo, se sabe que el emperador Tito comenzó su reinado el 23 de junio de 79, mientras que según el canon el año de su subida al trono comenzó el 4 de agosto de 78, y este año según el cómputo egipcio termina el 3 de agosto de 79. La veracidad del canon ha sido puesta a prueba de diferentes modos, y es universalmente aceptada. Puede consultarse, p.e., en GINZEL I, 139, o RUFFINI frente a la p. 50.

f Las fechas de este canon coinciden en parte con las de una serie de documentos asirios que son de gran importancia para nuestro propósito. Son las llamadas **listas de epónimos asirios**, donde es epónimo el funcionario que da nombre al año. Han sido publicadas en DEIMEL, 5 ss, y, con los resultados de la investigación reciente, en LUCKENBILL II, 427-9. En una forma de estas listas se añade una breve nota histórica en la que se registra un acontecimiento destacado del año, generalmente campañas militares. Para el eponimato de Bur-Sagale es aquél un eclipse de sol, que los astrónomos han situado en 763 a.C. Merced a ello puede fijarse la fecha absoluta de todos los demás acontecimientos, con la reserva consignada en § 124*e*. Résulta de ahí que estas listas se extienden desde 893 (892) hasta 648 y, en estado en parte fragmentario, desde 1103 hasta 933. Sobre el uso de estos cánones para fijar la cronología de los monarcas asirios, véase DEIMEL 19 y 32. En Asiria los reyes computaban los años de su reinado desde el 1 de Nisán del año siguiente a su subida al trono. El período entre la fecha de la accesión al trono y el siguiente 1 de Nisán se llamaba el *rēš šarrūti*, «principio de mi reinado», y a él seguía «el primer año de reinado». Para un ejemplo tomado del obelisco de Salmanasar III, véase DEIMEL, 24, LUCKENBILL I, §§ 557 ss. De modo semejante Nabucodonosor subió al trono en la primavera de 605, pero contó su primer año de reinado desde el 1 de Nisán de 604.

124a Afortunadamente para nuestra cronología, los contactos de los hebreos con Asiria y Babilonia ofrecen ciertos sincronismos que proporcionan una base segura para la determinación de las fechas absolutas de muchos de **los reyes de Israel y Judá**. Es conveniente comenzar con Josías.

Cayó en la batalla de Megiddo, al intentar cortar el paso hacia el norte al faraón Necao. La fecha de este encuentro es fijada por la crónica babilónica que nos da una relación de los últimos años del imperio asirio y fué publicada por C.J. GADD, *The Fall of Nineveh* (Londres 1923). En ella se dice que la marcha de Necao hacia el Eufrates tuvo lugar antes de Tammuz (el 4.º mes: junio-julio) en el año 17 de Nabopolasar, que comenzó en Nisán de 609. Véase B. ALFRINK, Bi 8 (1927) 385-95. Esto fija los 3 meses del reinado de Joacaz desde antes del 4.º mes hasta antes del de Tišri, el mes séptimo, de 609. Por consiguiente, Joaquim, su sucesor, subió al trono antes de Tišri, y en este

mes de 609 comenzó su primer año de reinado (sistema de postdatación, 124a
§ 124 *h-i*). Esto está confirmado por el añadido de Jer 25,1, que pone el 4.º año de Joaquim en el año de la subida al trono de Nabucodonosor. Este año terminó en Nisán de 604, cuando comenzó su primer año de reinado, mientras que el 4.º año de Joaquim corrió desde Tišri de 606 a Tišri de 605. El *rēš šarrūti* de Nabucodonosor, o período de reinado que precedió a su primer año completo, coincidió así con el año 4.º de Joaquim. Éste murió en el curso del año 11.º de su reinado, año que comenzó en Tišri de 599, y le sucedió Joaquín (o Jeconías). Sus tres meses de reinado terminaron con su propia cautividad y la de muchos otros, entre ellos Ezequiel. Ésta se fija en 2 Re 24, 12, en el año 8.º de Nabucodonosor, que (por el sistema de prenotación seguido para Nabucodonosor en otros lugares de Re; véase más adelante) comenzó en Nisán de 598. A la vista de los sincronismos dados en § 124*b*, el primer año de Sedecías comenzó en Tišri del mismo año 598 y su 11º y último año en Tišri de 588. Jerusalén cayó el mes quinto de este año de reinado, o sea el mes Ab (julio-agosto) de 587, ya que los meses son siempre meses del calendario.

Este mes Ab de 587 coincidió con el año 18.º de Nabucodonosor, b
según el sistema de postnotación, y su año 19.º por el de prenotación. Esto explica los distintos años asignados en las diversas fuentes. La caída de Jerusalén se pone en el año undécimo del reinado de Sedecías, según 8 Re 25, 2; Jer 39, 2, y 52, 5-6, y en el 19.º del reinado de Nabucodonosor según 2 Re 25, 8, y Jer 52, 12. Con esto concuerda la ecuación del 10.º año de Sedecías y el 18.º del babilonio de Jer 32, 1. Por otra parte Jer 52, 29, que es considerado como de otra fuente, pone la cautividad que siguió al sitio de Jerusalén en el año 18.º de Nabucodonosor. Siguiendo el mismo sistema de postnotación, Jer 52, 28, de la misma fuente que 52, 29, asigna la cautividad de Joaquín al año 7.º del babilonio, mientras que en 2 Re 24, 12, se lo asigna a su año 8.º De ahí se desprende que al hablar del reino de Nabucodonosor Re y Jer siguen el sistema de prenotación, mientras que Jer 52, 28-30, sigue el de postnotación.

Asaradón, 680-669, menciona a Manasés entre sus vasallos, LUC- c
KENBILL II, § 690 (cf. 2 Par 33, 11). En 701 tuvo lugar la invasión por Senaquerib del reino de Ezequías; v. LUCKENBILL II, §§ 240, 312, y 2 Re 18, 13, donde el 14.º año debió probablemente computarse a partir de la curación milagrosa de Ezequías, (HÄNSLER en Bi 10 [1929] 273 s). Cuando este rey celebró su primera pascua, muchos creen que ya había dejado de existir el reino del norte. De otro modo, se afirma, no le hubiera sido posible enviar sus mensajeros hasta Dan, e invitar a los hombres de las tribus del norte de Efraím, Manasés, Aser y Zabulón a celebrar la fiesta en su capital (2 Par 30, 1, 5, 10 s y18), ni a los hombres de Judá marchar a través del país destruyendo altares y lugares altos, no sólo en el reino del sur, sino también en Efraím y Manasés (2 Par 31, 1). Pero de Is 14, 28 s, se desprende que la muerte de Ajaz y la subida al trono de Ezequías ocurrieron en 727, el año de la muerte de Tiglatpileser (COUCKE 1266 s, HÄNSLER en Bi 10 [1929] 269-72). Y lo ocurrido con ocasión de la primera pascua de Ezequías es indicio de la debilidad del Reino del norte en este tiempo. Además, la subida

124c al trono de Ezequías cayó en el año 3.º de Oseas, 2 Re 18, 1, y sus años 4.º y 6.º respectivamente en los 7.º y 9.º de Oseas, 2 Re 18, 9 s. De paso, esto prueba que el año de su subida al trono no fué computado entre sus años de reinado.

d La caída de Samaria señaló el fin del reino del norte (2 Re 17, 5 s). Se dice en 2 Re 18, 9 s, que Salmanasar comenzó su asedio y que tomó la ciudad, pero esto puede sólo significar que a él correspondía en realidad el mérito de la captura, ya que su sucesor Sargón (721-705) pretendió haber tomado él dicha ciudad antes del segundo año de su reinado (LUCKENBILL II. § 4). Su accesión al trono tuvo lugar al morir Salmanasar, el 10 de Tebet (= 20 diciembre) de 722. Esto fija la fecha dentro de límites muy estrechos, aun admitiendo con algunos que Sargón se apropiara una conquista que en realidad pertenecía a Salmanasar. Hay otros sincronismos en el reinado de Tiglatpileser III, 745-727. Rasín, rey de Damasco, y Pecaj, rey de Israel, atacaron a Ajaz, rey de Judá, quien solicitó la ayuda del rey de Asiria (2 Re 16, 5-7). Tiglatpileser hizo una campaña contra Filistea en 734, y contra Damasco en 733 y 732 (lista epónima; tributo de Jauhazi de Judá esto es, Ajaz; Luckenbill I, § 801). Refiere él que puso a Ausi (Oseas) como rey en Israel en lugar de Pakaha (Pecaj), depuesto por el pueblo (LUCKENBILL I, § 816). Además, en otra ocasión anterior, Tiglatpileser había recibido tributo de Menajem, 2 Re 15, 19, donde el rey asirio es llamado por su nombre real babilónico de Ful. La mención en los anales del monarca asirio de este tributo de Menihimmu (LUCKENBILL I, § 772) ha llevado a algunos a colocar este hecho en 738, el año 8.º de Tiglatpileser, pero sin suficiente razón, pues puede datarse con seguridad varios años antes.

e Los dos restantes sincronismos con la historia asiria son el pago de tributo por Jehú a Salmanasar III y la derrota infligida por éste en Qarqar a Ajab y sus aliados. Estos dos hechos solían datarse con presunción de seguridad en 842 y 854, basándose en la «infalible lista epónima asiria», como se la llamó un tanto precipitadamente. Pero el hecho es que las fechas anteriores a 786 diferirán en un año según se considere que la mención en una sola lista de Balatu como epónimo para 787 se debe a su inserción errónea en dicha lista, o a su omisión accidental en las demás. Aquí se sigue la cronología corta, y los dos hechos se datan en 841 y 853 respectivamente. En todo caso queda en pie el hecho importante de que están separados por un intervalo de 12 años justos.

f También son útiles los sincronismos entre los reyes de Israel y de Judá. Jeroboam y Roboam, los primeros soberanos del reino dividido, subieron al trono casi al mismo tiempo. Jehú hirió de muerte el mismo día a Joram de Israel y a Ocozías de Judá, 2 Re 9, 24-37. Además, el relato bíblico procura toda una serie de referencias mutuas entre los reinados de los dos reinos. Los sincronismos establecidos de esta manera para cada reino en términos de los años de reinado del otro encajan en un esquema consistente y armonioso hasta la muerte de Azarías en 740-739, habida cuenta de la época del año en que comenzaban en cada reino los años de reinado y del método seguido en lo tocante al año de accesión del soberano. El estudio de Thiele sobre estas cuestiones ha prestado un servicio incalculable a la cronología.

124g Para establecer el sistema seguido en el cómputo de los años de reinado, es necesario tener presente la costumbre hebrea de contar una parte de un año o un día como un año o día completos. Así Abías subió al trono de Judá en el año 18.º de Jeroboam, y de él se dice que reinó tres años, a pesar de haber muerto en el año 20.º del último (1 Re 15, 1 s y 8 s). Igualmente Nadab subió al trono en el 2.º de Asa y fué muerto en el año 3.º del mismo, pero de él se dice que reinó dos años (2 Sam 15, 25 y 28).

h En Judá, el cómputo de los años de reinado partía del mes de Tišri, y en Israel del mes de Nisán. Salomón comenzó la edificación del templo en el 2.º mes de su 4.º año de reinado, y lo terminó en el 8.º mes de su 11.º año (1 Re 6, 1 y 37 s). Según esto la construcción había durado siete años y medio. En realidad duró seis años y medio contados como siete según la costumbre de contar una parte como un todo, 1 Re 6, 38. Los meses se contaban a partir de Nisán (Éx 12, 2), y, si los años de reinado de Salomón hubieran sido computados a partir de Nisán, entonces la edificación del templo habría durado siete años y medio. Debieron computarse a partir de Tišri, pues en tal caso la construcción habría comenzado en el 8.º mes, no del calendario, sino contado a partir del principio de su 4.º año de reinado, habría durado los siguientes seis años a partir de este mes, y se habría terminado en el segundo mes contando desde el principio de su 11.º año de reinado. Roboam y los demás reyes de Judá siguieron evidentemente el mismo sistema. En cambio, Jeroboam y demás reyes del norte contaron los años de reinado a partir de Nisán, sin duda deseosos de iniciar una nueva tradición y romper en todo lo posible con el odiado gobierno de la capital del sur. La prueba de este cambio estriba en el hecho de que sobre esta base de cómputo el sincronismo entre los dos reinos es armónico hasta la muerte de Azarías.

i Estos sincronismos revelan también el método seguido en ambos reinos en el cómputo de los años de la subida al trono de cada soberano. En Judá el año de la accesión de un rey se adscribía a su predecesor y el cómputo para el nuevo rey empezaba en el mes de Tišri que seguía a su entronización. Es el llamado sistema de postnotación o del año de accesión. El sistema opuesto, por el cual el año de la subida al trono se contaba como el primer año del nuevo soberano, fué adoptado en Judá desde 848, con la entronización de Joram, hasta la subida al trono de Amasías en 796. Esto se explicaría por el deseo de Atalia de seguir la costumbre de la corte del norte, donde había nacido, ya que allí se seguía el sistema de prenotación. En este sistema el año de entronización era computado dos veces, tanto para el nuevo rey como para su predecesor, y fué seguido en Samaria desde la división del reino hasta la entronización de Joás en 798. A partir de entonces se siguió el sistema de postnotación en ambos reinos hasta el fin de su historia, de acuerdo con la práctica de Asiria y acaso por influencia suya.

j Como el principio de los años de reinado en ambos reinos difería en seis meses (los que hay entre Nisán y Tišri), puede suceder que el sincronismo fije la entronización de un nuevo rey entre Nisán y Tišri, o entre Tišri y Nisán. En el primer caso, el año del calendario es el mismo, ya que ambos meses caen en el mismo año juliano. En el se-

124j gundo caso, queda por determinar si la entronización tuvo lugar en los meses finales del precedente año del calendario o en los meses iniciales del siguiente. Así Joás de Judá subió al trono en 835 (entre Nisán y Tišri), mientras que Joacaz de Israel comenzó su reinado en 814-813 (entre Tišri de 814 y Nisán de 813).

k Parecerá sin duda que los datos cronológicos son complicados. Teniendo en cuenta los meses diferentes en que los dos reinos comenzaban sus años de reinado, los sistemas de prenotación y postnotación, y algunas corregencias, todos los años de reinado encajan armoniosamente, salvo en el dificilísimo período que va de 740 a 727. Aquí los años asignados a Pecaj parecen demasiados (veinte en 2 Re. 15, 27), y sólo pueden explicarse con el supuesto poco probable de que computara sus años a partir del principio del reinado de Menajem, incluyendo en ellos un período en que no era ni corregente ni tenía ningún derecho al trono. Tampoco hay espacio para los 16 años asignados a Ajaz (2 Re 16, 2). Su muerte coincide con el año de la subida al trono de Ezequías, y no parece que haya sido corregente con su padre. La posibilidad de dos corregencias simultáneas puede descartarse.

l La cronología del **reino indiviso** es indicada sólo vagamente. Se dice que Salomón reinó cuarenta años (1 Re 11, 42), lo mismo que David (2 Sam 5, 4) y Saúl (Act 13, 21). El número cuarenta aparece constantemente en la historia de los Jueces (v. § 125*a*) y se suele usar para indicar un período largo de duración incierta. Aun así, algunos hechos realmente ocuparon exacta o aproximadamente cuarenta años. David reinó siete años y seis meses en Hebrón (2 Sam 2 11) y treinta y tres años en Jerusalén (1 Re 2, 11; 1 Par 29, 27). Y también en el caso de Salomón el número cuarenta resulta bastante aproximado. Los sincronismos basados en el reinado de Hiram de Tiro nos llevan a situar aproximadamente alrededor del año 972 el principio de su reinado (Josefo, *c. Apion.*, 1, 18 ; J. Hontheim, S. I., ZKT 36 [1912] 50-5; Kortleitner, 131 ss).

125a La duración del **período de los Jueces** varía según se fije la fecha del Éxodo de Egipto en el s. xv o en el s. xiii. La cronología larga se ajusta bien a los 480 años que se dice transcurrieron desde el Éxodo hasta el 40 año del reinado de Salomón, en que comenzó la edificación del templo (1 Re 6, 1), y a los 300 años que Jefté calculó habían transcurrido desde la ocupación del país de más allá del Jordán, esto es, desde el fin de la peregrinación por el desierto, hasta la opresión amonita (Jue 11, 26). Pero no se puede dar una cronología precisa. Como el mandato de los Jueces no se extendió sobre todo Israel, no hay razón para suponer que se sucedieran todos en el poder, pero es imposible saber cuáles de ellos serían contemporáneos en todo o en parte. Además el vago número cuarenta aparece cinco veces. Hubo cuarenta años de paz bajo Otoniel (Jue 3, 11) ; otros cuarenta años de paz después de la victoria de Débora y Barac (5, 32); cuarenta años de paz bajo Gedeón (8, 28). Hubo, asimismo, cuarenta años de opresión antes de Sansón (13, 1); y Helí juzgó a Israel durante cuarenta años (1 Sam 4, 18). Además, ochenta (=40×2) es el número de los años de paz registrados en Jue 3, 30; y la cifra de veinte años (= la mitad de cuarenta) aparece en 4, 3 y 15, 20.

Los testimonios para **la fecha del Éxodo** están en pugna y son di- 125b
versamente interpretados, con el resultado de que no hay unanimidad en la materia. Las dos principales opiniones sitúan el hecho, una en el s. xv, bajo la dinastía xviii egipcia, y la otra en el s. xiii, bajo la dinastía xix. Podemos denominarlas respectivamente datación temprana y tardía. Para la primera se apela a 1 Re 6, 1, donde se pone el 4.º año del reinado de Salomón en el año 480 después del Éxodo. Pero este texto va perdiendo cada día autoridad a medida que se reconoce el carácter artificial y esquemático de los números que aparecen en los textos antiguos. La prueba de la correspondencia de Tell el-Amarna ha parecido también confirmar la datación temprana. Las cartas que llegan de los príncipes de Palestina a la corte egipcia a principios del s. xiv muestran que el país estaba siendo invadido por unas gentes llamadas habiri, nombre que sugiere a los hebreos del tiempo de Josué. Pero cada día aparece más claro que los relatos de la Biblia y los de las cartas de Tell el-Amarna no coinciden en realidad en ningún punto. Tanto los nombres como la marcha de las operaciones militares difieren. En Jos 10, 31-32, se dice que Josué mató a todos los habitantes de Lakiš. Por otra parte en la correspondencia de Tell el-Amarna leemos que esta ciudad procuró auxilio a los invasores (KIB v, p. 306). El principal argumento en favor de la datación temprana es el de la caída de Jericó, aunque tampoco en eso hay acuerdo. La ciudad fué destruída por los israelitas (Jos 6) y quedó prácticamente arruinada desde entonces hasta la época de Ajab (1 Re 16, 34). A. Rowe y J. Garstang, los dos notables arqueólogos palestinenses, y el último director de las excavaciones de Jericó, ponen la destrucción de la ciudad entre 1400 y la subida al trono de Aquenatón en 1380 (Hall), o 1375 (Breasted): «Ninguna otra conclusión será capaz de satisfacer el conjunto de los datos arqueológicos» (PEF [1936], 170). Otra autoridad eminente, W. F. Albright, opina que «la caída... tuvo lugar, con toda probabilidad, entre 1375 y 1300 a.C.» (BASOR 74 [1939] 20). Sin embargo, en 1949 se inclinaba por la última parte del s. xiv o principios del s. xiii (*The Archaeology of Palestine* 109). El P. Vincent retrasa aún más la fecha, hasta hacia 1230 (RB 48 [1939] 580), aunque el prof. G. E. Wright sostuvo que el descubrimiento de la cerámica del templo de Lakiš había dado el golpe de gracia a la fecha del s. xiii (BASOR 86 [1942] 33). Más tarde, mientras afirmaba «que parece cierto que [Jericó] fué abandonada en el segundo o tercer cuarto del siglo xiv», se adhirió al s. xiii para «la principal oleada de la conquista» (BA 10 [1947] 14). La falta de un testimonio decisivo es de lamentar, ya que la fecha de la caída de Jericó es crucial, pues es altamente probable que ningún otro pueblo la destruyera salvo el israelita.

Una dificultad contra la datación temprana estriba en que apenas c
hay testimonios de que los faraones de la dinastía xviii acometieran construcciones en el delta, mientras que la datación tardía recibe apoyo de las construcciones de Ramsés ii en dicha zona en el s. xiii. El nombre de Ramesses (Raamses) que lleva el lugar donde se impuso a los israelitas trabajo forzado (Éx 1, 11), apunta también a la dinastía ramésida y a la fecha tardía. Sin embargo, la identificación de la ciudad sigue siendo insegura, y como su nombre deriva de la designación del

125c gran dios Ra, la ciudad puede ser más antigua que la dinastía XIX, o puede haber sido su nombre aplicado posteriormente al lugar. Se menciona el uso del hierro en la época de la conquista de Canán (Jos 6, 19 y 24; 17, 16 y 18). Pero, si bien es cierto que el principio de la edad del hierro se suele poner hacia 1200 a.C., su uso es considerablemente más antiguo. Ya «en el s. XIV a.C. se empezó a hacer extenso uso del hierro para las armas» (W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine* [1949] 110). Los israelitas entraron en el país no como merodeadores a la busca de botín, sino con la intención de establecerse como sedentarios para tomar posesión de «casas llenas de toda suerte de bienes» (Dt 6, 11), y no entraba en su política la devastación indiscriminada. La Biblia relata sólo la destrucción deliberada de Jericó (Jos 6, 24) y Jasor (Jos 11, 11). Sobre Jue 1, 8, v. el comentario Lakiš (identificado con probabilidad con Tell ed-Duwēir) fué tomado a los dos días (Jos 10, 32), sin que se mencione su destrucción. Sobre base arqueológica se sitúa esta última a fines del s. XIII, y se atribuye a menudo a los israelitas con la de otras ciudades destruídas en esa época. El silencio de la Biblia, por no ser ésta un registro completo, no contradice esta suposición. Pero tampoco es prueba suficiente de ella el hecho de que a la destrucción siga en plazo breve una nueva civilización de cuño israelita. J. W. JACK escribió a este propósito: «La destrucción fué debida indudablemente, como los mismos excavadores prefieren suponer, a la incursión de Mernephtah, que sabemos por la Estela de la Victoria de dicho faraón ocurrió en 1232 a.C. y fué más extensa y devastadora de lo que se supone comúnmente» (ET 52 [1940-1] 232). Esto supone que la ciudad fué ocupada de nuevo por los cananeos después de la matanza de sus anteriores habitantes por los israelitas, y que, después de la marcha de los egipcios, los israelitas se apropiaron del lugar. Se alega también el testimonio de diversas pequeñas genealogías para probar que la época de estancia en Egipto y el período desde el Éxodo a David no fueron de larga duración. Pero el argumento no es convincente, ya que no consta que las genealogías se propusieran ser completas. Al autor pudo parecerle sin interés para sus lectores una larga lista de nombres desconocidos. Además, es razonable suponer que su finalidad no era establecer sino indicar la línea de descendencia, y al efecto debe notarse que estas genealogías se remontan hasta personajes bien conocidos o figuras veneradas como Moisés o uno de los doce hijos de Jacob. No hay nada que impida creer que existiera en una familia una tradición firme y fidedigna de que, por ejemplo, Moisés era su antecesor, aunque estuvieran olvidados los nombres de muchos progenitores intermedios. El lector encontrará la argumentación en favor de la fecha del siglo XIII más ampliamente desarrollada en los §§ 163*a-e*, 228*a-b*. Ante la falta de pruebas decisivas, parece más prudente reservar el juicio por ahora y esperar la posible solución definitiva del problema, de ulteriores investigaciones.

d La narración de **los patriarcas** no nos da indicaciones cronológicas suficientes para determinar con precisión ni la extensión del período, ni sus correspondientes fechas. La extensión del período suele determinarse a base de los siguientes datos: 1) Abraham tenía 75 años a su entrada en Canán (Gén 12, 4); 2) tenía 100 años cuando nació Isac

(21, 5); 3) Isac tenía 60 años cuando nació Jacob (25, 26); 4) Jacob 125d
tenía 130 años cuando se trasladó a Egipto (47, 9). Este esquema nos da 215 años para el período que va desde la salida de Abraham de Jarán hasta la entrada de Jacob en Egipto. Sobre el carácter histórico de estos datos, véase § 140*b-f*.

Según el texto samaritano de Éx 12, 40, este período de 215 años e
transcurrido en Canán es exactamente igual al de la estancia en Egipto: «La estancia de los hijos de Israel y sus padres en el país de Canán y en Egipto duró 430 años». Los LXX, además de carecer de las palabras «y sus padres» excepto en el códice alejandrino, tienen el orden inverso: «en Egipto y en el país de Canán», que no puede considerarse como original; y el TM no menciona ni a los padres ni la tierra de Canán. La mención de la estancia en Canán no encaja en el contexto, pero no es fácil dar razón de la inserción de estas palabras. Por otra parte, el motivo de su omisión podría ser el deseo de dar mayor antigüedad al pueblo, motivo que parece haber desempeñado su papel en la manipulación de los números de Gén 5 y 11. Éx 6, 16-20, da sólo dos generaciones entre Leví y Moisés, los cuales formaron parte respectivamente de los que entraron y salieron de Egipto. La lista es: Leví, Caat, Amram y Moisés. Pero los argumentos basados en las genealogías inducen fácilmente a error, pues se omiten libremente personajes intermedios, como se puede ver comparando Mt 1 y Esd 7, 1-5, con 1 Par 6, 1-14.

Que José fuese elevado a un alto rango en Egipto, y su padre f
y familia fuesen tan bien recibidos sugiere que los hicsos (§ 118*k-l*) dominaban en Egipto a la llegada de los israelitas. Esto podría fijar la entrada de los israelitas en Egipto en el período hacia 1720-1580. El faraón que «no conoció a José» (Éx 1, 8) sin duda pertenecía a una dinastía posterior de reyes indígenas egipcios, quienes no tenían por qué sentirse obligados por los beneficios concedidos bajo el dominio de los invasores asiáticos. Por otra parte, Gén 43, 32, podría sugerir la conclusión opuesta, pues no es probable que los hicsos participaran de los escrúpulos egipcios de comer con los extranjeros. A esto puede contestarse que los hicsos debieron amoldarse en más de un punto a la necesidad de tomar en consideración los fuertes prejuicios de la población indígena.

La fecha de Abraham podría determinarse por sincronismo externo g
si fuera posible probar que el Amrafel de Gén. 14, 1, es el Hammurabi babilónico y si conociéramos de un modo preciso la fecha del último. Ninguna de las dos cosas es segura. Va ganando terreno actualmente la opinión contraria a la identificación, debido a que no pueden encajarse los reyes aliados en este período. La fecha actual de Hammurabi es mucho más baja que la antes comúnmente aceptada; probablemente hay que fijarla entre 1728 y 1686 (R. de VAUX, O. P., RB 53 [1946] 343; W. F. ALBRIGTH, BASOR 88 [1942] 28 ss; 106 [1947] 19). Véase también H. H. ROWLEY, *Recent Discovery and the Patriarchal Age*, reimpreso en BJRL 32 (1949); *From Joseph to Joshua*, 57 ss. En esta cuestión, como en otras, debemos esperar que el futuro aumente nuestros conocimientos.

CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Dinastías egipcias

DINASTÍAS XV Y XVI (HICSOS)

hacia 1720-1580	
hacia 1580	Expulsión de los hicsos

DINASTÍA XVIII

1580-1558	Amasis (Amosis)
1558-1545	Amenofis I
1545-1514	Tutmosis I
1514-1501	Tutmosis II
1501-1479	Hatsepsut
1479 (1501-1447)	Tutmofis III
1447-1420	Amenofis II
1420-1412	Tutmosis IV
1412-1276	Amenofis III
1380-1362	Amenofis IV (Akhenaton)
1362-1360	Smenkhkara
1360-1350	Tutankhamon
1350-1346	Kheperkheprurarimaatra

DINASTÍA XIX

1346-1322	Horemheb
1321	Ramsés I
1321-1300	Seti I
1300-1233	Ramsés II
1233-1223	Merneptah
1223-1220	Amenmeses (Amonmosis)
1220-1214	Ramsés-Siptah
1214-1210	Seti II

Historia hebrea

hacia 1050-1012	Samuel; Saúl
hacia 1012-972	David
hacia 972-931	Salomón

JUDÁ		ISRAEL		HECHOS NOTABLES	
931-913	Roboam	931-910/9	Jeroboam	925	Sesac (Sesonq) invade Judá
913-911/10	Abías			913	Año 18 de Jeroboam, según el cómputo judaita, 19 según el israelita
911/10-870/69	Asa	910/9-909/8	Nadab		
		909/8-886/5	Basa		
		886/5-885	Ela		
		885	Zimri		
		885-884/3	Omri		
		884/3-853	Ajab		
				873	Año 38 de Asa. Josafat pasa a corregente
870/69-848	Josafat			858-824	Salmanasar III
				854	Joram de Judá pasa a corregente
		853-852	Ocozías	853	Batalla de Qarqar en el último año de Ajab

JUDÁ		ISRAEL		HECHOS NOTABLES	
		852-841	Joram		
848-841	Joram				
841	Ocozías	841-814/3	Jehú	841	Jehú mata a Joram de Israel y a Ocozías de Judá en el mismo día; paga tributo a Salmanasar III
841-835	Atalía				
835-796	Joás	814/3-798	Joacaz	793	Jeroboam II pasa a corregente
		798-782/1	Joás	791	Azarías pasa a corregente
796-768	Amasías				
		782/1-753	Jeroboam II		
768-740/39	Azarías				
		753-752	Zacarías	753	Joatam pasa a corregente
		752-752/1	Sel.lum	745-727	Tiglatpileser (Fulo Pulu)
		752/742/1	Menajem	743(?)	Tiglatpileser recibe tributo de Menajem
		742/1-740-39	Pecaiya		
740/39-736/5	Jotam	740/39-730/29	Pecaj	740/39	Muerte de Azarías (Ozías); vocación de Isaías
736/5-727	Ajaz			735	Rasín de Damasco y Pecaj hacen la guerra a Ajaz
				734	Expedición de Tiglatpileser contra Filistea
				733 y 732	Sus campañas contra Damasco
		730/29-721	Oseas		
727-698/7	Ezequías			727-722	Salmanasar V
				724	Salmanasar V inicia el sitio de Samaria
				722-705	Sargón II
		721	Destrucción de Samaria; fin del reino del norte		
				714	Curación de Ezequías y legación de Merodac-baladán (Marduk-apal-iddin de Babilonia, 722-711)
				705-681	Senaquerib
				701	Senaquerib invade Judá
698/7-643/2	Manasés			680-669	Asaradón, quien nombra a Manasés entre los reyes a él sometidos
643/2-641/0	Amón			628	Jeremías inicia su misión
641/0-609	Josías			625-604	Nabopolasar
				623/2	Descubrimiento del libro de la ley
				612	Caída de Nínive; término virtual del imperio asirio
609	Joacaz			609	Muerte de Josías derrotado en Megiddo por Necao de Egipto (610-594)
609-598	Joaquim			605-561	Nabucodonosor
				604	Primer año de reinado de Nabucodonosor desde el 1 de Nisán
598	Joaquín			598	Cautividad de Joaquín
598-587	Sedecías			589	15 de enero. Comienza el asedio de Jerusalén
				588	Prisión de Jeremías
587	Fin del reino de Judá; deportación de Sedecías			587	Caída de Jerusalén; cautividad babilónica

JUDÁ	ISRAEL		HECHOS NOTABLES
		574/3	Año 25 de la cautividad de Joaquín y 14 desde la caída de Jerusalén, Ez 40,1
		561-560	Evil-Merodac (Awel-Marduk)
		561	Joaquín es liberado de la prisión
		560-556	Neriglisar de Babilonia (Nergal-sausur)
		556	Labasi-Marduk
		556-539	Nabonides; Baltasar
	EL IMPERIO PERSA		
		559-529	Ciro
		539	Comienzo del ataque a Babilonia
		538	Ciro toma Babilonia
538/7	Un decreto de Ciro permite el retorno de los judíos		
		529-522	Cambises
537/6	Se echan los cimientos del templo		
		521-486	Darío I Hystaspes
520/19	Se reanudan las obras en el templo		
515	Dedicación del templo		
		485-465	Jerjes I (Asuero)
		464-424	Artajerjes I Longimano
458	Repatriación bajo Esdras		
445	Repatriación de Nehemías		
433	Nehemías vuelve a Susa		
433/2	Su segunda visita a Jerusalén		
		424	Jerjes II
		424	Sogdiano
		423-404	Darío II Nothos
		404-358	Artajerjes II Mnemón
		358-338	Artajerjes III Okhos
		338-336	Arses
		336-330	Darío III Codomano
		333	Su derrota por Alejandro

PRIMEROS TOLOMEOS		PRIMEROS SELÉUCIDAS	
323-283	Tolomeo I Sóter	312-280	Seleuco I Nicator
285-246	Tolomeo II Filadelfo (al principio, corregente)	280-262/1	Antíoco I Sóter
		261-247	Antíoco II Theos
246-221	Tolomeo III, Evergetes	247-226	Seleuco II Calinico
		226-223	Seleuco III Sóter
221-203	Tolomeo IV Filópator	223-187	Antíoco III el Grande
203-181/0	Tolomeo V Epífanes	187-175	Seleuco IV Filópator
181/0-145	Tolomeo VI Filometor	175-163	Antíoco IV Epífanes
		163-162	Antíoco V Éupator
		162-150	Demetrio I Sóter
		150-145	Alejandro Balas
145-116	Tolomeo VII Evergetes	145-142/1	Antíoco VI Epífanes
		145-139	Demetrio II Nicátor
		139/8-19	Antíoco VII Sidetes

NOTAS—1. El primer año dado para los reyes hebreos es el de su subida al trono; para los reyes persas, el primer año de su reinado. Dos fechas separadas por una línea oblicua significan que la entronización u otro acontecimiento tuvieron lugar entre Tisri del año nombrado en primer lugar y Nisán del año siguiente.

2. Para la cronología del reinado de Nabonides y el fin del imperio de Babilonia, véase *Babylonian Historical Texts*, por SIDNEY SMITH, Londres 1924, espec. 107-10.

3. Para la cronología detallada de la época macabea, véase § 560 *a-b*.

COMENTARIOS AL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN AL PENTATEUCO

Por E. F. SUTCLIFFE

con un apartado relativo a

ALGUNAS OPINIONES CATÓLICAS RECIENTES

Por R. A. DYSON

Bibliografía—R. CORNELY, S. I., *Introd. in U. T. Libros Sacros* II i (París 1887), 3-169 (CSS); *W. MÖLLER, *Are the Critics Right?*, Londres 1903; G. HOBERG, *Moses und der Pentateuch*, Friburgo de Brisgovia 1905, = BS X iv; L. MÉCHINEAU, S. I., *L'Origine mosaïque du Pentateuque*, París 1905[4]; E. MANGENOT, *L'Authenticité mosaïque du Pentateuque*, París 1907, y *Pentateuque*, DBV v, 50-119; S. T. B., *Archbishop Smith and the Mosaic Authorship of the Pentateuch*, Aberdeen 1911; *H. M. WIENER, *Essays in Pentateuchal Criticism*, Londres 1910, y *Pentateuchal Studies*, Londres 1912; *J. DAHSE, *Is a Revolution in Pentateuchal Criticism at Hand?*, Londres 1912; F. E. GIGOT, *The Message of Moses and Modern Higher Criticism*, Nueva York 1915; F. X. KUGLER, S. I., *Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuch, insbesondere des sog. Priesterkode* en *Von Moses bis Paulus* Munster de Westfalia 1922, 36-133; *E. NAVILLE, *The Higher Criticism in relation to the Pentateuch*, Edimburgo 1923; J. GOETTSBERGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Friburgo de Brisgovia 1928, 13-117; A. BEA, S. I., *De Pentateucho*, Roma 1933[2] = *Institutiones Biblicae* II i, y *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, Bi 16 (1935) 175-200; J. COPPENS, *L'Histoire Critique de l'Ancien Testament*, Tournai-París 1938 (versión inglesa con adiciones hasta 1940, *The Old Testament and the Critics*, por E. A. RYAN, S. I., y E. W. TRIBBE, S. I., Paterson, N. J., 1943; H. HOEPFL, O. S. B., *Pentateuque et Hexateuque*, DAFC III, 1883-1920; SIMON PRADO, *Praelectiones Biblicae*, Madrid 1947, I 242-282. H. HOEPFL-MILLER, *Int. in V.T.* (Roma 1946) 1-119. **126**

Nombres — Se suelen denominar los cinco libros de Moisés Pentateuco, palabra que significa libro en cinco rollos. El segundo elemento de esta voz, a saber τεῦχος, al principio significó el recipiente o estuche en que se guardaba el rollo, pero después pasó a significar el volumen mismo contenido en él. Se usa ya en este sentido en la *Carta de Aristeas*, 179. Se encuentra por primera vez la expresión «el Pentateuco de Moisés» (ἡ Μωσέως πεντάτευχος) en la *Carta a Flora*, de Tolomeo, un gnóstico del s. II. Esta carta se conserva en el *Adv. Haereses* 33, 4, 1, de SAN EPIFANIO, PG 41, 560, y ha sido publicada recientemente por G. QUISPEL con comentario y traducción en francés («Sources Chrétiennes» 24, París 1949). De los escritores griegos, pasó a los latinos y la usó TERTULIANO ya al principio del s. III, *Adv. Marcionem* I, 10, PL 2, 257. Aparece ya la división del Pentauteco en cinco libros, dos siglos antes, en Filón de Alejandría, que habla del Génesis como del primero de «cinco libros» en *De Abraham* II. **127**

127 En el NT se llama al Pentateuco «el libro de la Ley» (Gal 3, 10), «la Ley» (Rom. 3, 21), «la Ley de Moisés» (Lc 24, 44). Pudiera ser que la expresión «la Ley del Señor» (Lc 2, 23) no se refiriera al nombre del libro, sino a la legislación que en él se contiene. Por estas denominaciones se puede ver que el elemento legal era más estimado que el histórico, que también se contiene en el Pentateuco.

En el AT se cita el Pentateuco como «el libro de la Ley de Yahvé» (2 Par 17, 9), «el libro de la Ley de Moisés» (Neh 8, 1), «la Ley de Moisés» (2 Par 23, 18), «el libro de Moisés» (Neh 13, 1, donde la recensión de los LXX de Luciano lee «el libro de la Ley de Moisés»), y en Neh 8, 2, se dice simplemente «la Ley».

Los nombres de los cinco libros en nuestra lengua, Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, son simplemente transcripción de los que llevan en la Vulgata, que a su vez los transcribió de los LXX, latinizándolos (cf. §§ 136*c*, 162*c*, 182*b*, 196*b*, 210*b*). Los nombres hebreos que están tomados de la primera o primeras palabras de cada libro van añadidos en la Vulgata según la transcripción de San Jerónimo en su *Prologus Galeatus* o prefacio a los Libros de los Reyes.

128 **Contenido** — El Pentateuco contiene la historia religiosa del pueblo escogido y de sus antepasados, desde la creación del primer hombre hasta la muerte de Moisés, amén de las leyes religiosas y sociales de su constitución teocrática. El Génesis traza la línea descendente desde Adán a Abraham, contando después por extenso la historia de este patriarca, de Isac, de Jacob y sus hijos, y termina con la muerte de José en Egipto. Es este libro la introducción obligada a los demás libros, dado que consigna la promesa de Dios relativa a la futura posesión de Canán por los descendientes de Abraham y explica cómo los israelitas tuvieron que establecerse en Egipto. El Éxodo prosigue la historia con el relato de la opresión de los israelitas en Egipto, la vocación de Moisés, la liberación del pueblo por su mano, la Alianza en el Sinaí, y se cierra con la erección del Tabernáculo, el primer mes del segundo año de la salida de Egipto. El Levítico apenas contiene historia; sigue todavía el pueblo en el Sinaí. Los Números cuentan la historia hasta el final de los cuarenta años. Se abre con el censo del pueblo, preparatorio de la partida del Sinaí, y termina dejándole acampado en la estepa frente a Jericó. El Deuteronomio parécese al Levítico en que contiene muy poca historia. Antes de la entrada en Canán se renueva la Alianza con Dios, y termina el libro con la muerte de Moisés, después de contemplar la tierra en que no le fué permitido entrar.

Tocante a las leyes, el Génesis contiene la dada a Noé después del diluvio (9) y la de la circuncisión, dada a Abraham (17). Las leyes del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio hasta 10, 10, fueron dadas en el Sinaí (Lev 26, 45; 27, 34). Las restantes de Núm datan de diversos tiempos durante la peregrinación por el desierto, y las de Dt son repetición y modificación de anteriores leyes dadas por Moisés, para preparar la próxima entrada en la tierra prometida, una vez pasado el Jordán. No excluye este epítome adiciones de nuevas leyes en tiempos postmosaicos (cf. § 134*d-g*).

Se pueden distinguir algunas colecciones legales, como el Decálogo, Éx 20, 3-17, y su repetición, Dt 5, 7-21. Las leyes primeramente dadas

en el Sinaí están en el Código de la Alianza (Éx 24, 7) que va de Éx 20, 23 a 23, 19. Hay colecciones de leyes que se refieren al Santuario, a los sacrificios y al sacerdocio en Éx 25-30; Lev cc 1-8, 10, 12-16, 21-24 y 27; Núm cc 15, 18-19 y 28-29. La ley deuteronómica va en Dt 12-26. 128

Moisés: su vida y sus hechos — Puesto que Moisés es el autor del Pentateuco (sin que esto obste a adiciones y retoques posteriores; véase § 134), cumple el dar aquí una idea de conjunto de su vida, hazañas y carácter. 129a Nació durante el período de opresión, en Egipto. El hecho de haber sido librado de la muerte por la compasión de la hija del Faraón, y de que ésta le adoptara como hijo de ella, Éx 2, 1-10, le aseguró el mejor hogar y la mejor educación posible en Egipto en aquel tiempo, muy superior a la que hubiera recibido si hubiera pasado la juventud en medio de su pueblo. Eran los egipcios una nación civilizada en alto grado. Tenían fino gusto estético, y notable habilidad para el arte de la escultura y de la arquitectura. Su literatura era abundante y por su ciencia eran renombrados en el próximo oriente. Moisés pasó su juventud en los más elevados círculos de esta sociedad refinada. Así ocurrió que únicamente él entre los israelitas «fué instruído en toda la sabiduría de los egipcios» (Act 7, 22). Esto bastaba, por sí solo, para ganarle ascendiente entre sus compatriotas; pero poseía además prendas para ser «poderoso en palabras y obras», como lo hace notar San Esteban (ibid.). Mas no quiere decir esto que tuviera por naturaleza el don de la elocuencia, sino al contrario, así como el lenguaje de San Pablo fué calificado de «despreciable» (2 Cor 10, 10), Moisés dice de sí mismo «no ser hombre de palabra fácil» (Éx 4, 10). Tenía, en verdad, algún defecto que le impedía hablar en forma expedita (cf. Éx 6, 12). Arón, su hermano, tuvo que ser «su boca» y «hablar en su lugar al pueblo» (Éx 4, 16). Pero habían aún de pasar muchos años antes de que tuviera que enseñar y acaudillar a los israelitas.

Su vida abarca tres períodos, que duran cada cual cuarenta años. b Tenía cuarenta (Act 7, 23) «cuando le vino la idea de visitar a sus hermanos». A los «ochenta años» se fué con Arón a hablar al faraón (Éx 7, 7), y murió a los «ciento veinte años» (Dt 31, 2). Según estas cifras, pasó Moisés cuarenta años de vida privada, de la cual se conservan pocas noticias, otros cuarenta refugiado en Madián y los cuarenta restantes como caudillo de su pueblo. Este evidente esquematismo, junto con el uso del número 40 entre los hebreos como número redondo y sólo aproximado, indica que no se pretende dar números exactos. Recuérdese que, también se asignan cuarenta años a los reinados de Saúl, David y Salomón; v. § 124*l*. Debe también recordarse que, a pesar de su alta cultura y vastos conocimientos, los documentos demuestran que los egipcios no sabían con certeza los años que tenían; véase 161*e*. El significado, pues, de estas cifras puede ser el siguiente: que Moisés había alcanzado la edad en que creía poder obrar con autoridad, cuando quiso terciar en el altercado de los dos israelitas (Éx 2, 13); que estuvo largos años retirado en Madián, y que era muy entrado en años cuando murió.

El segundo período de la vida de Moisés comienza con la huída c a Madián. A la cual se vió obligado por la determinación del faraón de dar muerte a Moisés cuando éste, defendiendo a uno de sus hermanos,

129c quitó la vida a un egipcio (Éx 2, 11 s y 15). La valentía personal que había demostrado en aquel lance le llevó a defender a las pastoras hijas de Jetro, el sacerdote de Madián, contra las violencias de un número indeterminado de hombres. Consecuencia de este audaz acto de caballerosidad fué su matrimonio con Séfora, que era una de las siete hijas de Jetro. Según las apariencias, Moisés era entonces egipcio y por tal fué tenido (Éx 2, 19). Además, según una oscura tradición, no era fiel a las costumbres religiosas de su pueblo como lo declara el hecho de que no circuncidó, al menos, a uno de sus hijos (Éx 4, 24-26), tal vez por temor de desagradar a su esposa. La veracidad de esta tradición se desprende de la narración misma del matrimonio de Moisés con una extranjera y de su descuido en circuncidar al hijo. Si esta narración hubiera sido escrita o publicada en tiempos más recientes con el fin de edificar a toda costa, se hubieran sin duda omitido estos hechos que no honran mucho al gran legislador. Lo mismo habrá que decir de su segundo matrimonio con una etíope (cusita), Núm 12, 1, que difícilmente podría identificarse con Séfora. María, hermana de Moisés, y Arón se resintieron de este matrimonio.

Durante su vida en Madián, Moisés se hizo cargo del «rebaño» de ovejas o cabras o ambas cosas a la vez—de su suegro—(Éx 3, 1) y así Moisés entra en la lista de famosos pastores y cabreros, en la que se encuentran Jacob, David y Amós. Años después, por consejo de Jetro, aligeró la carga de su gobierno nombrando jefes de diversas secciones del pueblo para juzgar los casos más fáciles (Éx 18, 13-26).

d **El tercer período** empieza con la misión divina de volver a Egipto para libertar a su pueblo. Ésta le fué confiada en la visión de la zarza ardiendo (Éx 3-4). Se disputa todavía sobre si Dios reveló entonces por primera vez su nombre sagrado de Yahvé (Éx 3, 15). El texto da amplia base para pensar que Moisés sabía o sospechaba que Dios era conocido entre sus compatriotas con un nombre que él ignoraba, pues había vivido toda su vida alejado de ellos, ya en la corte de la hija del faraón, ya en Madián. Parece haber él previsto que no le creería el pueblo si no les decía el nombre del Dios que lo había enviado. «Bien, yo iré a los hijos de Israel y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé yo?» (Éx 3, 13). Si, respondiendo a esta pregunta, hubiera dado un nombre por los israelitas jamás oído, hubiera sido esto un impedimiento para que fuera aceptada su misión. Si esto es así, manifiesto está lo que era de esperar, que Moisés no estaba muy al corriente
e de la religión de su pueblo. Dejando a un lado la liberación de Egipto (Éx 5-12), lo que resta de la vida de Moisés es su estancia en el desierto, cuyas principales líneas son tan conocidas que huelga el resumirlas aquí. Pero debemos decir algo de **sus contratiempos**, de sus faltas, y de sus virtudes. Formidable ciertamente fué su cometido, pues tuvo que llevar el peso de un pueblo «duro de cerviz» (Éx 32, 9; 33, 3 y 5; 34, 9; Dt 9, 6 y 13; 10, 16). A pesar de los milagros que los israelitas habían presenciado, hechos en su favor en Egipto, desconfiaban de Dios y continuamente murmuraban y se quejaban de la carencia de agua (Éx 15, 24; 17, 3; Núm 20, 5) y de comida (Éx 16, 3); v. también Núm 11, 1; 21, 5. Hubo un caso en que el pueblo olvidó de tal manera la deuda

contraída con Moisés, que no faltó razón a éste para temer por su vida: 129e
«Poco más y me apedrearán» (Éx 17, 4). Y no fué solamente el vulgo quien se manifestó tan desagradecido. Aun sus más allegados y queridos, de los cuales tenía derecho a esperar apoyo y aliento, hallaron falta en él y se dejaron llevar de los celos, como fué el caso de María y de Arón (Núm 12, 1 s). En otra ocasión llegó a estallar una rebelión manifiesta bajo la conducta de Coré, Datán y Abirón (Núm 16). Y aunque Dios vengó a su siervo con el pronto castigo de los delincuentes, sin embargo tanta ingratitud y oposición debió causarle gran disgusto. Otros casos semejantes de resistencias y murmuraciones se encuentran en Éx 2, 14; 5, 21; 6, 9; 14, 11 s; Núm 14, 2 s.

Todavía más pena que estas ofensas personales le produjeron la falta f
de confianza en Dios y las graves transgresiones de sus mandamientos. «Yahvé dijo a Moisés: ¿Hasta cuándo ha de ultrajarme este pueblo? ¿Hasta cuándo no ha de creerme después de todos los prodigios que he obrado en medio de ellos?» (Núm 14, 11). Recibido el Decálogo y fresca todavía la memoria de las maravillas obradas en Egipto, no tardaron gran cosa en quebrantar el precepto de no hacer imágenes, y erigieron el becerro de oro mientras Moisés estaba todavía con Dios en el monte. «Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de Egipto» (Éx 32, 4; cf. 20, 4). Y no solamente prevaricó así el pueblo, sino que hasta Arón edificó un altar delante del ídolo y proclamó: «Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé» (Éx 32, 5). Pero todavía hubieron de suceder cosas peores. En vísperas de entrar en la tierra prometida, se entregaron a la fornicación con las hijas de Moab e, invitados a los sacrificios de sus deidades, el pueblo comió y adoró a los dioses de aquéllos (Núm 25, 2). Así que no sería una sorpresa para Moisés, aunque sí muy doloroso, el que poco antes de su muerte, al final de tan larga peregrinación, por el desierto, Dios le anunciase: «Bien, tu vas ya a dormirte con tus padres, y este pueblo se levantará y se prostituirá ante dioses ajenos, los de la tierra a donde va, y me dejará y romperá mi pacto, el que con él he hecho» (Dt 31, 16).

No es de extrañar que, a veces, la carga le pareciera a Moisés g
insoportable. Y así se quejaba a Dios: «¿ Por qué tan mal tratas a tu siervo? ¿Por qué no he hallado gracia a tus ojos y has echado sobre mi la carga de todo este pueblo...? Yo no puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado» (Núm 11, 11 y 14). Tan profunda fué su pena que le parecía preferible la muerte: «Si así has de hacer conmigo, dame la muerte, te lo ruego, y si he hallado gracia a tus ojos, no me vea yo más así afligido» (Núm 11, 15). Hablar así no es señal de virtud en Moisés; pero la falta, si falta hubo, dada la angustia de su corazón, fué cosa ligera y no fué reprendido por Dios, el cual, al contrario, hizo por aligerar su carga, vv 16 s. Cuando antes mostró pusilanimidad y falta de confianza en Dios al rehusar, o poco menos, la misión de liberar a Israel, Dios le manifestó su enfado (Éx 4, 14).

Debe notarse aquí cuán franca y humildemente cuenta Moisés sus h
propias **debilidades y defectos.** A los ejemplos mencionados en el párrafo anterior hay que añadir la confesión de su falta en no circuncidar a su hijo (Éx 4, 24 ss) y la ofensa que tanto desagradó a Dios y que le valió ser excluído de entrar en la tierra prometida. A esta

129h falta se alude varias veces (Núm 20, 12; 27, 14; Dt 1, 37; 3, 27; 31, 2; 32, 52; 34, 4, probablemente postmosaico). De Núm 20, 12 (porque no habéis confiado en mí), y Núm 27, 14 (por haber sido rebeldes a mi mandato) se saca que el pecado de Moisés fué el no haber llevado a cabo el mandato divino tal como le había sido intimado, debido a falta de fe, tal vez por lo indigno que era el pueblo. El Salmo 105 (106), 33, aludiendo a esto, reprocha además a Moisés el haber «proferido con sus labios palabras imprudentes», cuando reprendió al pueblo (Núm 20, 10). Dios le había mandado «*hablar a la roca*» (Núm 20, 8), lo cual no hizo, y en vez de hacerlo, la hirió dos veces.[13] En dos lugares, Dt 1, 37, y 3, 26, Moisés dice al pueblo que Dios se airó con él por culpa de ellos. Lo cual significa que la falta de Moisés se debió a la rebeldía y terquedad del pueblo.

i Este continuo referirse Moisés a sus defectos es señal de **aventajada virtud.** Estuvo totalmente libre del espíritu de orgullo. Su espíritu de perdón se manifiesta en su plegaria a Dios para que curara a su hermana María de la lepra, aunque le había venido en castigo de la envidia hacia él y de haber hablado mal de él (Núm 12, 13). Se manifiesta también juntamente con un amor ilimitado hacia su pueblo en las súplicas que dirige a Dios para que les perdone después de algunas de sus más graves transgresiones. Así, después de la adoración del becerro de oro, Moisés pide al Señor: «O les perdonas este pecado, o bórrame del libro que tú has escrito» (Éx 32, 31 s). Como la doctrina de la bienaventuranza eterna no había sido revelada, los vivos de que habla al decir «el libro de los vivos» (cf. Sal 68 [69] 29) no son sino los vivos en este mundo. Alentaba en él el mismo gran espíritu que llevó a San Pablo a desear ser anatema por sus hermanos (Rom 9, 3). V. San Jerónimo, *Ep. ad Algasiam* 121, qu. 9 (PL 22, 1028). En Núm 14, 19, se pone otra oración de Moisés por el perdón de su pueblo, que tuvo plena eficacia.

j Al hablar de las virtudes de Moisés hay que decir una palabra sobre Núm 12, 3: «Moisés era un hombre mansísimo entre todos los hombres de la tierra». Conviniendo en que esto se refiere a la «mansedumbre», algunos ponen en tela de juicio que Moisés pudiera escribir esto de sí mismo; otros, como A Lapide, tienen por adición posterior esta frase. El uso posterior de esta palabra combina una doble noción: la de padecer aflicción y la de paciencia, pero parece que aquí se refiere simplemente a la muchedumbre de disgustos y penas de Moisés. A este sentido favorece el contexto, que habla de la hostilidad de María y Arón, los más allegados y caros al gran legislador. Una palabra afín significa escuetamente «aflicción» en Éx 3, 7, y Dt 16, 3, y otra palabra de la misma familia quiere decir «en circunstancias apuradas», «indigente, necesitado» en Dt 24, 12 y 14 s. No quiere esto decir, por supuesto, que Moisés no fuera manso, como lo demuestra el perdón que tan fácilmente concedió a sus hermanos. Una ira justa no se opone a la mansedumbre y Moisés tuvo muchas ocasiones de manifestarla (Éx 11, 9; Lev 10, 16; Éx 32, 19).

k Hablemos brevemente de los **privilegios sobrenaturales** de Moisés. Fué profeta, es decir, persona delegada para hablar en nombre y con la autoridad de Dios: «*estaré en tu boca*» (Éx 4, 15); v. § 409*e*.

Y habla de sí mismo como de un profeta, en el lugar donde vaticina 129k
que Dios enviará a Israel una serie de profetas que terminará en Cristo: «Yahvé, tu Dios, suscitará de entre tus hermanos un profeta como yo» (Dt 18, 15). Dios mismo pone a Moisés como profeta por encima de todos los demás: «Si hubiere algún profeta de Yahvé entre vosotros, le hablaré en sueños. No así a mi siervo Moisés que es el más fiel en toda mi casa; porque le hablo cara a cara y abiertamente; no en enigmas y figuras ve al Señor» (TM «no en enigmas, y contempla el semblante de Yahvé»; Núm 12, 6-8). Lo mismo en Éx 33, 11: «Yahvé hablaba a Moisés cara a cara como habla un hombre a su amigo». Está claro que Moisés no veía a Dios como es en sí mismo, sino bajo la forma de alguien con quien se trata cara a cara. Cuando volvía de estos coloquios íntimos con Dios, tenía «la faz cornuda» (Éx 34, 29-35). Es decir, el resplandor de la presencia de Dios hacía que el rostro del profeta brillara con rayos de luz, que son llamados cuernos metafóricamente. Dos veces pasó solo con Dios cuarenta días y cuarenta noches en el monte y en ninguna de ellas tomó alimento o bebida; Éx 24, 18 y Dt 9, 9 hablan de la primera vez, y Éx 34, 28, de la segunda. No es necesario extenderse sobre su poder de hacer milagros, ni sobre su talento de legislador, dado que los cuatro últimos libros del Pentateuco testifican ampliamente su poder y autoridad en ambas materias.

Tal, pues, fué Moisés, profeta, taumaturgo, legislador, amigo de l
Dios, caudillo de su pueblo. Puede muy bien ser llamado el segundo padre de la raza y el fundador de la nación. Les libró de la esclavitud de Egipto, les gobernó en el desierto, les dió un código social y religioso, que les unió en una estrecha confederación. Pero, con todo, no le fué permitido poner el pie en la tierra prometida hacia la cual condujo a su pueblo. Tanto desagrada a Dios cualquier quebrantamiento de su santa ley, que este hombre grande y virtuoso fué condenado a morir a la vista de la tierra que tanto había deseado.

Autenticidad mosaica — Ha ya tiempo que se admite que el Penta- 130a
teuco no ha llegado a nosotros en la forma exacta en que lo dejó Moisés, y que, además de los errores de los copistas, sufrió adiciones y modificaciones. Cornelius a Lapide, que murió en 1637, escribió en su prefacio al Pentateuco que «Moisés escribió el Pentateuco simplemente a manera de diario o de anales, pero Josué u otro tal puso estos anales en orden, los dividió, y añadió e intercaló ciertas sentencias». Así que, cuando se habla de autenticidad mosaica, debe tenerse en cuenta que se trata del conjunto, dejando libertad para modificaciones posteriores, sobre lo cual v. § 134.

Se hace **varias veces alusión en el Pentateuco** a la actividad literaria b
de Moisés. Dios le mandó escribir la narración de la derrota de Amalec (Éx 17, 14). Esto se refiere a Éx 17, 8-13. «Moisés escribió todas las palabras de Yahvé» (Éx 24, 4); cuáles fueran estas palabras, consta claramente en 24, 7: «Tomando el libro de la alianza, lo leyó al pueblo». No es fácil determinar cuánto abarque este «libro», y se hace de varias maneras: según Hoberg, comprende los cc. 20-23; según Goettsberger, 20, 22—23, 19; según Bea, 20, 23—23, 33. Después de la defección del pueblo cuando el culto del becerro de oro, y de

130b la renovación de la alianza que se siguió, Dios mandó de nuevo a Moisés: «Escribe estas palabras por las cuales yo he hecho pacto contigo y con Israel« (Éx 34, 27). Esto se refiere a 34, 10-26. Se registra en Núm 33, 2, que Moisés escribió las estaciones de los israelitas desde la salida de Egipto. La lista se pone en el mismo capítulo. «Moisés escribió esta ley» (Dt 31, 9 y 24) y mandó que fuera guardada cabe el arca (v 26). Del cántico de Dt 32 se dice que lo escribió Moisés (31, 22) por orden de Dios (31, 19).

c ¿Qué hay que concluir de todas estas citas? En primer lugar, que se nos presenta a Moisés no sólo como legislador, sino también como escritor. Pero la cuestión es precisamente: ¿cuánto escribió? Dejándose llevar sólo de la lógica, se podría argumentar así: puesto que estos textos testimonian explícitamente que Moisés escribió ciertas partes del Pentateuco, implícitamente dan fe de que no escribió las partes que no le son atribuídas. El argumento adolece de la falacia de interpretar estos antiguos documentos orientales según nuestros modernos modos de pensar. No es probable que Moisés escribiese el Pentateuco en las estepas de Moab, poco antes de su muerte. Mucho más verosímil es que escribiera distintas partes en distintos tiempos durante los cuarenta años de desierto. Es psicológicamente comprensible que, a lo largo de tan dilatada actividad literaria, unas veces se le ocurriera decir lo que otras no se le había ocurrido. Además, uno de los más frecuentes recursos literarios del estilo bíblico es el usar del *sensus praecisivus*, es decir, un modo de escribir que consiste en expresar la verdad de lo que se trae entre manos, sin que esto signifique que sea o no toda la verdad acerca de lo mismo. Así se dice de San José «*que no la conoció hasta que dió a luz a su primogénito*» (Mt 1, 25), donde nada se implica acerca de sus futuras relaciones; cf. Sal 109 (110) 1: «Oráculo de Yahvé a mi Señor: Siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel a tus pies», de donde no se deriva que el puesto de honor le fuese concedido solamente hasta el tiempo del triunfo. Según este principio, la atribución explícita de ciertos trozos a Moisés no le niega otros.

d Por lo que toca al cántico de Dt 32, se sigue de lo anteriormente dicho que Moisés no solamente lo compuso sino que también lo incluyó en el libro que contenía «las palabras de esta ley» (31, 24). Debía ser una acusación contra los hijos de Israel, que después de entrar en la tierra prometida menospreciarían a Dios y anularían su alianza (31, 19). Sabía Moisés que iba a morir pronto y que Josué conduciría el pueblo más allá del Jordán (31, 23). Por lo cual completó la escritura de su libro y mandó que fuera guardado junto al arca (vv 24-26). No había que hacerlo inmediatamente, pues debía antes Moisés leer al pueblo las palabras del cántico compuesto por él (vv 27-30). El orden de este relato muestra que Moisés incluyó el cántico en su libro.

e Otra cuestión se refiere a **cuál fué el libro en que escribió Moisés «las palabras de esta ley»**, (Dt 31, 24). La Vg. lee aquí «volumen», o sea, hablando estrictamente, un rollo, lo cual traduce exactamente la palabra hebrea. «Rollo» se dice en hebreo *m^egillāh*, y «libro», *sēfer*. Pero, aunque el *sēfer* o «libro» tuviera la forma de rollo, estas dos palabras no pueden usarse indistintamente la una por la otra, ya por-

que *sēfer* se dice de cualquier documento por breve que sea, ya porque 130e
un libro extenso deberá escribirse en varios rollos.

También Dt 28, 58, se refiere al libro: «las palabras de esta ley escritas en este libro»; y expresiones semejantes se encuentran en 28, 61, y 29, 21 (TM 29, 10). Moisés dió orden a los sacerdotes de leer «las palabras de esta ley» al pueblo cada siete años, «en el año del perdón», cuando la fiesta de los Tabernáculos, 31, 9-11. Se consigna la observancia de esta ley en tiempo de Nehemías, en Neh 8, 18: «Leyó en el libro la ley de Dios diariamente desde el primer día hasta el último». ¿Leyó sólo el Deuteronomio o todo el Pentateuco en general? En cuanto al significado, no se distinguen las dos fórmulas «el libro de la ley de Dios» y «la ley», que se usan un poquito antes, en Neh 8, 14: «hallaron escrito en la ley el mandato por mano de Moisés, que los hijos de Israel debían habitar en cabañas durante la fiesta del mes séptimo». Se menciona la fiesta de los Tabernáculos en Dt 16, 13-16; 31, 10-12; pero nada se dice en estos textos de habitar en tabernáculos o cabañas. Esto se manda exclusivamente en Lev 23, 42 s. Por lo tanto, en tiempo de Esdras y de Nehemías, las palabras «esta ley» y «las palabras de esta Ley en un libro» (Dt 31, 9 y 24) se aplicaban a la legislación del Pentateuco en conjunto.

En otros términos, se pensaba que estos textos significaban que Moisés había escrito la legislación del Pentateuco. Además, la legislación y la historia están tan íntimamente entrelazados, que decir que Moisés escribió la ley es decir realmente que Moisés escribió el Pentateuco en general. De hecho, en tiempos posteriores el nombre del Pentateuco fué sencillamente la Ley, tomando el nombre del elemento que se tuvo por más importante.

Se dice al principio del Dt que «emprendió Moisés la declara- f
ción de esta ley», (Dt 1, 5). «Esta ley» o «esta Torah», se refiere a las leyes contenidas en los libros anteriores, así como las palabras proemiales de Dt remiten a todos los discursos de Moisés durante los pasados cuarenta años. Las notas geográficas, que siguen la frase «Éstas son las palabras que Moisés habló a todo Israel» (1, 1), indican varios lugares de la peregrinación de los cuarenta años. La palabra «éstas» es retrospectiva aquí, como en Núm 36, 13, y de esta manera la cláusula que abre el Deuterononio une este libro a los precedentes.[14]

Respecto al significado de «esta ley» es, tal vez, digno de notarse g
que Goettsberger supone que Moisés leyó la ley al pueblo, una vez terminó de asentarla en un libro (Dt 31, 24). Pero lo que Moisés leyó al pueblo no fué la ley, sino el cántico de Dt 32: «Hablaré estas palabras para que las oigan e invocaré a los cielos y la tierra para que testimonien contra ellos» (31, 28). Se refiere esto al principio del cántico: «Escuchad, cielos, lo que digo, preste atención la tierra a las palabras de mi boca» (32, 1). Y la razón que da Moisés, «Porque h
sé que después de mi muerte obraréis el mal... y darán sobre vosotros desgracias en tiempos venideros» (31, 29) se aclara grandemente en el cántico (32, 5 y 15: prevaricaciones; 32, 20-25: castigos); finalmente en 31, 30: «Así pues Moisés pronunció, oyéndolas toda la asamblea de Israel, las palabras de este cántico», se alude a la ejecución del propósito anunciado poco antes (31, 28).

130i Se manda en la ley del reino que el rey saque para sí una copia de la ley. «Cuando haya sido elevado al trono de su reino, escribirá para sí, en un volumen, una copia de esta Ley, sacada del rollo de los sacerdotes de la tribu de Leví» (Dt 17, 18). Sería absurdo limitar esto sólo a Dt, dado que el oficio de rey exige el conocimiento de toda la legislación.[15]

j Han creído algunos que la orden de leer «las palabras de esta ley» públicamente cada siete años en la fiesta de los Tabernáculos (Dt 31, 10 s) implica que la lectura debía ser bastante breve. Pero el limitar esta orden a cada siete años indica que era una orden gravosa. No estaba mandada la lectura de todo el Pentateuco, sino sólo de la legislación. Explícitamente se pone el fin (31, 12): «Para que oyéndola la aprendáis y temáis a Yahvé, vuestro Dios, y guardéis todas las palabras de esta Ley». Por consiguiente, sólo había que leer lo que se refería al pueblo. Las leyes que contenían los deberes de los sacerdotes y levitas, podían ser omitidas. El resto podía ser leído holgadamente en la semana que duraba la fiesta. Se refiere de Esdras que leyó ante el pueblo «desde la aurora (hebr. 'desde la luz') hasta mediodía» (Neh 8, 3) y la frase «leyó *en él* [el libro]» implica la lectura de sólo algunas secciones.[16] V. por otra parte la lectura del siguiente día de ayuno (Neh 9, 3), en el cual «leyeron en el libro del Señor su Dios». Esto se refiere a la lectura que hicieron en ese solo día.

k En relación con esto hay que citar, por último, la orden dada en Dt 27, 2 s: «Cuando hayáis pasado el Jordán... levantarás grandes piedras que revocarás de cal, y escribirás en ellas todas las palabras de esta Ley»; cf. v 8. Se cuenta en Jos. 8, 32-35, cómo se ejecutó esta orden. Nótese el v. 32, «[Josué] escribió *allí*, en las piedras, *una copia* de la ley de Moisés» (cf. Dt 17, 18), y el v 34, «después de esto, leyó todas las palabras de la ley, las bendiciones y las maldiciones, *según todo lo que estaba escrito* en el libro de la Ley».

Hay aquí dos cuestiones: 1) qué fué escrito en las piedras, y 2) qué leyó Josué al pueblo. Lo que se intentaba con la erección de las piedras no fué tanto levantar un monumento de la Ley, cuanto el público reconocimiento de su autoridad junto con la tácita obligación de cumplirla. El mandato de erigirlas fué dado en un discurso de Moisés y de los ancianos de Israel al pueblo, el cual empezaba con la admonición de «guardar todos los mandamientos que yo te ordeno este día» (Dt 27, 1). No hay razón, por consiguiente, para suponer que en las leyes escritas en las piedras hubiera las que no interesaran directamente a la conducta del pueblo. Tampoco es probable que muchas leyes, que se leen dos y aun más veces, como la de la Pascua y la de los ázimos, fueran escritas más de una vez en las piedras. Omitiendo, pues, todas estas cosas no sería muy difícil escribir la ley de Moisés en cierto número de piedras grandes. La ley de Hammurabi, esculpida en una piedra, «no es menos extensa que la ley de Moisés», como hace notar Goettsberger. La segunda cuestión, es decir, qué fué leído al pueblo por orden de Moisés, es secundaria, ya porque el uso bíblico de la palabra «todo» no es tan estricto como en nuestra lengua, ya también porque, a pesar de que es oscuro, el texto parece decir sólo que Josué ejecutó la ley o la orden de Moisés de que habla Dt 27, 11-26, y leyó las maldiciones

en las palabras prescritas por la ley que allí se da. Pudieron añadirse 130k
a éstas las bendiciones escritas en Dt 28, o acaso «pudiera decirse que las bendiciones están contenidas en las maldiciones como sus contrarias» (Fernández, *Comm. in Josue* [CSS, 1938] 126).

Josué y Reyes hablan de la ley de Moisés como escrita en un libro — Se 131a
habla en Jos 1, 8, del «libro de esta ley» como equivalente de «toda la Ley que mi siervo Moisés te dió a ti» del versículo anterior; vemos también: «como está escrito en el libro de la Ley de Moisés», en 8, 31, y «todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés», en 22, 6. También en 1 Re 2, 3, «como están escritos en la Ley de Moisés»; y se cita Dt 24, 16, en 2 Re 14, 6, como «escrito en el libro de la Ley de Moisés». Tales textos no permiten dudar de que Moisés formó un código de leyes que se conservaba escrito, pero no prueban por sí mismos que Moisés fuese el autor de todo el Pentateuco. No alcanzan a demostrarlo, pero, en razón del testimonio del Pentateuco mismo, su sentido natural es que Moisés fué su autor, sentido que no debe rechazarse no habiendo pruebas convincentes de lo contrario.[17] La exactitud de esta interpretación se prueba además por la íntima conexión entre las partes narrativas y las legislativas del Pentateuco. En gran parte, la razón de ser de la narración es preparar la legislación a la que da su debido marco. Hay que añadir que ilustra el valor de estas alusiones a la ley de Moisés el empeño que ponen los que niegan la autenticidad mosaica del Pentateuco en la tarea de reducirlas a glosas y adiciones posteriores. Si hubiera habido intención de atribuir a un pasado lejano la creencia reciente en la autenticidad mosaica del Pentateuco podemos estar seguros de que esa intención se hubiera llevado a cabo más enérgicamente y, sobre todo, en términos más explícitos. El hecho mismo de que estas alusiones no sean de por sí una demostración prueba que fueron escritas sin propósito ulterior.

Esto nos lleva al **testimonio del NT.** Mc 12, 26, atribuye las palabras b
«Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isac y el Dios de Jacob» al «libro de Moisés». Este texto se halla en la narración de Éx 3, 6. Varios pasajes de Lev se atribuyen a Moisés: Lev 12 —sobre la purificación de las mujeres— en Lc 2, 22; Lev 12, 3 —sobre la circuncisión— en Jn 7, 22; Lev 14 —relativo a la purificación de un leproso— en Mt 8, 4; Lev 20, 10 —sobre el castigo de una adúltera— en Jn 8, 5. En Rom 10, 5 dice San Pablo que «Moisés escribió» un texto de Lev 18, 5. San Esteban en Act. 7, 37, atribuye a Moisés Dt 18, 15; los judíos, en Mt 19, 7, atribuyen a Moisés la legislación sobre el divorcio de Dt 24, y Nuestro Señor, en su respuesta Mt 19, 8, hace lo mismo. Según 2 Cor 9, 9, el no poner bozal al buey está «escrito en la ley de Moisés», Dt 25, 4. La ley del levirato, Dt 25, 5, se dice en Mc 12, 19, y Lc 20, 28, haber sido escrita por Moisés.

Felipe, Jn 1, 45, afirma que «Moisés en la ley... escribió» acerca del c
Mesías y, cosa más importante, Cristo mismo, ibid 5, 46, dijo a los judíos: «*Si creyereis en Moisés, creeríais también en mí, pues de mí él escribió*» (El *forsitan* de la Vg. no hace falta traducirlo: es peculiar de ella el ponerlo en las oraciones condicionales). Así pues, según la creencia de los judíos, corroborada por Nuestro Señor, Moisés escribió los pasajes mesiánicos del Pentateuco. Son éstos: Gén 3, 15; 12 ,3, y paralelos 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; además Gén 49, 10; Dt 18. 15,

131c Nuestro Señor aquí apoya su título a una misión sobrenatural en el testimonio dado por Moisés; nótese bien, no meramente en el testimonio mismo, sino en el testimonio como venido de Moisés. Cristo no hubiera apoyado verdad dogmática de tanta envergadura en una falsa premisa.[18] Primero, Cristo apeló al testimonio de Juan Bautista (vv 32-5), luego al «del Padre mismo» (v 37), y por último al de Moisés. Está hablando de la persona de Moisés, en quien los judíos tenían puesta su esperanza (v 45), y es la persona de Moisés quien les acusa (ibid.).

d Tanto entre los judíos como entre los cristianos **la tradición** ha ido siempre del brazo con la Escritura. V. BEA 18 s sobre los judíos, y HOBERG 71 s sobre los Padres. Bastará mencionar aquí a dos destacados escritores judíos del s. I d.C. Ambos, FILÓN, *De Vita Mosis*, ed. Cohn 4 (1902) 267 s, y JOSEFO, *Ant.*, 4, 8, 48, piensan que Moisés escribió el relato mismo de su muerte. Según Josefo el motivo por el cual lo escribió fué el temor de que su inmensa fama no hiciera pensar inconsideradamente a los hombres que había sido arrebatado al cielo.

e El Pentateuco mismo encierra **pruebas internas** de que fué compuesto en la época y bajo las condiciones que exige la autenticidad mosaica. La evidencia de estas pruebas se desprende del testimonio histórico de los textos examinados. Nos ofrece también el Pentateuco algunos textos que, tomados por separado, indicarían un tiempo más reciente. Sin embargo, considerados a la luz del conjunto, tales textos sólo demuestran la presencia de adiciones y modificaciones tardías.

El autor conoce mejor Egipto que Canán. Se nombran lugares de Egipto sin explicación alguna, como la ciudad de On o Heliópolis (Gén 41, 45), la tierra de Gošen (ibid. 46, 26), Sucot (Éx 13, 20), Piajirot (ibid. 14, 2). Por otra parte, acerca de Qiriat Arbé se añade que está «en la tierra de Canán» (Gén 23, 2), y lo mismo acerca de Mambré donde Abraham enterró a Sara (ibid. 23, 19). Lo mismo se nos dice de Siquem (ibid, 33, 18) y de Luz o Bétel (ibid 35 6). Se determina la situación de los montes Garizim y Ebal en Dt 11, 30. Y también, para dar una idea de la fertilidad de la región que rodea el Jordán, se la compara con Egipto como mejor conocido (Gén 13, 10), y la fecha de la fundación de Hebrón se determina con relación a la de Tanis o Zoan (Núm 13, 23). La prohibición de obrar «según las costumbres de la tierra de Egipto en la cual habéis habitado» (Lev 18, 3), se explica solamente en el caso de que perteneciera a una época no muy posterior a la salida de aquel
f país. Y se concreta todavía más el tiempo por la ulterior prohibición de obrar según se hace en Canán, «adonde os voy conduciendo» (ibid.). Otro tanto vale de Éx 20, 12; Dt 5, 16; 17, 14. Se dan algunas leyes con la advertencia explícita de que son para ser observadas después de la entrada en la tierra prometida, Núm 15, 2 y 18. Otras leyes suponen claramente que el pueblo vive acampado. Lev 16, 26 s, manda lo que se debe hacer con el macho cabrío de Azazel fuera del campamento, y prescribe las condiciones requeridas para volver a entrar en él. Ténganse en cuenta todas las ordenanzas que regulan lo que hay que hacer al levantar el campo, Núm 4, 4 ss. La ley que ordenaba que todo buey, oveja o cabra que se matara debería ser presentada «en la puerta del tabernáculo como una ofrenda al Señor» (Lev 17, s) sólo podía tener efecto en la vida de campamento. Una vez el pueblo viviera des-

parramado en Canán su guarda habría sido a todas luces imposible. 131f
Sobre el colorido egipcio del Pentateuco puede consultarse A S. YAHUDA, *The Language of the Pentateuch in its relation to Egyptian* I (1933), y *The Accuracy of the Bible* (1934), del mismo autor.

Índole del Pentateuco — Se suelen pasar por alto ciertos hechos no sólo 132a
importantes sino necesarios para dar un juicio sobre el Pentateuco como obra literaria. En primer lugar, su composición se extiende a lo largo de unos cuarenta años. No es posible que tan dilatada extensión de tiempo, prescindiendo ahora de la materia, no haya impuesto diferencias de lengua, de estilo y de apreciación. Además, Moisés no era ya joven cuando condujo Israel al Sinaí y era ya muy viejo cuando alcanzó con su pueblo la región, frente a Jericó. Características de su pueblo eran las repeticiones y la ampulosidad de estilo, que en un anciano se agudizarían más. En tercer lugar, el Pentateuco no solamente es un antiguo libro oriental, y por ello sería totalmente anticientífico juzgarle según principios válidos para nuestras modernas literaturas occidentales, sino que además es una obra que inicia todo un género y resulta verdaderamente asombroso que alcance tan alto grado de perfección. Ninguna literatura antigua, en efecto, posee una historia de idéntica envergadura comparable con el Pentateuco. Y aunque sea verdad que es una obra inspirada, sin embargo Dios usó de los instrumentos humanos que le eran accesibles sin cambiar para nada su propia manera de pensar y de hablar. Así pues, considerando el Pentateuco simplemente en el plano de las realizaciones humanas, Moisés compuso una obra verdaderamente notable, que tiene un puesto destacado en cualquier historia de la literatura universal.

Acaso el rasgo más saliente del Pentateuco sea la **mezcla de elementos** b
históricos y legislativos. Contiene las leyes de Israel, y, sin embargo, no se le puede llamar un manual o código legal. La parte narrativa suministra el marco de la legislación y a veces su ocasión histórica (Núm 27, 1 ss; 36, 1 ss). Pero la narración no tiene como fin exclusivo el de ilustrar el origen y desarrollo históricos de la legislación. Y, por otra parte, tiene su razón de ser en el relato de la acción de Dios sobre su pueblo. Hay, pues, un doble hilo en el Pentateuco: la narración histórica y la codificación legal.

Aun cuando con más frecuencia vengan las leyes encuadradas c
en su marco histórico, como acontece en las leyes dadas en el Sinaí (cf. también Núm 27 y 36), a veces, no hay nexo aparente y es en extremo brusco el paso de lo histórico a lo legal; cf. Núm 15, 1 ss, después de 14, 45, y 15, 37-41, después de 15, 32-36. Contrariamente al principio de agrupación, parece como si tales pasajes se hubieran intercalado sin atender al contexto. En la parte narrativa se encuentra una inserción de este género en Éx 9, 30 s. Este pasaje, que registra los daños causados por el granizo en los campos de Egipto, respira otro espíritu y tiene un estilo distinto del resto del contexto.

No es el principal intento de las partes históricas la narración d
histórica en cuanto tal. Tienden más bien a trazar **la historia religiosa de Israel,** y consiguientemente no se mencionan muchas cosas que nos gustaría saber a los modernos. La directriz va marcada por el interés religioso. Consecuencia de esto es que la trabazón del relato presenta

132d muchas asperezas. Por ejemplo, Séfora y sus hijos van con Moisés en su viaje de Madián a Egipto, y se los menciona en razón del misterioso episodio ocurrido con motivo de la circuncisión de uno de ellos (Éx 4, 20 y 24-26). No se dice allí que dejaran a Moisés. Se sabe esto casualmente por Éx 18, 2 ss. Otra consecuencia es que no se sigue un orden cronológico estricto. Como en el caso de Mt, dentro de un marco cronológico definido en sus líneas generales, los detalles van dispuestos según otro principio, p. e., la semejanza de materia. La fecha de Núm 9, 1ss, corresponde al mes primero del año segundo del éxodo, mientras que la de Núm 1, 1, es el primer día del segundo mes del mismo año. La de Núm 7, 1 ss, es la del día en que Moisés erigió el tabernáculo; lo cual, según Éx 40, 2, sucedió el primer día del primer mes, también del mismo año. Éx 16, 35-35, nos ofrece un espécimen de esta agrupación por asuntos afines. Primeramente se nos cuenta la orden de guardar parte del maná como recuerdo, y en segundo lugar su ejecución por Arón, quien puso la cantidad prescrita en el tabernáculo. Esto sucedió en el segundo mes del primer año del éxodo, mas el tabernáculo no fué erigido (Ex 40, 2) hasta el primer mes del año siguiente. En tercer lugar, se añade que los israelitas comieron del maná durante cuarenta años hasta que llegaron a Canán. Pero en este estadio de su viaje aún se preveía para dentro de poco la conquista del país.

e No se tiene el prurito de la brevedad. Al contrario, parece que se goza en las **repeticiones.** En los ejemplos siguientes a veces se repite sólo parte de un versículo: Dt 7, 5 y 25, y 12, 3; 8, 3, y 16; 1, 10, y 10, 22, y 28, 62; 6, 7-9, y 11, 18-20; 12, 6, y 17 s, y 14, 23; 12, 16, y 23 s, y 15, 23; 27, 2, y 4; 28, 4, y 11; 31, 6, y 8; 31, 30, y 32, 44. Éx 25-31, y 35-39 nos proporcionan un ejemplo en mayor escala, pero ligeramente distinto. En ambos lugares se trata en líneas generales de lo mismo: del arca, del tabernáculo y sus accesorios, pero la primera serie habla del mandato divino, la segunda de su ejecución. Algunas repeticiones pudieran provenir de la fusión de dos fuentes, o ser adiciones posteriores a Moisés. Véanse los comentarios acerca de la misión de Moisés en Éx y de la rebelión de Coré en Núm.

f Como **ilustración de la repetición y también de la evolución de las leyes,** pueden ponerse las que se refieren a los animales machos primogénitos. Inmediatamente después de la liberación de Egipto, el Señor reclama como cosa propia suya a todo primogénito (Éx 12, 2). Moisés transmite luego la orden al pueblo (13, 11-16). Cuando lleguen a Canán todo primogénito de sexo masculino deberá ser consagrado al Señor. El primogénito de un jumento debe cambiarse por un cordero o cabrito (la palabra *śeh* puede significar las dos cosas); si no, debe matarse. Y los israelitas deben transmitir a su posteridad la razón de este rito, a saber, que Dios libró a su pueblo de Egipto con la muerte de todos los primogénitos de aquella tierra. Luego la ley es incluída en el código del Sinaí, con mención explícita de los bueyes y los rebaños o manadas. La palabra *ṣō'n* se aplica tanto a las ovejas como a las cabras. Se aquilata más, añadiendo que ha de dejarse el animal con su madre siete días y entonces se ofrecerá al Señor. No se especifica la manera de ofrecerlo; se sabía entonces y por eso no se dice. Probablemente, el dueño mismo lo mataba y lo consumía con

su familia en un banquete sagrado. Después de la transgresión de la 132f
Alianza por la adoración del becerro de oro, al ser renovada la Alianza se volvió a imponer la ley sobre los primogénitos (Éx 34, 19). Nada se dice acerca de la edad del animal que ha de ofrecerse al Señor; en cambio se insiste en que el primogénito de un jumento se ha de cambiar por un cordero o cabrito. Se habla otra vez de ello en Lev 27, 26. Este capítulo trata de las ofrendas voluntarias; y en él se establece muy avisadamente que nadie puede hacer una ofrenda de los primogénitos, puesto que éstos ya pertenecen al Señor por derecho. De nuevo se trata de esta materia en Núm 18, 15-18, pero sólo desde el punto de vista de los derechos del sacerdote. Todos los primogénitos que pertenecen a Dios quedan asignados al sacerdote. Los animales impuros serán rescatados, cuando tengan un mes, por cinco siclos de plata. Es de suponer que los animales puros que podían ser legítimamente sacrificados debían ofrecerse, como antes, al octavo día. La edad de rescate de los animales impuros se extendería a un mes, ante la natural resistencia a satisfacerlo, tratándose de crías muy tiernas, cuya supervivencia resultaba insegura. Si el animal moría dentro del mes, el dueño de la madre quedaba exento de toda obligación. Los primogénitos de las vacas, ovejas y cabras no se podían rescatar, porque estaban ya consagrados a Dios. El sacerdote debía rociar con su sangra el altar y quemar sus partes grasas «en sacrificio de combustión, de olor grato a Yahvé». Pero la carne pertenecía al sacerdote, así como el pecho en las ofrendas de balanceo y el brazuelo derecho; v. Lev 7, 30-34, etc., sobre el pecho y el brazuelo.

La legislación de Dt fué dada atendiendo ante todo a las con- g
diciones de vida sedentaria previstas para después de la entrada en Canán. En Dt 12, 6, se prescribe que los animales primogénitos se podrán ofrecer solamente en el santuario central, en el lugar que Dios escogerá entre todas las tribus. Allí los comerán los israelitas con sus familiares y siervos, y con los levitas que habiten en sus ciudades (12, 7 y 17 s; 14, 23). En estos pasajes sólo de paso se habla de los primogénitos, al hablar de la unidad de santuario. Se trata la materia por sí misma en Dt 15, 19-23. Como la ofrenda había de hacerse sólo en el santuario central y podía pasar cierto tiempo entre el nacimiento y la coyuntura para hacerla, se legisla que no se hará trabajar a los primogénitos del ganado ni se esquilará a los de las ovejas. Eran totalmente propiedad de Yahvé. Se establece de nuevo que deben ser comidos por los israelitas y los de su casa en el santuario que Dios escogerá. Se concede que, si el animal por algún defecto no es apto para ser sacrificado a Dios, pueda ser comido por todos, puros e impuros, en cualquier lugar, con tal que no consuman la sangre, que había que derramar en tierra como agua. La sangre, que significaba la vida, estaba consagrada especialmente a Dios. Parece haber en la legislación de Dt un cambio definido en relación con la anterior. En Núm la carne de los primogénitos se daba al sacerdote para que la consumiera en las mismas condiciones que el pecho y el brazuelo derecho, la porción del sacerdote en las hostias pacíficas. En Dt todos los israelitas no afectados por impureza legal pueden participar de la carne de los primogénitos en el banquete sacrificial. No se puede,

132g al parecer, seguir a C. a Lapide cuando entiende las palabras de Dt como si trataran de los sacerdotes. La expresión es general y las leyes van dirigidas a todos. Tampoco parece lícito suponer con Keil que la participación en el banquete sacrificial dependiera de la invitación del sacerdote a participar en lo que la ley le asignaba. Las palabras de la ley parecen indicar claramente que la carne correspondía por derecho al oferente. Ni tampoco parece que se pueda decir que Núm 18, 18, asigna al sacerdote solamente el pecho y el brazuelo derecho. Ésta es la explicación de Hengstenberg. Tampoco parece aceptable la de *H. M. WIENER, *Pentateuchal Studies* (1912) 294, quien dice que Núm 18 se refiere únicamente a las ofrendas de balanceo, y que ordinariamente éstas consistían en uno o más primogénitos. Probablemente les había enseñado la experiencia que no necesitaban los sacerdotes todo lo que se les había asignado y que menos aún necesitarían en Canán todos los primogénitos, teniendo en cuenta que los animales tendrían más tiempo y estarían más crecidos antes de que se ofreciera la ocasión de llevarlos al santuario central.

133a Un hecho que fácilmente pasa inadvertido en una traducción es el que se refiere al **uso de los nombres divinos.** A veces se lee Yahvé, el nombre personal por el que Dios era conocido de los israelitas, a veces Elohim, nombre común para Dios que se aplica también a los falsos dioses. El primero se traduce en la Vg. por *Dominus* (LXX *Κύριος*), Señor, y el segundo por *Deus*, Dios. Parece que fué Tertuliano, *Adv. Hermogenem* 3, PL 2, 199 s, el primero en comentar la variedad de los nombres divinos del Pentateuco. El cuadro siguiente dará una idea del uso y distribución de estos nombres. Está tomado de BEA, 45, y R. CORNELY, S. I., *Introd. in S. Scrip. Libr. Compend.*, edit. por A. Merk, S. I. (1927-9) 338 (= C-M):

	Gén		Éx		Lev	Núm.	Dt		Total	
Yahvé	145 143	(Bea) (C-M)	393 394	(Bea) (C-M)	310	387	547		1782 1781	(Bea) (C-M)
Elohim	165		56		—	10	10 8	(Bea) (C-M)	241 239	(Bea) (C-M)
Yahvé Elohim	20		1		—	—	—		21	

En este cuadro se han omitido los casos en que Elohim va usado en estado constructo o con sufijos. Como no sufre el hebreo el uso de un nombre propio, como Yahvé, en estado constructo o con sufijos, en ciertos casos el autor no tenía de hecho dónde escoger. La unión de los dos nombres Yahvé Elohim es exclusiva de Gén 2 y 3; reaparece en Éx 9, 30, pero los LXX no dan el equivalente de Elohim que probablemente no es genuino en el TH de dicho pasaje. La explicación probable de este uso restringido es la intención de poner de

relieve la identidad de Elohim, el único nombrado en Gén 1, con 133a
Yahvé, también el único que se usa en Gén 4, excepto para el versículo 25. Nótese también que en Éx hasta 6, 2, Yahvé solo aparece 23 veces, y Elohim solo, 19. Así que en Gén y Éx hasta este lugar el número de veces que figuran ambos nombres es más o menos el mismo, mas de aquí en adelante prevalece sin competencia Yahvé. Esta preferencia es debida sin duda a la revelación de Éx 6, 2 s. Véase sobre esto, el comentario y § 129*d*. Si fuese cierto que el nombre de Yahvé fué hasta entonces desconocido[19], se seguiría que su presencia hasta este punto del texto del Pentateuco no sería original en las narraciones transmitidas por tradición hasta el tiempo de Moisés. Lo cual sería también verdad de los nombres propios, como el de la madre de Moisés, Jocabed, uno de cuyos elementos es el *tetragrammaton*; cf. el caso de Eliaquim cuyo nombre fué cambiado en Joaquim, 2 Re 23, 34. En todo caso hay que buscar alguna explicación de la preferencia dada a un nombre sobre otro en diferentes lugares. Así, en Gén 10-16, Yahvé figura 36 veces; Elohim, ni una. En cambio en Gén 40-45 se lee 19 veces Elohim, y Yahvé nunca.

Lo mismo acontece en otras partes. En Sal 1-40 (41) se lee Yahvé b
272 veces (278 si se incluyen los títulos y la doxología), Elohim 15 veces, de las cuales nueve van exigidas por el contexto. En Sal 41-82 (42-83), figura 200 veces Elohim, Yahvé solamente 44, incluyendo la doxología, Sal 71 (72) 18. Finalmente en los Sal 89 (90) a 150 se encuentra el nombre de Yahvé 339 veces, el de Elohim 6 solamente, 5 de ellas en el Sal 107 (108), resultado de la compilación de dos salmos elohísticos, 56 (57) y 59 (60); la otra es en Sal 143 (144) 9. Además, que la actual distribución de los nombres divinos depende muchas veces del editor o editores, no del autor original, lo demuestra el hecho de que aunque el Sal 52 (53) es reelaboración del 13 (14), en aquél se encuentra Elohim, y en éste Yahvé. La misma tendencia se acusa en el Sal 69 (70), que es reelaboración del Sal 39 (40) 14-18. La explicación que propone J. CALÈS, S. I., en su obra *Le livre des Psaumes* I (1936) 20 s, de donde están tomados la mayoría de los cómputos dados, es que se quiso dotar a los judíos de la diáspora, que vivían en países paganos donde hubiera sido una profanación el pronunciar el *tetragrammaton* sagrado, de una colección de cánticos donde no figurara este nombre.

Estos ejemplos del libro de los Salmos evidencian que los nombres c
divinos que figuran en el actual TH no son siempre los que escribieron los autores originales. Lo cual se demuestra además por pruebas externas e internas en lo que toca al Pentateuco. La edición de los LXX de Swete muestra que en los cuatro libros que van de Gén a Núm el texto griego difiere del actual TH 180 veces, DAHSE, 9. En Gén 16, 11, la razón que se da para el nombre de Ismael es que «Yahvé ha escuchado». Es difícil evitar la conclusión de que se ha puesto aquí Yahvé en lugar de un original El o Elohim, el último de los cuales se encuentra en un ms. hebraico.[20]

No es posible dar razón en todos los casos de la preferencia dada d
a un nombre sobre el otro, como no es posible dar razón de por qué nosotros decimos unas veces Jesús, otras Cristo, otras Jesucristo.

133d Hasta cierto punto, la aplicación concreta está ya fijada por el uso. Por ejemplo, no acostumbramos a decir en castellano «reales consortes», sino «regios consortes»; en cambio, decimos «la familia real» y no «la familia regia». Así los hebreos dicen «hombre de Dios» (Elohim), pero no «hombre de Yahvé». Por otra parte, se dice corrientemente «Bendito sea Yahvé» (25 veces), mientras que «Bendito sea Elohim» se encuentra 2 veces solamente, y esto en Salmos elohistas, Sal 65 (66) 20, y 67 (68) 36. Se puede decir en general que cuando andan de por medio la omnipotencia y la trascendencia de Dios, se usa Elohim; Yahvé, cuando se trata de Dios como protector y guarda de su pueblo. Es de regla el no pronunciar Yahvé hablando con los extraños al pueblo de Israel. Los relatos históricos de Gén eran ya tradicionales en tiempo de Moisés, y se dejaría el nombre divino en la forma transmitida por cada narración. Es posible que en el período premosaico, antes de que se diera especial importancia al nombre de Yahvé, unas tribus usaran más un nombre, otras otro.

134a **Elementos posteriores a Moisés** — Pueden ser éstos adiciones o cambios. Los cambios o **modificaciones** atañen tanto a palabras comunes como a nombres propios. La notable fijeza de la lengua desde la época mosaica lleva a pensar que los copistas cambiarían ciertas palabras o formas caídas en desuso por otras usadas en su tiempo. Ofrece no obstante el Pent algunas peculiaridades lingüísticas, que parecen irrecusablemente arcaicas. Si se cambiaron algunas palabras comunes de intento en el curso de la transcripción, este plan no se siguió constantemente. Se nombra a Dan como un lugar del N. de Canán (Gén 11, 14; Dt 34, 1) y sin embargo, este nombre es contemporáneo de la conquista del país, Jos 19, 47, Jue 18, 29. Igualmente Jorma (Núm 14, 45; Dt 1, 44) es un nombre posterior a la conquista (Jue 1, 17). Dt 1, 1 habla de los discursos que tuvo Moisés «al otro lado del Jordán», lo cual hace pensar en un escritor distinto de Moisés, que viviera al O. del Jordán, río nunca cruzado por Moisés. Ha ya tiempo que A Lapide sugirió que pudo muy bien Moisés haber escrito «a este lado», y que Josué o quienquiera que editara los papeles de Moisés, puesto que vivía en Canán, habría cambiado la frase poniendo «al otro lado» del Jordán. Si esto se hizo, no siempre se obró con consecuencia. Esta expresión designa el E. del Jordán en Núm 22, 1; 32, 32; 34, 15; 35, 14; Dt 1, 1 y 5; 3, 8; 4, 41, 46, 47 y 49. En Gén 50, 10 s, la topografía es incierta. En cambio, «al otro lado del Jordán» significa al O. del río en Dt 3, 20 y 25; 11, 30, y nótese bien, en Jos 12, 7, mientras que en Jos 12, 1 la frase se dice del E. del Jordán. Todavía más chocante es que Núm 32, 19, donde la expresión se encuentra dos veces, una vez significa al O. y otra al E., si no según la versión de la Vg., sí, según el TH: «No tendremos heredad con ellos al otro lado del Jordán, y más allá, puesto que ya tenemos nuestra heredad al otro lado del Jordán, al oriente». Confrontando estos pasajes, llegamos a la conclusión de que cualquiera, hablando o escribiendo en cualquiera de los dos lados del Jordán, pudo servirse de esta expresión con el significado de «a este lado del Jordán» o de «al otro lado del Jordán», siempre que por el contexto resultara inequívoco el sentido.

Las **adiciones** al texto, en cuanto distintas de los cambios en la 134b
lengua y en los nombres, pudieron ser breves glosas, y aun la interpolación de trozos más extensos, la mayor parte de índole histórica o jurídica. Aquí sólo podemos dar algunos ejemplos. Muchos tienen por **glosas** los pasajes de Gén 12, 6, y 13, 7, donde se nos entera de que el cananeo y el fereceo habitaban en Canán en tiempo de Abraham. Sin embargo, tales datos casi necesariamente habían de darse al lector para ambientar adecuadamente el relato y para explicarle por qué no había lugar en la tierra para los rebaños y manadas de Abraham y de Lot. Además, la expresión prescinde completamente de la condición futura del país, y, si nos atenemos al giro hebreo, nada implica sobre si aquellos pueblos habitaban o no el país al tiempo en que se escribió. Véase § 170*h* sobre la aparente alusión al templo en el monte Moria de Éx 15, 17. La anotación de que el *ómer* es una décima parte del *efá*, Éx 16, 36, es una glosa, puesto que la cosa era conocida de los contemporáneos y Moisés difícilmente pudo prever que la anotación fuera necesaria en tiempos posteriores. La medida en cuestión no aparece en ningún otro punto de la Biblia. Se ha declarado glosa Núm 21, 13, donde se dice que el Arnón era la frontera de Moab; pero resulta gratuito suponer que hubiera sido universalmente conocido este dato geográfico por los contemporáneos de Moisés, teniendo en cuenta que acababan de tomar contacto con aquellas regiones. A Lapide creyó adición posterior Núm 21, 14-15, opinión rechazada por Hummelauer. En Núm 27, 14, pudiera muy bien haber una glosa, puesta primeramente al margen. En Dt 2, 12, se habla de Israel como ya «en la tierra de su posesión», pero ello no es indicio cierto de una mano posterior, pues en el contexto puede entenderse con razón de las dos tribus y media. asentadas ya al este del Jordán.[21] Pudiera ser una glosa posterior Dt 3, 9, donde se dan los nombres amorreos y sidonios del Hermón, lo mismo que ibid. 3, 11, que trata de Og. Acerca de la frase «hasta el día de hoy» que figura en la versión de los LXX de Gén 35, 4, y Dt 34, 6, escribió San Jerónimo: «Certe hodiernus dies illius temporis aestimandus est quo historia ipsa contexta est, sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Ezram eiusdem instauratorem operis, non recuso» (PL 23, 190). Estas palabras, que han sido mal entendidas, expresan la creencia de San Jerónimo de que Moisés fué el autor del Pent, aunque se concede que la frase «hasta el día de hoy» puede proceder, no de Moisés, sino de Esdras, como restaurador del canon del AT después de la cautividad.

Entre las **adiciones históricas**, la que tal vez ha llamado más la aten- c
ción es la narración de la muerte de Moisés en Dt 34. Alfonso de Madrigal, el Tostado († 1455), llamado también el Abulense por haber sido obispo de Ávila, restringe la adición a sólo una parte del capítulo. Jacob Bonfrère, S. I. († 1643) en su *Pentateuchus Moysis* (1625) 1062, con razón prefirió considerar todo el capítulo como postmosaico, pues no es muy científico atribuir narraciones históricas a la profecía cuando la necesidad no obliga. Otra adición muy conocida es la lista de los reyes de Edom de Gén 36, 31-39. La nota introductoria, donde se dice que reinaron en Edom antes que hubiera ningún rey en Israel (cf § 156*f*) la rebaja hasta el tiempo de David, quien sometió aquel

134c país, 2 Sam 8, 14. Bonfrère reconoció esta adición. En Núm 15, 32-36, la historia del castigo del hombre que fué apresado cogiendo leña en día de sábado va introducida con la advertencia de que aquello pasó cuando los hijos de Israel estaban en el desierto. A nadie probablemente se le ocurriría añadir esta advertencia a tal historia en el contexto actual. Por consiguiente, ello inclina a creer que toda la historia es adición posterior. En Dt 10, 6-9, hay otra adición probable. Éx 16, 35, da a entender que se sabe el tiempo en que cesó el maná, que fué después de la muerte de Moisés. En Núm 32, 41, se encuentran cosas que sucedieron en tiempo de los Jueces (Jue 10, 3 s). Se repite esto en Dt 3, 14. En Gén, los detalles sobre la edad de Abraham y la de otros patriarcas no formaban parte de la obra original; v. § 140*b-f*. Véase también § 159*b* sobre la bendición de Jacob, y sobre Dt 32-33, véase § 222*a* y *f*. Para otros ejemplos, v. los §§ 162*e-f*, 181*k*.

d Nadie duda tampoco de que haya **adiciones en la legislación.** El Pentateuco era el código legal de la nación, por lo cual era lógico que se introdujera en él la nueva legislación exigida por el cambio de condiciones. Véase § 162*e-f* y, sobre la ley del reino, § 217*d*. Las leyes referentes a los diezmos son de épocas diversas (Lev 27, 30-33; Núm 18, 21-32; Dt 12, 6, 11 y 17-19; 14, 22-29; 26, 12-15. Es dudoso en cambio que HOBERG, 66 s, tenga razón aduciendo Jos 24, 26, como prueba de una de estas adiciones: Josué «escribió todas estas palabras en el libro de la ley de Dios». Creyó Hummelauer haber descubierto la interpolación de Josué en Dt 26, 16—27, 26, pero su hipótesis no ha prevalecido. El significado probable del pasaje es que Josué añadió su escrito al final de Dt. El pasaje, por otra parte, aludiría a la totalidad del contenido del libro de Josué, como supone CORNELY II i, 192. Nada hay en el Pentateuco que responda a este escrito de Jos, y si lo hubiera escrito éste como parte de la ley, parece sumamente inverosímil que se haya perdido. Además, Jos es el complemento natural y casi necesario del Pentateuco puesto que contiene la realización de las promesas que se leen en los libros de Moisés.

e HOBERG, 67, aduce también 1 Sam 10, 25 «Samuel expuso al pueblo el derecho real y lo escribió en un libro que depositó ante Yahvé» y supone que esta ley es la de Dt 17, 14-20. Pero, si se hubiera querido aludir al Dt, se hubiera dicho que Samuel escribió esto en el libro de la ley, no sencillamente en un libro. Parece ser que el pasaje de Dt refleja los abusos del tiempo de Salomón.[22]

f Es extraño que tanto HOBERG, 68, como GOTTSBERGER, 57, postulen como principio que todas las leyes que suponen un pueblo ya sedentario son postmosaicas, p.e. Éx 23, 10: «Sembrarás tu tierra seis años». Cuando los israelitas salieron de Egipto esperaban sin duda alguna que pronto se establecerían en la tierra prometida, y toda la legislación del Sinaí se promulgó sin que hubiera razón para dudar del pronto cumplimiento de esta perspectiva. Fué sólo en vísperas de la entrada en Canán cuando fué privado el pueblo de ello, y condenado a permanecer y morir en el desierto en castigo de las murmuraciones y de la resistencia que opuso a Moisés a causa de su pusilanimidad y falta de confianza en Dios. Pasados cuarenta años sus hijos verían el cumplimiento de la promesa a ellos destinada (Núm 14, 28-34). La legislación de Dt

fué dada cuando el comienzo de una vida sedentaria se vislumbraba 134f
como muy próximo, antes del paso del Jordán. Quizás Lev 16, 29-34,
sea posterior a Moisés. Se trata aquí de la ley acerca de la perpetua g
observancia de la fiesta de la Expiación. Hoberg, basándose en Lev 23, 26-32, lo tiene por una probable adición tardía. Se puede sostener el carácter postmosaico de Lev 25, 32-34. Estas leyes referentes al derecho de redención de las casas en las ciudades levíticas y acerca de sus campos, presuponen Núm 35, donde se contienen las normas relativas a las ciudades y campos que corresponden a los levitas. La legislación levítica es sinaítica, la de Núm 35 es moabítica, y pertenecen por lo tanto respectivamente a los primeros y a los últimos años de los cuarenta de vida en el desierto. Por consiguiente, Lev 25, 32-34, resulta ser adición posterior.

Fuentes — En Éx 2, 10, cumple hacer una distinción desde el punto 135a
de vista de los conocimientos de Moisés. Todo lo narrado a partir de este versículo sucedió durante su vida y con su conocimiento, si hacemos excepción de las adiciones posteriores, § 134*c*. Los hechos narrados al principio de Éx eran todavía historia reciente cuando Moisés llegó al uso de la razón, y pudo conocerlos, ya de boca de la hija del faraón, ya de individuos de su misma raza. Al contrario, lo que se cuenta en Gén pasó en tiempos muy anteriores al suyo, de modo que sólo pudo aprenderlo en fuentes orales o escritas; v. § 137*g-i*. Cuando no se conoce la escritura o es muy raro su uso, el poder de la memoria humana es tal, que a la fuerza debe parecernos prodigioso, y no hay en esta palabra exageración. Basta recordar la transmisión oral de los Vedas y de los poemas homéricos. Hay indicaciones de esta transmisión oral en Éx 13, 14. Además, no solamente es el Gén una obra relativamente corta, sino que su contenido consiste en su mayor parte en relatos, contados de una manera tan viva, que fácilmente se graban aún en las memorias más débiles. Debido a la repetición constante, tomarían fácilmente estos relatos una forma relativamente fija, que se transmitiría, en las tiendas de Abraham, Isac y Jacob, de generación en generación. De las diferencias no sólo de estilo, sino también de perspectiva, patentes entre Gén 1 y 2, se concluye claramente que en estas narraciones se ha incorporado la obra de mentes distintas. Pero la cuestión está precisamente en si se puede dividir el Pentateuco en partes atribuibles a fuentes definidas y precisas.

Las fuentes que, juntamente con las fechas a ellas atribuídas, b
han obtenido más general aceptación, han sido las de la **escuela de Wellhausen.** Para un bosquejo de su historia y de la variedad de opiniones defendidas, puede consultarse cualquier libro de introducción al AT o bien la obra de COPPENS, 3-40, donde se encontrará información casi exhaustiva y copiosa bibliografía. Citemos aquí particularmente *Die Composition des Hexateuchs* (1899³), de J. WELLHAUSEN, y *The Composition of the Hexateuch* (1902), por J. ESTLIN CARPENTER y G. HARFORD. Generalmente, se hace derivar el Pent de cuatro fuentes, llamadas respectivamente J, E, D y P. Como esta denominación es originariamente alemana, sépase que J designa la fuente yahvística, E la elohística, D el Dt y los elementos deuteronómicos y P el Código sacerdotal (Priesterschrift). Las dos primeras denominaciones provienen del supuesto de que el escritor yahvista creyó que el nombre de Yahvé

135b había sido conocido desde un principio, y lo usó en conformidad con eso, en tanto que el elohísta creyó que el nombre había sido revelado por vez primera a Moisés en la ocasión descrita en Éx 6, 2, y por lo tanto no lo usó en los relatos anteriores. La primera se dice haber sido escrita en el reino de Judá, hacia 800 a.C., y la segunda en el reino de Samaria, hacia 750 a.C. Ambas fuentes fueron fundidas en un solo relato, JE, hacia 650. El Dt fué escrito no mucho después y escondido en el templo, donde fué descubierto en tiempo de Josías y, aceptado como mosaico, fué el punto de partida de la reforma religiosa de este rey. La unión de D a JE fué llevada a cabo a mediados del s. VI. Mientras tanto, los diversos elementos de P iban naciendo en Babilonia y fueron fundidos formando un todo con JED, antes de 450. Este sistema entraña mucho más que la negación de la autenticidad mosaica del Pentateuco. Fué ideado para acomodarse a las ideas evolucionistas, entonces de moda, según las cuales la religión israelita habría pasado del animismo y politeísmo a la monolatría, y, finalmente, en tiempo de los profetas, al verdadero monoteísmo. Da por supuesto que el código de Dt no fué conocido hasta fines del s. VII, y la legislación sacerdotal hasta más tarde aún. Supone además que la historia religiosa fué en gran parte redactada sin atender a los hechos históricos, para suministrar una base (falsa en realidad) al sistema sacerdotal posterior. Por ejemplo, el tabernáculo es una invención para hacer remontar los orígenes del culto propio del templo hasta los días de Moisés y así ganarle la autoridad de su nombre.

c Hemos dicho que, para la historia del período anterior al suyo, Moisés debió utilizar fuentes, y no hay razón para negar la posibilidad de que combinara diversas fuentes, de las que resultase una sola narración. Mas la cuestión está en si hubo realmente dos fuentes, **J** y **E**, que puedan legítimamente distinguirse por el uso de los nombres divinos. En cierto número de lugares donde según estos criterios debía reconocerse una u otra fuente, de hecho el TH tiene nombres que no cuadran con la teoría. Esto se explica diciendo o bien que tales casos se deben a interpolaciones de la otra fuente, o bien que ninguna de las fuentes se limita a usar exclusivamente Yahvé o Elohim, sino que solamente tiene preferencia por uno de los dos. Es evidente que esta última concesión inutiliza como base segura para la distinción de las fuentes el uso de los nombres divinos. Por otra parte, a veces el desacuerdo entre el TH, los LXX y samr. deja en lo incierto la verdadera lección. Puesto que sabemos con toda evidencia que los nombres divinos han sido cambiados deliberadamente (v. § 133*b-c*), es en muchos casos imposible decidir cuál sería el uso exacto de ellos en el texto original. También algunos escritores católicos pensaron haber descubierto los documentos J y E en las partes más recientes del Pentateuco. Según esta opinión la narración original de Moisés siguió una doble línea de transmisión, y en ocasión de revisarla para su edición elementos de ambas líneas fueron incorporados en el Pent que nosotros conocemos. La distinción entre las fuentes desemboca a veces en graves dificultades psicológicas. Por ejemplo, se supone que el redactor conservó en Núm 22, 3, las dos versiones de una misma idea expresada en ambas fuentes: «Y Moab temió grandemente al aparecer aquel pueblo tan numeroso, y se amedrentó ante los hijos de Israel». La primera parte, se dice

pertenece a E y la segunda, a J. Por otra parte, cuando se divide 135c
la narración conjunta en sus dos componentes, resulta que el redactor ha omitido partes esenciales. Ha tomado lo que no importa y dejado lo que importa. Psicológicamente es mucho más probable que el autor original se haya dejado llevar del gusto de la repetición congénito en los autores hebreos, como se ve en el paralelismo sinonímico de los salmos. Si se arguye que no puede hacerse responsable de tautologías al autor original, entonces se plantea la cuestión del por qué un redactor incluyó cosas que podrían muy bien haber sido omitidas no conviniendo al genio de la lengua. Otra dificultad psicológica deriva de la supuesta contradicción entre las dos fuentes. Dícese que Balam hizo el viaje, según E, con los príncipes de Moab (Núm 22, 21), mas, según J, con sólo dos criados (ibid. 22, 22). ¿Qué es más verosímil que un redactor incluyera dos hechos contradictorios en dos versículos consecutivos, o que el autor original, preocupado ante todo del aspecto religioso de su historia, escribiera oscuramente lo que era claro para él? Desearía Balam hacer el viaje sin que se enteraran sus paisanos, y así se fué con dos criados hasta juntarse con la caravana ya fuera del pueblo. De esta manera caminaría primeramente solo, con dos criados; cf Bi 18 (1937) 439 ss. Se comprende que esto no es más que un ejemplo de las dificultades que salen al paso cuando se examina minuciosamente una narración. La poca importancia de tales «discrepancias» se desprende claramente de Jn 11, 19: «Muchos judíos habían venido a Marta y a María» e ibid. v 45: «Muchos de los judíos que habían venido a María». La Vg. tiene aquí «et Martham», pero estas palabras no están ni en los códices griegos ni en los latinos. Véase P. VOLZ y W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler ein Irrweg der Pentateuchkritik*, Giessen 1933.

Según reconstruye la historia Wellhausen, el **Deuteronomio** fué d
escrito en el s. VII y encontrado en el templo, 2 Re 22-23. Se presenta como de origen mosaico y de hecho fué aceptado como tal. Muchos católicos, entre ellos SAN JERÓNIMO, PL 23, 217, y SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG 57, 181, creen que el libro hallado en el templo fué el Dt. Otros, como Hoberg, mantienen con razón que fué todo el Pentateuco; cf. BEA, 98, GOETTSBERGER, 86.[23] No obstante, para nuestro propósito podemos tratar la cuestión como si hubiera sido sólo el Dt. Lo primero que a uno se le ocurre es preguntarse cómo pudo ser tomado un libro escrito recientemente por un documento perdido de mucho tiempo. No es empresa fácil simular la antigüedad; el mismo aspecto reciente del rollo y los caracteres de escritura habrían despertado sospechas, pues no cabe creer que los supuestos falsarios del documento fueran, en aquella época y en aquella sociedad, tan hábiles como para dar apariencia de antigüedad a la escritura y a la materia del rollo y tampoco es cosa fácil admitir que Josías y sus cortesanos fueran tan simples que no distinguieran lo nuevo de lo antiguo.[24] Tampoco se puede creer que hubieran aceptado como mosaicas y de autoridad divina un conjunto de nuevas y gravosas leyes, si no se sabía por tradición que Moisés era su autor, tradición que esta teoría no puede admitir sin destruirse a sí misma. Sin embargo, lo que se leyó en el documento hallado entonces atemorizó saludablemente al rey Josías y a sus consejeros, que sin dilación se pusieron a obrar en conformidad con lo que habían leído. Es evidente

135d que tenían noticia de la ley de Moisés aunque nunca la habían visto. Las palabras del sumo sacerdote Helcías demuestran que la ley hallada por él era conocida aunque se había extraviado: «He encontrado el libro de la Ley en el templo de Yahvé» (2 Re 22, 8). No hay paridad entre un seudepígrafo, como el Eclesiastés, y el Dt. Aquél pone palabras de sabiduría en los labios de un rey sabio; éste contiene muchas leyes cuya fuerza obligatoria no habría sido reconocida, si no se hubiera creído que venían de Moisés.[25] Además, aun cuando el Dt fuese compuesto en el s. VII, se ve claramente cómo se esfuerza continuamente por reproducir el clima y el ambiente de los tiempos mosaicos. La exhortación de 7, 17-19, a no temer a los habitantes de la tierra no tenía sentido en tiempo de Josías, lo mismo que la orden repetida de destruirlos totalmente (7, 2; 20, 13, y 17). No hay duda que a los supuestos autores «se les honra con una sutileza o afinamiento casi fabulosos en su trabajo», MÖLLER, 34, cuando se les imagina advirtiendo a los israelitas que el exterminio de los cananeos debía ser paulatino, «no sea que las bestias de la tierra se multipliquen contra tí» (7, 22). Dícese que el fin de los autores fué lo que logró la reforma de Josías, a saber, la centralización del culto en Jerusalén. Pero en el relato de la reforma no se hace hincapié en la centralización y sólo se habla de ella de paso, 2 Re 22 y 23. Todo el empeño se pone en la eliminación de la idolatría que había contaminado incluso el santuario central de Jerusalén.

e No faltan pruebas de que el Dt es antiguo. «Ezequías destruyó los altos, rompió los cipos y... guardó todos los mandamientos que Yahvé había dictado a Moisés», 2, Re 18, 4 y 6. Y el copero mayor asirio, que se imaginaba que habría esto desagradado a Yahvé, preguntó en son de mofa a los israelitas cómo podían poner su confianza en Yahvé: «¿No ha hecho desaparecer Ezequías sus altos y sus altares, diciendo a Judá y a Jerusalén: Ante este altar de Jerusalén habéis de ofrecer?» (v 22). Esto no se hizo más que para cumplir la ley de la unidad del santuario de Dt 12. Si se arguye que este versículo es una interpolación de un autor deuteronomista, lo cual quiere decir que es una invención, se responde que si los editores deuteronomistas hubiesen emprendido la revisión de los textos antiguos según sus miras, habrían sin duda llevado a cabo esta faena más a fondo añadiendo y quitando.[26]

Resulta además difícil creer que hombres cuyo elevado nivel de moralidad y de religiosidad revela el mismo Dt tuvieran arrestos para urdir la gran mentira que sería el hacer pasar leyes de propia invención como leyes de autoridad mosaica y, peor aún, para procurarse su aceptación atribuyéndoles autoridad y sanción divinas. Quienquiera que escribiera el Dt sea uno o varios, tenía tal religioso temor de Dios que no podía hacerse reo de un crimen tan odioso contra el respeto debido al Creador. Para mayor evidencia, v. MÖLLER 44, ss, BEA 110 s.

f **El Código sacerdotal** o P es, según el punto de vista que exponemos, de origen exílico o postexílico y fué, o bien el libro de la ley que leyó Esdras, Neh. 8, o parte de este libro, siguen diciendo los críticos. Sus partes principales son Éx 25–31, 18*a*; 35-40; Lev; Núm 1–10, 28; 15; 17-19; 25, 6-31; 33-36. Nos encontramos aquí con las mismas dificultades. Tenemos que suponer que fueron admitidas como mosaicas nuevas y graves obligaciones sin que existiera tradición de su origen mo-

saico. Y con todo se dice que el nuevo código señala «una reforma, y, aun 135f
se pudiera decir una revolución, en el culto», HDB II, 370*b*. Por otro lado, se nos dice que «trata de un pasado ya muerto; es un simple sumario de antiguas tradiciones escritas» (ibid.). Es realmente extraño que un documento compuesto con el fin de extremar una reforma o más bien una revolución en la vida de la comunidad después del Cautiverio fuese escrito en un estilo que se dice caracterizado por su «dureza, artificio y concisión». Es también raro que, dado el fin para el que se dice fué compuesto, dedique tanto espacio a la información arqueológica que se contiene en Éx 25-31 y 35-40 tocante al arca, al tabernáculo y su mobiliario. El arca se había perdido durante la cautividad de Babilonia; y en cuanto al tabernáculo no se admite ni siquiera su existencia: «La posición adoptada respecto a la legislación sacerdotal... y particularmente a las secciones que tratan del santuario y de su culto, está clara en cada página de este Diccionario y es contraria a la historicidad del tabernáculo de P», HDB IV 666*b*. No se atribuyen con esto muy elevadas normas de honor a aquellas gentes empeñadas en la reforma del servicio de Dios. Y es extraño que esta legislación reformadora contenga leyes cuyo centro es el arca y el tabernáculo, como las de la fiesta de la expiación, Lev 16, 2 y 33, leyes que, según la opinión de referencia, ni podían observarse, ni jamás habían podido serlo. Otro tanto se aplica a Lev 17, 1-6, que da la ley tocante a la ofrenda, a la puerta del tabernáculo, de todo buey, oveja o cabra que matara cualquier israelita.

«Todo el pueblo lloraba oyendo las palabras de la ley», dice Neh 8, 9. g
No lloraban seguramente oyendo algo nuevo, porque a nadie le remuerde la conciencia por no haber cumplido lo que nunca ha oído; tampoco lloraban por haber quebrantado leyes que no se podían cumplir por haber cambiado las condiciones de los tiempos. Lloraban, pues, porque, oyendo la ley, recordaban que no habían cumplido lo que bien sabían y podían haber hecho.[27] La no observancia de una ley no prueba su inexistencia. Y el argumento *ex silentio*, puede despistar grandemente. No se habla explícitamente en ninguna parte del AT de la fiesta de la expiación; pero léase Heb 9, 7 y 25, Act 27, 9. Si se escribió P para llevar a efecto la reforma que de hecho logró, ¿por qué sus preceptos difieren de la práctica posterior a la cautividad? Según P (Éx 30, 13-16), había que pagar medio siclo al tabernáculo; después de la cautividad, debido probablemente a la pobreza del pueblo, se rebajó la cuota a un tercio de siclo (Neh 10, 32). Después de la cautividad, los levitas empezaban sus funciones a los 20 años (Esdras 3, 8); ¿cómo se explica que en P empezaran a los 30 (Núm 4, 3), y a los 25 (Núm 8, 24)?

Los dogmas de la escuela de Wellhausen no gozan ya de la acep- h
tación que un tiempo tuvieron. Han sido atacados desde muchos campos y en muchos puntos, y se han propuesto para sustituirlos otros sistemas divergentes entre sí, ninguno de los cuales, sin embargo, ha alcanzado la popularidad de que gozó el que se intenta reemplazar. *H. H. ROWLEY ha bosquejado el estado de la cuestión en PEQ (1946) 52 s: «Estos últimos años [la que fué un día explicación crítica corriente acerca de la composición del Pentateuco] ha sufrido ataques

135h procedentes de muchos sectores y especialmente de dos directamente opuestos entre sí. Uno de ellos tiende a hacer más antiguas las fuentes; el otro, más recientes. También ciertos autores han puesto en duda la existencia de las fuentes por un tiempo generalmente admitidas, mientras otros han intentado avanzar en el análisis y descubrir otras nuevas. Nunca hubo tal inestabilidad en la crítica del Pentateuco. Sin embargo, mientras muchos autores están de acuerdo en que los días de la teoría Graf-Kuenen-Wellhausen están contados, todo acuerdo cesa cuando se trata de decidir cuál debe reemplazarla».

*W. F. ALBRIGHT escribe: «Negar el carácter substancialmente mosaico de la tradición mosaica del Pentateuco es pura hipercrítica», *The Archaeology of Palestine* (1949) 224.[28] Véanse §§ 43-6.

Este artículo tiene como complemento el siguiente informe sobre la opinión de los escritores católicos.

ALGUNAS OPINIONES CATÓLICAS RECIENTES SOBRE EL PROBLEMA DEL PENTATEUCO

i El decreto de la Comisión Bíblica del 27 de junio de 1906 pedía a los estudiosos la admisión de la substancial *(quoad substantiam)* autenticidad mosaica del Pentateuco. Siguiendo, pues, estas normas, se acometieron los problemas *literarios* del Pentateuco. J. GOETTSBERGER, en su *Einleitung in das Alte Testament*, 1928, a la vez que rechaza lo esencial de la hipótesis de Wellhausen, distingue en el Pentateuco su forma original y su forma actual, y desde luego, admite las valiosas contribuciones de la escuela crítica. P. Heinisch, en su comentario al Gén, 1930, propugna la teoría de los «suplementos», esto es, el documento principal es mosaico, si bien ha sido aumentado con notorias adiciones inspiradas (duplicados) y ha sufrido alteraciones de menor cuantía. Ya hemos apuntado la solución indicada por el P. Vaccari, S. I. (cf. § 46*b*). En un estudio de la cuestión, el P. Lagrange, O. P., admite la existencia en el Gén de los documentos E J P. Cree que Moisés escribió E o reunió toda la materia de que hoy consta. También tiene a J por obra de Moisés, quien inspiró su composición señalando sus principales líneas a los amanuenses y aprobándolo finalmente. En cuanto a P, dice que es un epítome más reciente de las líneas fundamentales de la tradición.

j Supone una modificación importante de la actitud católica la obra de J. COPPENS, *L'Histoire Critique de l'Ancien Testament*, 1938, que propugna una interpretación del *quoad substantiam* de la Comisión Bíblica, más amplia que la dada hasta la fecha. Siguiendo una indicación del P. LAGRANGE en su artículo en RB 47 (1928) 48, el autor cree que estas palabras pueden tomarse más en sentido cualitativo que cuantitativo. Desde este punto de vista el Pentateuco sería el resultado de un lento proceso literario iniciado por Moisés y continuado según su espíritu.

k La contribución más reciente a la elucidación de este problema es la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, de 16 de enero de 1948; cf. AAS 40 (1948) 1, 2, pp. 45-48 (Dz 2302). En ella se de-

clara que la crítica sana e imparcial y la aportación de las ciencias 135k
auxiliares pondrán fuera de duda «la gran participación y profunda influencia de Moisés como autor y legislador» —palabras que indican en qué sentido puede entenderse «la autenticidad mosaica». La carta señala también el hecho de que nadie pone hoy en duda la existencia de fuentes en el Pent y el crecimiento progresivo de las leyes mosaicas por adición de nuevas leyes impuestas por las condiciones sociales y religiosas de tiempos más recientes, desarrollo que aparece también en las narraciones históricas.

Se comprende, pues, sin gran dificultad, que algunos exegetas católicos crean en la existencia de tres hilos de una misma madeja en el Gén, esto es, J E P, que parecen tener el carácter de narraciones continuas, aunque haya alguna duda sobre esto en cuanto a E, y más todavía en cuanto a P.

El caballo de batalla es la cuestión de la fecha de estas fuentes, l
pero en general los críticos explican su origen y composición de la siguiente manera. Las narraciones del Gén existían mucho antes de Moisés, al menos oralmente. Se transmitían por recitación oral, siendo éste el método normal de transmisión. Dice Albright que está «cada vez más convencido de que en las narraciones del Pentateuco pulula la fraseología poética y que están salpicadas de reminiscencias de la forma original versificada en la cual fueron transmitidas durante siglos, antes de que se escribieran en prosa», JBL 62 (1943) 35. Como se recitaban al atardecer alrededor del fuego del campamento, cualquier notable desvío de la narración tan bien conocida habría provocado unánime protesta. «En principio, las leyendas poéticas deben preferirse, como fuentes históricas, a las tradiciones en prosa relativas a los mismos hechos, a no ser que las últimas sean muy recientes» (*W. ALBRIGHT, FSAC 37), pues en ellas tanto la forma interna como externa son cosas fijas.

Hoy día la crítica competente en historia y literatura pone algo m
más de medio milenio entre un relato escrito y el nacimiento del mismo; y sostiene la fidelidad esencial de la transmisión oral en el período anterior a los documentos escritos. Es natural, sin embargo, que hubiera algunas divergencias. Según algunos exegetas católicos recientes (cf. DBV(S) II, 207, *Critique Biblique*), los relatos sobre los patriarcas cuentan hechos históricos, aunque embellecidos acá y allá con adiciones al servicio de un fin doctrinal, que fueron escritas bajo inspiración y gozan de la veracidad propia del género didáctico. Dicho de otra forma, la fe de Israel no solamente presupuso la historia, sino que la interpretó, le dió su sentido y sabor, fijó sus grandes líneas, y favoreció su extensión hasta el punto de mezclar el género histórico con otros géneros (ibid. p. 8). Hay que tener, pues, también en cuenta las modificaciones poéticas que se darían naturalmente durante los largos siglos de transmisión oral en círculos populares. Por estas razones los autores en cuestión hablan del género literario del Gén como de un «género mixto», histórico en sentido amplio, pero en parte didáctico, y poético, más bien que histórico en todo el rigor actual de la palabra. Todo lo cual, sin embargo, no niega la historicidad de las narraciones de los patriarcas.

135m De esta índole serían, por consiguiente, las fuentes que empleó Moisés en su narración de la historia primitiva y de los hechos de los patriarcas. Su obra, que puede datarse hacia 1250 a.C., sería la fuente común de J y E en el Gén. De las demás partes históricas (Éx, Núm), cuyos hechos presenció Moisés, él fué autor responsable.

n Pero para el común de los hebreos el documento escrito tenía una importancia secundaria; la recitación oral seguía siendo la forma normal de transmisión. Sin embargo, la caída de Silo, santuario central de Israel, y, todavía más, la división del Reino después de la muerte de Salomón, influyeron, a no dudarlo, en los rapsodas históricos. Separados en gran parte unos de otros, fueron introduciendo gradualmente en el texto mosaico ciertas adaptaciones que reflejaban discretamente las preferencias partidistas de su respectivo auditorio. En esto tuvieron su parte también influencias geográficas. Las narraciones sufrieron determinadas modificaciones en Judá y en Efraím. Los narradores de Efraím no hablan de Dios (Yahvé), sino de la divinidad (Elohim), y conservan o acentúan los rasgos que ensalzan la casa de José y los santuarios del reino del norte; mientras que la escuela de Judá conserva el nombre de Yahvé y se interesa por los lugares sagrados de este reino. Se comprende que se suprimieran detalles desfavorables en ambos casos. Los rapsodas —conservando, es cierto, el sentido—, usaron de sustitutos literarios convencionales y como tales reconocidos, que dejaban intacta la sustancia del relato.

o En los ss. IX y VIII se dió a estas diversas versiones una forma escrita definida, que reemplazó la transmisión oral como norma auténtica. De esta manera explicaría la ciencia católica actual el origen de E y J. Pero detrás de estos documentos está la narración de Moisés, que es una, y que constituye una fuente única, no múltiple; tenemos así un doble testimonio de la veracidad de la narración. Los dos documentos fueron acoplados en la forma descrita en el § 46*b*, después de la destrucción del reino del N., con la toma de Samaria por los asirios en 722 (721), o acaso durante el reino de Josías (638-609), quien dirigió sus esfuerzos a procurar la unión política y religiosa (cf. 2 Re 23). Después del hallazgo del Dt (621 a.C.), parece que hubo una revisión deuteronomista de los libros sagrados entonces existentes, la cual dejó Gén-Núm casi intactos, pero que unió el Dt con Jos-2 Re, primero, y con los demás libros del Pentateuco después, para formar una narración de la historia sagrada desde la creación del mundo hasta la ruina de los reinos de Israel y de Judá (SIMÓN-PRADO, 315).

p El problema del Dt es más delicado. H. JUNKER hace notar justamente (*Das Buch Deuteronomium*, 1933, p. 14): «Debemos convenir con Goettsberger en que, dado el estado actual de la investigación, no se puede pedir a un católico que nos dé una teoría bien definida del origen y evolución del Dt. Si la diera, tendría sólo un valor provisional. Haría mejor limitándose a señalar las líneas generales que el libro parece haber seguido en su evolución. Las leyes dadas por Moisés fueron la base del desenvolvimiento de la vida religiosa y social de Israel. En la religión del AT, existió además, desde el principio, el profetismo, que dirigió este desarrollo. No es, pues, extraño que se diera también evolución de la ley bajo la autoridad profética».

135q No puede dudarse de que muchos materiales del Pentateuco son antiguos; cf. W. ALBRIGHT, FASC 241 ss; G. VON RAD, *Deuteronomische Studien*, 1948; P. J. HEMPEL, *Die Schichten des Deut*, 1914., 259 ss. Es igualmente claro que ha habido introducción de leyes nuevas y modificación y abrogación de otras antiguas. Algunos católicos hablan de una larga y compleja evolución del Dt, hasta el momento de alcanzar su forma final. A manera de ejemplo, vamos a exponer brevemente el origen del Dt según H. CAZELLES, en su libro *Le Deutéronome*, p. 13 s (Bible de Jérusalem, París 1950). Moisés mismo puso por escrito cierto número de aplicaciones concretas del Decálogo. Este trabajo se continuó después de su muerte, como él había previsto, bajo la autoridad de los levitas, guardianes de su espíritu y de su ley. Se daba la solución práctica a las dificultades en los santuarios yahvísticos (cf. Dt 33, 10). De este modo se aplicaba la ley mosaica continuamente a las nuevas condiciones sociales y económicas, y en algunos casos se hizo costumbre poner por escrito las nuevas soluciones (cf. Os 8, 12). Después de la ruina del Reino del N. en 722 (721) a.C., los levitas se refugiaron en Jerusalén, 2 Par 11, 14, llevando consigo colecciones de estas leyes (algunas de las leyes que contiene el actual Deuteronomio sólo pudieron originarse en el reino del N.). Los textos legislativos, al igual que la quinta sección de los Proverbios (cc 25-29), fueron reunidos y compilados en tiempo de Ezequías (hacia 700 a.C.) y se puso en boca de Moisés, autor del núcleo básico, una especie de comentario teológico a ellas. Así nació la primera edición del libro. Ésta fué la ley encontrada por Helcías, durante las reparaciones del templo en 621 a.C. Acaecieron entonces la ruina de Jerusalén y la cautividad. La segunda edición del Dt se hizo en tiempo de Ezequiel. Tiene el mismo espíritu que la anterior, pero hace más hincapié en el destierro, la liberación y la literatura sapiencial; cf. c 4. Esta edición añadió los cc 1-4, que ponen de relieve la conquista de Canán como símbolo de la reconquista por la que suspiraban los desterrados. Al mismo tiempo se hicieron algunas adiciones a las maldiciones del c 29, se amplió el 31 y se introdujo en el texto 10, 6-9. Ésta es la solución propuesta por el Rdo. Cazelles, *salvo meliori iudicio*.

El problema es aún más complejo cuando se aborda P (principalmente el Lev). r Debido a ciertos argumentos de los críticos, algunos exegetas católicos aceptan una fecha reciente en cuanto a su composición definitiva; con todo, lo consideran mosaico, bien porque es sólo una aplicación de principios mosaicos al nuevo estado de cosas, bien porque sus elementos fundamentales son mosaicos. Hacen notar que, en general, las leyes pueden recibir complementos y modificaciones autorizadas; así sucedió, afirman, con la ley mosaica bajo la autoridad profética inspirada o la sacerdotal. En realidad, no hubo parte del Pentateuco más expuesta a modificaciones en el curso de los siglos que el ritual. Por lo cual será interesante exponer la tentativa de J. NIKEL, en *Die Pentateuchfrage*, 1921, pp. 31-7, para armonizar las justas exigencias de la crítica con la doctrina tradicional de la autenticidad mosaica del Levítico.

El «Código de Santidad» (Lev 17-26), según él, es de una época s en que Israel estaba ya en pacífica posesión de la tierra de promisión;

135s pero era la codificación de una ley *más antigua*, adaptada a las nuevas circunstancias. Por ciertos puntos de contacto que guarda con Ezequiel, es posible que tomara forma definitiva en su tiempo o poco después (p. 48). Revela también haber sido progresivamente adaptada la legislación sobre los diezmos (p. 41). Si, no obstante, algunos elementos de la ley son mosaicos sólo mediata e indirectamente, sin embargo son aplicaciones a nuevas circunstancias de los principios promulgados por Moisés, resultando así una evolución orgánica de la legislación (p. 82). En su obra *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, 1924, afirma NIKEL en general de la legislación sacerdotal, es decir, del Lev, que se presenta como la condensación de la vida cultural de Israel desde Moisés hasta el fin de la cautividad; codificada y revisada varias veces según las necesidades, fué finalmente compilada por el sacerdocio» (p. 55). P. Heinisch, en su comentario al Lev, admite también cierta evolución, cuyos varios estadios trata de rastrear.

t En todo este asunto el exegeta católico debe tener presente las directivas de la Encíclica *Humani Generis*. Debe al mismo tiempo abstenerse de censurar precipitadamente al exegeta que, sometiéndose dócilmente a la dirección del magisterio eclesiástico, abandona la actitud meramente defensiva para afrontar resueltamente las dificultades que suscita la teoría de Wellhausen. El progreso de los estudios críticos ha demostrado claramente que algunas de las conclusiones de la nueva crítica, despojadas de todo compromiso con la evolución racionalista, pueden, no sólo sin peligro, sino hasta con provecho, incorporarse a la ciencia católica. Por otra parte, son bastantes los críticos independientes que no ponen ya en fecha reciente la composición de todo el *corpus* legislativo del Pentateuco y dan por real la tradición del Sinaí reconociendo en el código del Pentateuco un núcleo mosaico e incluso premosaico. Por un lado, debe admitirse que la ley de Israel no se explica sin Moisés, y por otro que no hay legislador capaz de dar una ley que pueda permanecer inalterable en el transcurso de los siglos; cf. RB 45 (1936) 363-4.

GÉNESIS

Por E. F. SUTCLIFFE

Bibliografía — T. J. LAMY, *Comm. in Librum Geneseos*, 2 vol. (Malinas 1883-4); 136a
* A. DILLMANN, *Die Genesis* (Leipzig 1892[6]); F. DE HUMMELAUER, *Comm. in Genesim* (CSS; París 1895); G. HOBERG, *Die Genesis* (Friburgo de Brisgovia 1908[2]); * J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edimburgo 1912[2]); M. HETZENAUER, O. C., *Comm. in Librum Genesis* (Graz y Viena 1910); P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (BB; Bonn 1930); * S. R. DRIVER, *The Book of Genesis* (WC; Londres 1913[2]); *E. KÖNIG, *Die Genesis* (Gütersloh 1919); J. CHAINE, *Le Livre de la Genèse* (París 1948); H. JUNKER, *Genesis* (Echter Bibel; Wurzburgo 1949); B. UBACH, O. S. B., *El Gènesi* (Montserrat 1926 [texto y comentario], 1929 [ilustraciones]); P. F. CEUPPENS, O. P., b
Quaestiones selectae ex Historia Primaeva (Turín-Roma 1948[2]); id., *Genèse* (Malinas 1945); P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte* (Lucerna 1947); H. J. T. JOHNSON, *The Bible and the Early History of Mankind* (Londres 1947[9]); C. LATTEY, S. I., *Back to the Bible* (Londres 1944); *W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (Nueva York 1932); R. T. O'CALLAGHAN, S. I., *Aram Naharaim: a Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millennium B. C.* (Roma 1948); *E. A. SPEISER, *Ethnic Movements in the Near East in the second Millennium B. C.*, AASOR 13 (1933) 13-54; R. DE VAUX, O. P., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB, 53 (1946) 321-48; 55 (1948) 321-47; 56 (1949) 5-36; *H. H. ROWLEY, *Recent Discovery and the Patriarcal Age*, reimpresión de JRB 32 (1949).

Nombre — El nombre castellano está tomado de la Vg., que, a su vez, c
lo tomó de los LXX, y significa, por consiguiente, lo que *Γένεσις* «principio, origen, generación, nacimiento». Se tomó esta palabra probablemente de 2, 4, tal vez mirando a 5, 1. No se opone a este origen el que el título se refiera únicamente al principio del libro. El mismo caso se da en Núm. El título hebreo es *b^e^rēšīṯ*, que está tomado de la primera palabra del libro, y va indicado en la Vg.

Contenido y finalidad — Este libro va señalando la descendencia de d
los antepasados del pueblo de Israel desde el principio del mundo hasta los doce hijos de Jacob, que fueron los epónimos de las doce tribus y sus descendientes inmediatos (c 46). Se continúa la historia de estos antepasados hasta su establecimiento en Egipto (c 46), y se termina con la muerte de José (50, 25).

El tema principal del libro es contar cómo la familia de Jacob e
vino a ser la progenitora de la raza escogida por Dios de entre todas las naciones para ser su propio pueblo. El primogénito de Adán, Caín, fué reprobado por Dios (4, 11), y la bendición de Dios se posó en Set y en su descendencia (5, 1 ss). Pero también ellos corrompieron su conducta y fueron castigados con el diluvio. Noé, el justo de su generación, se salvó, pero sus descendientes no permanecieron libres

136e de culpa, por lo cual los semitas fueron escogidos por un favor especial de Dios (9, 26). Pero aun entre los hijos de Sem, muchos se apartaron de Dios (11, 1-9), el cual finalmente eligió a Abraham y a su raza como objeto de sus gracias (12, 1-3). Dios hizo pacto con Abraham (17, 4 y 7) y lo renovó con Isac, (26, 2-5) y con Jacob (28, 13-15). Así queda preparado el camino para el hecho central, del cual toma nombre el AT, la solemne alianza con el pueblo de Israel (Éx 24).

f **Esquema del Génesis** — Importa subrayar el **proceso de eliminación** que se acusa al establecerse la descendencia de Jacob a partir de Adán. Los otros descendientes de las principales figuras que aparecen en la línea de descendencia sólo se mencionan en cuanto lo requiere el desarrollo del relato y luego son eliminados de la narración. Este proceso de eliminación lo es a la vez de **gradual restricción del tema.** Así se elimina a los cainitas (4, 24), y se continúa la historia con sólo los hijos de Set. Después del diluvio, se dividen los descendientes de Noé en hijos de Jafet, de Cam y de Sem. Quedan excluídos los dos primeros (10, 20), y prosigue la obra sólo con los semitas. En 11, 27, el relato se ve reducido de modo tajante únicamente a la familia de Abraham. Este patriarca tiene a Ismael de Agar, y a varios hijos de Quetura. Mediante éstos, los israelitas, descendientes de su hijo Isac, habido de Sara, se emparentan con los ismaelitas, madianitas y otras tribus árabes, y mediante Lot, sobrino de Abraham, con los ammonitas y moabitas. Una vez establecido este parentesco, prosigue la historia con Isac, el heredero de las promesas. A su vez, éste es padre de dos pueblos, los edomitas por Esaú, y los israelitas por Jacob. Continúa la historia exclusivamente con Jacob y sus doce hijos.

g De esta manera, los muchos pueblos nombrados son todos gradualmente eliminados. A ninguno de ellos escogió Dios como posesión peculiar, bien que muchos de ellos eran más antiguos, más poderosos y más civilizados que Israel. Así se pone de relieve lo maravilloso del favor y elección divinos, pero tales consideraciones las deja el autor, según su costumbre, a la reflexión del lector.

h Este gradual concretarse del tema, a la vez que la eliminación de los elementos extraños a él, suministra importantes indicaciones sobre cuál sea el tema propio del autor en las diversas etapas de su obra. Estas indicaciones son tanto más valiosas cuanto que el hábito hebreo de usar expresiones generales, a veces hiperbólicamente, a veces exclusivamente con referencia a la materia de que actualmente se trata, desconcertaría a los lectores modernos de occidente, haciéndoles creer que el objeto de la historia es todo el mundo y toda la humanidad. Así se usan expresiones universales contando el diluvio, pero debe tenerse en cuenta que una vez hubo dicho el autor sagrado todo lo que tenía que decir de los cainitas en el c 4, y se hubo desentendido de ellos, prosigue hablando en lo sucesivo sólo de los setitas, con referencia a los cuales únicamente hay que entender los términos universales que usa. Lo mismo ocurre en el caso de la torre de Babel (11, 1-9); pues, eliminados de la historia los jafetitas y camitas, la narración se refiere sólo a los semitas y no a todos ellos; cf. § 149*l*.[29]

Otro rasgo del esquema del libro es el entrelazamiento de sus partes. Qué sea esto, se explicará mejor en relación con la división del libro.

División del libro y entrelazamiento de sus partes — Bajo el punto de 136i
vista de los períodos que abarca, el libro se divide en dos partes. La primera llega hasta 11, 26; la otra, hasta el fin del libro. La primera trata de la prehistoria y protohistoria, en tanto que la segunda cuenta la historia de los patriarcas que vivieron en tiempos históricos. En ambas, con todo, es uno y el mismo el tema fundamental: el origen del pueblo escogido y los favores divinos otorgados a sus antepasados. La historia termina con la muerte de José, cuando los de su raza todavía gozaban del favor de la corte egipcia.

El texto no hace por sí mismo resaltar esta división, puesto que la j
fórmula con que se abre 11, 27 es una de las diez iguales que van al frente de otras tantas secciones de extensión e importancia varias. La palabra característica de estos encabezamientos es *tôlᵉḏôṯ* (que va siempre en estado constructo). Esta palabra, que deriva de *yālaḏ* (dar a luz, engendrar), significa «generaciones» y, por evolución semántica de la causa al efecto, «las personas engendradas» y finalmente la «historia» de estas personas. Sirve, pues, para introducir la historia de las personas engendradas, más bien que la del progenitor. Se lee en los siguientes lugares: (1) 2, 4*a*, la historia del cielo y de la tierra esto es, de los habitantes del mundo recientemente creado; (2) 5, 1, el libro de las generaciones de Adán, su descendencia por la línea de Set; (3) 6, 9, la historia de Noé; (4) 10, 1, las generaciones de los hijos de Noé; (5) 11, 10, la genealogía de los hijos de Sem; (6) 11, 27, las generaciones de Teraj (prácticamente, la historia de Abraham); (7) 25, 12, las generaciones de Ismael; (8) 25, 19, el epígrafe «las generaciones de Isac» introduce la historia de Jacob más bien que la de Isac mismo; (9) 36, 1, las generaciones de Esaú; (10) 37, 2, aquí, en las generaciones de Jacob, la principal figura es su hijo José.

En el primero de estos casos, 2, 4*a*, no se emplea la palabra metafóri- k
camente significando la producción del mundo, sino en el sentido amplio de «historia». Que éste es el sentido, lo demuestran por analogía las otras veces que se usa esta palabra, pues en todas ellas aparece como título o introducción. Lo cual resulta decisivo contra la opinión que tiene este caso por una suscripción de la sección anterior que se refiere a la creación del universo.[30]

Estas diez secciones, a las cuales precede el relato de la obra creadora l
de Dios, 1, 1—2, 3, no van simplemente yuxtapuestas, sino **entrelazadas,** resultando de ello la unidad del libro, no sólo por el tema, sino también por la forma, Así, (1) se une a la introducción por un breve resumen de la creación por Dios de la tierra y del cielo (2, 4*b*). (2) se enlaza con la introdución y con (1) por la repetición de que Dios hizo a los hombres a su imagen, y que los hizo macho y hembra (5, 1*s*). (3) resume lo anterior diciendo que Noé engendró a Sem, Cam y Jafet (6, 10). (4) enlaza con la narración anterior, mediante la mención del diluvio y de que Sem, Cam y Jafet fueron hijos de Noé (10, 1). (5) se junta con lo anterior también por nueva mención del diluvio (11, 10). (6) se traba con lo anterior por medio de la repetición del versículo: Teraj engendró a Abraham, Najor y Aram, (11, 27). (7) repite la noticia sobre los padres de Ismael (25, 12). (8) cuenta al lector lo que ya le es bien conocido: que Isac fué hijo de Abraham y esposo de Rebeca

136l (25, 19 s). (9) empieza con nueva relación de los matrimonios de Esaú (36, 2 s); véase, no obstante, la nota a este lugar. Sólo en (10) falta absolutamente este enlace por repetición.

137a **Doctrina** — Aparece clara en nuestro libro una **excelsa idea de Dios.** Es uno y no hay otro junto a Él. Esta verdad fundamental viene enseñada, no en proposiciones abstractas, sino de la manera más expresiva. Él es quien creó los seres que los paganos divinizaron. Como creador de todo, es el supremo Señor y dueño del mundo. Es omnipotente: «¿Hay algo imposible para Dios?» (18, 14). Su simple palabra basta para que se cumpla su voluntad: «Dijo y fueron hechos» (Sal 148, 5). Estas verdades fundamentales se enseñan en el c 1, cuyos orden y pormenores, como los de los días, sirven solamente de marco a la doctrina religiosa; véase § 142*a-b*. Dios es creador y señor del hombre, no menos que del universo visible. Se afirma por dos veces esta verdad: en 1, 27, y en el
b lenguaje antropomórfico de 2, 7. En todo ello debe distinguirse claramente la verdad religiosa, del vehículo que nos la transmite. La Biblia no es un manual de ciencias físicas que Dios no intentó enseñar, ya que por sí mismas nada valen para la salud eterna. Así habla León XIII en *Providentissimus Deus* (Dz 1947). Como el mundo debe su existencia a Dios, y las leyes de la naturaleza fueron establecidas por Dios, en la Biblia se habla de la actuación de estas leyes como de un acto de Dios, como en 2, 5. Lo mismo ocurre en el caso de la formación del cuerpo del hombre (2,7) y no puede concluirse de esta manera de hablar que el hombre haya sido moldeado inmediatamente por Dios. No va excluída por la enseñanza de la Escritura la posibilidad de que haya evolucionado gradualmente a partir de formas inferiores según leyes puestas por Dios; véase más adelante, § 143*k*.

c El poder de Dios no está limitado a ninguna porción de la tierra, contra la creencia de los paganos, los cuales imaginaban que el dominio de sus dioses no se extendía más que los límites de sus países. El poder de Dios se extiende a todos los pueblos y regiones: a Mesopotamia, (12, 1; 31, 13), a Egipto (12, 17; 50, 20), a la Pentápolis (18-19), a Guerar (20, 3). Él guía los acontecimientos y saca bien del mal, como hermosamente se dice en 50, 20. Mas, aunque el creador omnipotente del hombre podría, si quisiera, exigir sumisión absoluta a su voluntad, como hace con las criaturas inferiores, del hombre no quiere servidumbre a la fuerza. El hombre debe obedecer libremente a la ley de Dios. Le ha sido impuesta una ley, pero en su arbitrio está el guardarla o el quebrantarla (2, 17, y v. 4, 7). Pero para la obediencia no solamente tiene el hombre el estímulo del deber y de la gratitud para con Dios. La obediencia tiene la felicidad por galardón; y el pecado tiene su castigo. Algunos de estos puntos doctrinales se desarrollan en el comentario a los cc 1-3, donde también se tratará más oportunamente de otros. Sobre la **religión de los patriarcas,** vea el lector los §§ 105-6.

d En la época de Moisés, ni la revelación ni la filosofía religiosa habían llegado a afinar el difícil **concepto de sustancia espiritual,** por lo cual sólo se tenía una idea vaga de la naturaleza de Dios, de los ángeles y del alma humana. Se preparó el camino para una idea más elevada con la prohibición de hacer imágenes de Dios a semejanza de cualquier cosa conocida por el hombre (Éx 20, 4), y la sublime concep-

ción del poder creador de Dios por una simple palabra no pudo menos 137d
de tener por base una idea vaga aunque excelsa de la naturaleza divina. La primera aserción explícita de la creencia de que el hombre es carne, a diferencia de Dios que es espíritu, se encuentra en Is 31, 3.

Se sabía que el cuerpo no vive por una fuerza inherente al mismo. e
Para que el cuerpo viva, Dios le inspira el hálito vital (2, 7), pero no se había llegado todavía a ver lo que esto lleva consigo; por lo demás, lo mismo se dice de la vida de los demás animales (Sal 103, 29 s). Sin embargo, desde los tiempos más remotos se sabía que **el hombre no termina su existencia con la muerte.** Su cuerpo es depositado en el sepulcro o puede ser devorado por las fieras (23, 19; 44, 28), mas él mismo baja al šeol, a la morada de todos los muertos, en las profundidades de la tierra (37, 35). Pero en ningún lugar se determina qué parte del hombre es precisamente la que sobrevive, hasta la doctrina ya muy desarrollada de Sab 3, 1: «Las almas de los justos están en las manos de Dios». Hay que recordar que, aunque los israelitas eran un pueblo religioso, no eran muy dados al pensamiento filosófico, ni siquiera en materias religiosas. Para hacerse una idea del fondo religioso de aquellos tiempos hay también que tener presente que aún no se conocía la existencia de los demonios.[31] El tentador de Eva, que se dice más tarde ser el diablo (Sab 2, 24), es representado de una manera vaga como una serpiente astuta (3, 1). Estos ejemplos ilustran la lenta evolución de la doctrina en la época del AT.

La **idea mesiánica** tiene sus raíces en el Gén. En 3, 15, se promete f
al género humano la victoria final sobre los poderes del mal, cierto que no individual sino colectivamente. Solamente a la luz de posteriores revelaciones se ve claro que esta victoria se logrará por el poder y bajo la guía de una sola persona (§ 145*e*). Dios pacta solamente con Noé, de entre todos los hijos de Adán (c 9), y Sem es el privilegiado de su linaje para recibir el favor de Dios de una manera especial (9, 26). Entre los hijos de Sem, Abraham es el escogido para recibir la señalada promesa de que por medio de él y sus descendientes serán benditas todas las naciones de la tierra (12, 3), y el fundamento religioso de esta promesa (18, 18s) muestra que esta bendición llevará consigo gracias espirituales. En esta promesa, confirmada a Abraham en 22, 18, no había de participar todo su linaje, p.e., los ismaelitas, sino que fué renovada a Isac primeramente (26, 4) y después a Jacob (28, 14), de entre cuyos hijos Judá es escogido para la jefatura y se le promete un cetro que no le será quitado hasta que venga Aquel a quien pertenece por derecho singular (49, 10). Con ello se implica que, cuando el tal venga, lo guardará para siempre. Las promesas anteriores muestran que la autoridad simbolizada por este cetro será una fuente de bendiciones para la humanidad. Sobre Melquisedec como prefiguración del sacrificio del altar, v. 14, 18-24.
Fuentes — Es evidente que Moisés necesitó de fuentes para la composición g
del Gén ya que todo el período tratado era anterior a su tiempo. Dichas fuentes pudieron ser orales o escritas. Muestra la posibilidad de que hubiera fuentes escritas lo que hoy sabemos de los escritos antiguos y de su difusión (cf. § 80*i*). El documento citado en el c 5 parece ser una de estas fuentes. No se precisaban fuentes escritas para la transmisión de la mayor parte del contenido del libro. Raros eran entonces los libros,

137g aunque se usara la escritura. Eran tiempos de escuchar, no de leer; y seguramente las historias de los patriarcas se repitieron infinidad de veces alrededor de las fogatas del campamento y, en los años de esclavitud en Egipto, mantendrían viva la esperanza de los oprimidos. La costumbre de contar historias de los antepasados se conservó largo tiempo en Israel. «Cómo mandó a nuestros padres enseñar estas cosas a sus hijos; para que las conociese la generación venidera, y los hijos que habían de nacer se las contasen a sus propios hijos» (Sal 77 [78] 5 s).

h Se desprende de las diferencias de estilo que no todo el libro es obra de la misma pluma. Si esta diferencia se diera sólo al tratarse temas diferentes, se explicaría por la diversidad de materias. Pero en las secciones 1, 1—2, 3 y 2, 4-25, precisamente uno de estos casos, a la diversidad de estilo se junta otra más sutil: la que proviene de diversa mentalidad. El tema de la primera es grandioso: el poder creador de Dios; el de la segunda es más familiar: la preparación de la habitación terrestre para el hombre. En esta segunda sección el punto de vista es más íntimo, más familiar, más simple. Y todavía en esta sección se encuentra un trozo, 10-14, donde se describen los cuatro ríos, que parece no estar a tono con el espíritu de la narración y proceder, por lo tanto, de otro autor.

i Hasta hoy no se ha llegado a un acuerdo acerca de la división del libro en conjunto, y hay que admitir el juicio de HEINISCH, *Genesis*, 65, de que «se requiere todavía un análisis muy delicado y trabajoso antes de que podamos formarnos una idea segura» de las fuentes que concurrieron a la formación del Gén. Además, no debe olvidarse que nuestros esfuerzos deben dirigirse a entender el libro en el estado definitivo en que fué entregado a la Iglesia, pues es el estado en que el libro ha adquirido su carácter inspirado y sagrado. Esto es importante, aunque a veces no se tenga en cuenta. Aunque fuese posible distinguir una forma más primitiva de la narración, subyacente a la que actualmente se lee en el libro, esto es cuestión de interés puramente literario, y tal vez histórico. No tenemos ningún derecho a leer en el texto actual lo que el redactor eliminó cuidadosamente del anterior. Y tampoco se puede desunir lo que él combinó. Por ejemplo, incluso si se diera el caso, según piensan algunos, de que detrás de los cc 2-3 hubiera dos relatos, uno de los cuales hablaba sólo del árbol de la vida, y el otro del de la ciencia, esto en modo alguno alteraría el hecho de que el texto inspirado dice de ambos árboles que crecían en el jardín de Edén. Véase § 45*n*.[32]

138a **Historicidad** — La narración hasta 11, 26, se refiere a los períodos de la prehistoria y protohistoria; mientras que los patriarcas, de los que trata el resto del libro, vivieron en el segundo milenio a.C., en un período hoy día bien conocido de la historia y que llega casi hasta Moisés. Por lo tanto, la consideración del carácter histórico del Gén se divide naturalmente en dos partes.

b Los capítulos sobre **los primeros antepasados del pueblo escogido,** desde Adán a Teraj, a saber 2, 4—11, 26, hacen remontar la historia hasta el origen del género humano.[33] La antigüedad de este origen ha llegado a ser conocida únicamente en los tiempos modernos. En los pasados, como no había motivo para suponer que la antigüedad del hombre fuese superior a la aparentemente enseñada en la Biblia,

y nada se sabía de la remota edad de la piedra, se tuvo por posible y 138b
creíble que una tradición derivada de nuestros primeros padres sobreviviera a través de los dos mil años que se creía los separaban de Abraham. Tanto más probable parecía esta fiel transmisión cuanto que a los primeros hombres se atribuía una vida de varios siglos. Según el TM, Adán murió el año 930 de la creación, cuando Matusalén tenía 56 años, y por lo tanto tenía edad suficiente para ser testigo fidedigno, en todos los promenores, de acontecimientos que Adán tantas veces narraría. Cuando Matusalén murió, en el año 1656 de la creación, Noé tenía 600 años; y la vida de Noé se prolongó todavía 60 años, y murió sólo 15 años antes de que Abraham saliera de Jarán camino de Canán. Así pues, bastaron tres vidas para cubrir totalmente este período de la protohistoria, y consiguientemente no se veía dificultad alguna en aceptar la fiel transmisión de los pocos datos que de él nos conserva la Biblia. Pero ahora, el descubrimiento de huesos y utensilios humanos c
en estratos cuya edad puede determinarse con aproximada exactitud ha cambiado completamente esta concepción tan simple de la historia humana. No sabemos todavía desde cuándo el género humano habita nuestro globo, pero se da como cierto que la edad del hombre no puede ya cifrarse en miles de años. sino en decenas y hasta centenas de miles de años. No es hoy día creíble que relatos tan circunstanciados se hayan podido conservar simplemente por tradición durante tan prolongado período de tiempo. Dios pudo, desde luego, velar milagrosamente por su conservación a través de innumerables generaciones, o pudo también revelarlos a Moisés. Pero todos los indicios se oponen a este supuesto. Se cuenta que Caín y Abel, los dos primeros hijos de Adán, fueron agricultor y pastor respectivamente, y nada indica que debamos tomar estos términos en un sentido distinto del que tenían en la época de Moisés, el segundo milenio a. C. Ahora bien, los primeros indicios de vida agrícola aparecen, según la investigación arqueológica, mucho después de la aparición del hombre, lo más pronto en el período mesolítico; y los restos de animales descubiertos juntamente con los primeros pasos de la agricultura demuestran que la domesticación de los animales fué más tardía que la regulación del cultivo. De igual manera, en la afirmación de que Caín edificó una ciudad no hay ningún indicio de que haya que tomar la palabra en otro sentido que el que tenía en tiempo de Moisés, es decir, una reunión, por pequeña que fuese, de casas de piedra o de adobes unidos con argamasa. Véase *Le concordisme préhistorique ou la fin du concordisme* por el P.D. BUZY, S.C.I., en «Mélanges E. Podechard» (Faculté de Théologie de Lyon 1945).

Por estas razones la Comisión Bíblica declaró que «no se puede negar d
ni afirmar la historicidad conjunta [de estos capítulos], a no ser que se les apliquen indebidamente las normas de un género literario en el cual no pueden ser clasificados». Y más abajo: «Declarar *a priori* que sus narraciones no son históricas en el sentido moderno de la palabra, daría fácilmente a entender que no lo son en ningún sentido, y con todo cuentan en lenguaje simple y lleno de figuras, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos desarrollada, las verdades fundamentales que son presupuesto de la economía de la salvación; y al mismo tiempo contienen una descripción popular de los orígenes del género

138d humano y del pueblo escogido» (en § 53*l-m* puede verse todo este pasaje). Así pues, concluímos que el autor sagrado adoptó una manera de escribir, discernible como tal por sus contemporáneos [34] por cuyo medio dió cuerpo a capitales verdades religiosas en la forma concreta de una narración animada. Éste era probablemente el único camino para llegar a imprimir estas verdades en la mente y el corazón de un pueblo rudo y sin cultura.

e No quiere decirse con estas reflexiones que estemos ya en condiciones de responder a todas las cuestiones que plantean estos capítulos; lo dicho tampoco se aplica por igual a toda la protohistoria de Israel. Algunos episodios como el diluvio sucedieron en tiempos mucho más cercanos a los de los patriarcas históricos, y su recuerdo se habría conservado vivo y fresco. La cuestión es delicada y compleja. No es todavía posible separar con toda exactitud los elementos estrictamente históricos de los que son simplemente simbólicos o necesarios solamente para completar el conjunto de la narración. Sabían los israelitas que su pueblo tenía que venir de los primeros seres humanos, como también que la elección divina para ser lo que eran, el pueblo escogido de Dios, no era un azar histórico fortuito, sino parte de la todopoderosa Providencia divina que gobierna el mundo desde el principio del tiempo. Ésta es la lección que se oculta en las genealogías. Tenemos un análogo de estos relatos casi históricos en las tabletas babilónicas relativas a la época antediluviana, aunque no hay en ellas rastro de significación religiosa.

139a Veamos ya la **historia de Abraham, Isac y Jacob,** que vivieron solamente algunos siglos antes de Moisés en el segundo milenio a.C. Dada la relativa exigüidad del material y su carácter vívido y gráfico, nada obsta a que se admita su fiel transmisión oral, por obra de su repetición constante; cf § 135*a*. San Jerónimo cuenta que los muchachos judíos de su tiempo decían de memoria todas las generaciones desde Adán a Zorobabel, con la misma exactitud y facilidad con que pronunciarían su propio nombre; *In Ep. ad Tit* 3-9 (PL 26, 595). Véase también sobre el poder de la memoria, RICCIOTTI *Hist. de Israel* I (1939[3]; trad. española 1945) 200-3. No hay por qué dudar de que Dios pudo hacer las promesas y profecías que registran dichos escritos y no se puede esperar que a tales promesas y vaticinios se haga referencia en fuentes extrañas a la Biblia. El hecho de que ciertas acciones vayan atribuídas a Dios tampoco significa necesariamente una directa e inmediata intervención divina. Los israelitas acostumbran a hablar de los efectos de las **causas segundas** creadas por Dios, como de acciones del mismo Dios. No es esto incorrecto, pero, dados nuestros modos diferentes de expresión, puede inducirnos a imaginar erróneamente una intervención milagrosa donde no se piensa en nada semejante. Así en 2, 5, se lee que Dios no había llovido sobre la tierra. Tampoco hay razón suficiente para pensar que el abrir Dios la matriz de Lía (29, 31) fuese un milagro; cf. 30, 22. Otro tanto se diga de 12, 17: el castigo del faraón y de su casa probablemente fué providencial, pero no milagroso. Si se interpreta en función de este uso, el relato resulta sobrio y exento de toda multiplicación de lo milagroso, que sería ajeno a todo cuanto sabemos de la providencia de Dios.

La veracidad del relato se desprende de la llaneza y sinceridad 139b
con que se consignan los deslices de los patriarcas y de otras personas. Ejemplos: la inhumanidad y codicia de Jacob al no querer dar de comer a su agotado hermano gemelo, a menos que le vendiera la primogenitura (25, 29-34); el fraude y las mentiras con que arrancó a su padre moribundo la bendición (c 27); el robo por Raquel de los *terafim* de su padre (31, 19); la astucia y el salvajismo con que los hijos de Jacob vengaron la deshonra de su hermana Dina (c 34); su idolatría (35, 2); el pecado de incesto de Rubén (35, 22); el odio y la crueldad con que trataron a José sus hermanos (37); la maldad de Er y Onán, hijos de Judá, y la fornicación del padre con Tamar (38). Nada hay en ello de que pudieran enorgullecerse los israelitas, y así la fidelidad con que se cuenta todo ello es garantía de la intención positiva del autor de darnos una historia verdadera.

Es inútil buscar la mención de Abraham, Isac y Jacob y de sus c
hechos en las fuentes históricas contemporáneas, ya que no desempeñaron ningún papel en la historia profana. José fué ya un personaje notable en Egipto, por lo cual podría haberse encontrado su mención en los restos arqueológicos. Pero el período de los hicsos (1720-1580, aproximadamente), durante el cual es muy probable que ejerciera José su cargo, es oscuro y escasamente conocido. En cambio, se conoce en sus líneas generales el marco histórico de los tiempos patriarcales merced a los copiosos datos que han revelado las numerosas excavaciones practicadas en la región próximo-oriental. Con el progreso de la exploración y del desciframiento de las tabletas antiguas, se ha hecho evidente que el marco en que se desarrolla la vida de los patriarcas tal como lo evoca el Gén, concuerda plenamente con las condiciones de vida reinantes en la primera mitad del segundo milenio a.C. Por ello puede escribir E. A. SPEISER: «No se puede hoy dudar racionalmente de que en general el ambiente en que se desarrollan las narraciones relativas a los patriarcas es auténtico. De hecho, los descubrimientos recientes han aumentado extraordinariamente nuestro respeto por su exactitud substancial.» (43). Dice el mismo autor: «Aun de pequeños pormenores se puede demostrar que concuerdan con la época, por no decir que están impuestos por ella» (45). También *W. F. ALBRIGHT habla de «la extraordinaria fidelidad que revelan los relatos sobre los patriarcas, cuando se les contrasta con la información cada vez más abundante de que disponemos» (*Archaeology*, 144); véase el § 79*k*.

Los patriarcas vivían en tiendas, errando de una parte a otra con d
sus manadas y rebaños. No eran nómadas en el sentido estricto de la palabra; a veces demoraban su estancia en algún punto lo bastante para cosechar cereales. Ahora bien, estos desplazamientos no iban nunca más allá del país montañoso y de la parte norte del Negeb, no alcanzaban a las llanuras costeras. La región estaba ya habitada y había muchas poblaciones, y los movimientos de los recién llegados estaban condicionados por la distribución geográfica de los primeros habitantes del país. ALBRIGHT observa que en la narración de la vida de los patriarcas no hay nada «absolutamente que corresponda a las condiciones de vida en cualquier lugar de Palestina

139d en la edad del hierro», es decir, desde 1200 a.C. (ibid. 131). «En los períodos medio y último del bronce (2000-1600 y 1600-1200 a.C.,) la montaña estaba todavía poco poblada, y casi toda la población sedentaria ocupaba las llanuras costeras, Esdrelón y el valle del Jordán. Las llanuras y los valles espaciosos estaban salpicados de aldeas. La población de estas regiones era bastante más densa que en la edad del hierro»; en cambio, en la montaña apenas había obstáculo que impidiera los movimientos de los seminómadas y de sus rebaños, 131*s*.

e La arqueología ha determinado también la época de muchos lugares habitados y se ha probado definitivamente que, de las poblaciones mencionadas en la historia de los patriarcas, existían las siguientes en el período medio del bronce: Siquem, Bétel, Hai, Guerar, Dotain, Berseba. Por circunstancias especiales no se han podido hacer excavaciones en Hebrón, pero hay suficientes razones para tenerla por tan antigua como aquellas ciudades. Por otro lado, no se menciona ninguno de los establecimientos israelitas, como Masfa y Guibeá (ALBRIGHT, 133).

f No podían los israelitas dejar de transmitir fielmente los nombres de los grandes patriarcas. Respecto al testimonio externo de los nombres de Abraham y Jacob, véase el § 59*h* y DE VAUX, RB (1946) 323 s. No se ha encontrado el nombre de Isac, pero su formación es regular, y no hay razón para poner en duda su autenticidad.

g Mucho se sabe hoy acerca de los códigos del antiguo oriente próximo y en particular de los de los babilonios, los asirios y los hurritas (jorreos), casi contemporáneos de los tiempos patriarcales. Su estudio demuestra cuán profundamente concuerda el derecho patriarcal en cuestiones de matrimonio y herencia con el que reinaba entonces en los países vecinos; véase C. H. GORDON en «The Biblical Archaeologist» III, 1 (febrero de 1940) 1-12 y DE VAUX, RB (1949) 20-36. El último escribe: «Los israelitas de tiempos posteriores no conocían los documentos de que nos hemos servido; vivían en otro estadio de civilización; sus costumbres eran en parte diferentes. Si, como se ha sostenido mucho tiempo, hubieran reconstruído el pasado según lo que tenían delante o según lo que se imaginaban, hubiesen hecho una pintura de aquellos tiempos bastante diferente de la que tenemos, y, desde luego, falsa» (36).

h Al enjuiciar la confianza que merece el texto tradicional debe tenerse en cuenta que a veces los escribas se creían autorizados para sustituir un nombre antiguo como Dan en 14, 14, por otro reciente mejor conocido. W. F. ALBRIGHT escribe de la historia de José: «Puesto que la historia era tan popular y se trataba en ella de Egipto, los escribas que conocían la lengua y vida egipcias se sentirían irresistiblemente tentados a revisar nombres y pormenores» (143). Estos nombres serán anacrónicos, pero no dañan la sustancia de la narración.

i Debe también recordarse que estas narraciones se catalogan en el género de literatura que se puede llamar **tradición popular**, y no en lo que hoy se llama historia científica. En el primer caso, autor y lector están de acuerdo en que no se pretende exactitud absoluta en los detalles del diálogo. Lo serán si la situación naturalmente lo exige. Casos análogos se dan incluso en las historias que se tienen manifiestamente

por rigurosas, como la de Tucídides, y, para mencionar un tema sagrado, las palabras de la consagración pronunciadas por Nuestro Señor una sola vez en la última Cena están diversamente reproducidas en varias partes del NT. La inerrancia aneja a todo libro inspirado es la que cuadra con el género literario a que pertenece. Esto se ha tenido por averiguado tiempo ha, como dice J. BRUCKER, S. I., en *L'Église et la Critique biblique* (1908) 222: «Con tal que se mantengan fielmente la inspiración y la historicidad del Gén, la tradición católica nos deja amplia libertad en la interpretación de este venerable documento». Y añade: «Hay que distinguir en cada uno de los pequeños dramas que nos ofrece la narración del Gén, lo que constituye la acción estrictamente hablando, y la ampliación de los incidentes y el diálogo, e incluso sus adornos. De ordinario, solamente el primero de estos elementos exige una interpretación estrictamente histórica», 223. De igual manera HEINISCH, 75, dice ser la intención del historiador antiguo, «conformidad con el hecho en todo lo esencial, libertad en la manera de presentarlo».[35] 139i

Un rasgo especial de este antiguo género histórico **es el uso que se hace de las genealogías**, de lo cual hay un ejemplo bien conspicuo en el catálogo de pueblos del c 10. Sobre tal uso escribe HEINISCH: «Las genealogías que enumeran pueblos de una región denominándoles "hijos" de una persona, de un pueblo o de un país, como, por ejemplo, la lista del linaje de Najor en 22, 20-24, la del de Abraham por Quetura en 25, 1-6, la del de Ismael en 25, 12-16, y también ciertas porciones del catálogo de los edomitas recopilado en el c 36, tienden, en la intención del autor, a demostrar que existían ciertas relaciones entre los pueblos enumerados, pero no necesariamente lazos de sangre en todos los casos, si no relaciones al menos de vecindad en el presente o en el pasado, y relaciones comerciales» (83). 140a

Un problema que exige discusión aparte es el de **la edad de los patriarcas.** Las consideraciones de que se ha hecho mención (138*b-d*) impiden suponer que el c 5 nos ofrezca una tradición genuinamente histórica relativa a la edad real de los patriarcas antediluvianos. La fecha de los patriarcas postdiluvianos del c 11 es, en conjunto, mucho más reciente, pero, aun así, trata este capítulo de un pasado tan lejano, que no hay modo de atenerse a aquellas cifras sin entrar en conflicto con nuestros conocimientos. Incluso en el segundo milenio a.C., los hombres en general no podían tener más que una idea aproximada de su edad. Aun cuando tuvieran una era, como en Egipto, solamente los sabios podían contar por ella. Y el examen de los datos suministrados acerca de la edad de los patriarcas históricos en distintos momentos de su vida pone de manifiesto ciertos hechos que hacen pensar invenciblemente que las cifras dadas se fundan en un esquema artificial apropiado a la historia precientífica. Algunas de estas cifras dan la impresión de ser números redondos o aproximados. Abraham tiene 75 años cuando se encamina a Canán (12, 4); tiene exactamente 25 años más al nacer Isac (21, 5); y muere justamente 75 años más tarde (25, 7). La edad precisa de 99 años dada en 17, 1 y 24, depende evidentemente de la edad de 100 años que tenía al nacer Isac, cuyo nacimiento va precedido del anuncio de su concepción (18, 10). Isac b

140b tiene 60 años al nacer Jacob (25, 26), y Esaú 40, cuando su matrimonio con Judit y Basemat (26, 34).

c Ahora bien, Sara era 10 años más joven que su marido (17, 17). Por lo tanto, cuando llegaron a Canán tenía 65 años. Y con todo, algo después, cuando descienden a Egipto, su belleza es tan llamativa que se la llevan a la corte del faraón (12, 15). Corre el mismo riesgo en la corte de Abimelec (20, 2), cuando resulta pasar de los 90 (17, 17). Según el c 27 parece que Isac está al fin de sus días cuando Jacob astutamente se lleva su bendición. De hecho, según las cifras debía tener unos 137 años, pero sobrevivió aún unos 43 más, puesto que muere a los 180 (35, 28). Van determinadas estas fechas por los siguientes cálculos: José tenía 30 años cuando se le confirió el mando en Egipto (41, 46). Pasados siete años de abundancia y dos de escasez. mandó buscar a Jacob (45, 9). Tenía por lo tanto 39 años entonces y, como Jacob tenía en este mismo tiempo 130 años (47, 9), se sigue que Jacob tenía unos 91 cuando nació José. Ahora bien, José nació al fin de los 14 años en que Jacob sirvió a Labán (30, 25). Luego, cuando huyó de Canán a Mesopotamia (27, 43), Jacob tenía unos 77; y como su padre Isac tenía 60 cuando Jacob nació, síguese que tenía unos 137 al irse Jacob a Mesopotamia. Por último, que Jacob tuviera unos 77 años cuando arrebató la bendición de Isac, y por consiguiente que éste tuviera unos 137, se deduce del hecho de que la huída de Jacob debió seguir muy pronto a la bendición.

d El motivo principal de la huída de Jacob no fué evitar la venganza de Esaú (27, 42 y 45). Rebeca dió otra razón a Isac: a saber, el temor que tenía de que Jacob siguiera el ejemplo de Esaú casándose con una cananea. Por eso le aconsejó que fuera a Mesopotamia para que escogiera mujer entre sus primas (27, 46—28, 5). Resulta de esto, y de las cifras al respecto, que Isac y Rebeca se desazonaron con la idea de que Jacob viniera a enamorarse de una cananea cuando tenía casi la respetable edad de ochenta años. Además, cuando llegó a casa de su tío se encontró con que dos de sus primas estaban ambas solteras y en edad núbil. De hecho, eran todavía bastante jóvenes para que su padre pudiera diferir siete años su matrimonio (29, 20). Raquel tuvo más tarde dos hijos, y Lía, la mayor de ellas, era todavía bastante joven como para ser madre de seis (35, 23 s).[36]

e Toda esta madeja de improbabilidades produce necesariamente en el lector la convicción de que las cifras no reflejan la edad real de los patriarcas, sino que son esquemáticas y que hay que considerarlas en relación con las cifras de los patriarcas pre y postdiluvianos. Que como esquemáticas se las tomaba, lo indica la libertad con que fueron cambiadas ya en tiempos antiguos, según se desprende de la comparación de los textos hebreo, samaritano y de los LXX. Las adiciones o sustracciones son casi todas ellas de 100, 50 ó 60 años, y su objeto, evidente sobre todo en los LXX, el de dar más antigüedad a la raza israelita. Las cifras originales son probablemente las del texto samr., según el cual la edad de los patriarcas antediluvianos va descendiendo gradualmente con casi perfecta regularidad cada generación sucesiva desde Adán a Lamec: 930; 912; 905; 910; 895; 847; 365 (Enoc); 720; 653. Esto cuadra bien con la idea antigua de que la sabiduría viene con los años,

de que la sabiduría fué una prerrogativa de los antiguos, y de que su 140e
fuente había que buscarla en la primera generación (Job 15, 7). Según este esquema, Noé, el segundo padre del tronco de donde nació el pueblo hebreo, debió vivir tanto como el primer padre, y aún más, puesto que Adán incurrió en el enojo divino; en cambio, no le ocurrió esto a Noé. En consecuencia, Noé vivió 950 años, y después de él la edad baja de nuevo, mucho más rápidamente ahora, cuando nos acercamos a los tiempos históricos. Las cifras descienden así: 600; 438; 433; 404; 239; 239; 230; 148; 145 (Teraj). Los números en TM y LXX son más altos, pero disminuyen en la misma forma.

Era también oportuno que Abraham, antepasado directo del pue- f
blo escogido y depositario de las promesas divinas, viviera más que su padre, pero, como personaje de tiempos históricos, la duración de su vida es relativamente moderada. Vivió hasta los 175 años (25, 7); Isac alcanzó los 180 (35, 28); Jacob los 147 (47, 28); y José los 110 (50, 25). Véase también sobre José el § 161*e*. Moisés a su vez, como gran legislador y libertador del pueblo, tuvo también vida más larga, muriendo a los 120 años (Dt 34, 7). La sola nota discordante en este esquema es la mucha edad de Isac, puesto que no se ve razón suficiente para que la duración de su vida fuera mayor que la de Abraham. Podría haber en la cifra un error de transmisión textual. El c 27, que le representa cerca de la muerte, hace pensar que la cifra original fuese notablemente más baja.

I, 1—II, 3: Dios prepara habitación a la humanidad [37] — Cuando Dios 141a
creó al principio la tierra, no había en ésta ni vegetación ni animales, puesto que estaba cubierta por las aguas. Sobre las aguas había solamente tinieblas, y el espíritu de Dios las incubaba, preparando así la tierra y las aguas para la producción de la vida (**1-2**). El universo vino a adquirir gradualmente su estado actual por medio de acciones sucesivas de Dios que se extendieron durante seis días. En los tres primeros, se fijó el marco del mundo. Y en los tres últimos se adornaron y poblaron diferentes partes con la creación de seres en movimiento, inanimados y animados. El día primero vió la creación de la luz, seguida de la separación de la luz y las tinieblas (**3-5**). La obra del segundo fué la creación del firmamento o bóveda celeste, y también la separación de las aguas de sobre la haz de la tierra de las que sostiene el firmamento, las cuales, a sus tiempos, caen sobre la tierra en forma de lluvia (**6-8**). El día tercero, Dios reunió todas las aguas de sobre la haz de la tierra, y éstas, una vez reunidas, recibieron el nombre de mares. Con ello, una parte de tierra quedó visible y fué luego cubierta de vegetación (**9-13**). Hasta la fecha, nada había dotado de movimiento, y todo estaba radicado en un solo lugar. En el cuarto día Dios creó el sol, la luna y las estrellas y las puso en la bóveda del cielo (**14-19**). El día quinto, Dios pobló las aguas y los cielos con la creación de los peces y demás moradores de los mares, y con la de las aves (**20-23**). Al sexto día, Dios pobló la tierra, primero creando los animales terrestres, y después creando al hombre. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y determinó que tuviera dominio sobre todos los seres vivos, del aire, de las aguas y de la tierra. A los animales todos, como al hombre, Dios dió para alimento el reino

141a vegetal (**24-31**). Habiendo terminado su obra, Dios descansó el día séptimo y lo santificó (**2, 1-3**).

b En las notas siguientes se omiten varias cuestiones y sólo se consignan las que parecen necesarias para la inteligencia de cada versículo por separado; v. §§ 137*a-d*, 142*a-g*. **1.** Puesto que se cuenta la creación del firmamento en el versículo 7 s, «cielos y tierra» significa aquí el universo, para lo cual carece de término el hebreo. Así, este versículo es un resumen o sumario de todo lo siguiente. Véase en § 142*s* otra posible versión del versículo. **2.** La tierra estaba «confusa y vacía», dado que le faltaba el vestido de la vegetación y no había criaturas vivientes que se movieran en su superficie. Antiguamente se aceptaba como natural que la tierra había sido creada en su masa sólida y con los contornos que el hombre ha conocido siempre. Que éste es el sentido lo muestra tanto el hecho de que la tierra presentaba una superficie sólida sobre la cual reposaban las aguas, como las palabras de Sal 103, 6 donde el salmista dice: «por cima de los montes estaban las aguas», hablando de la creación del mundo. Se solía denominar «caos» la tiniebla en que fué creado el mundo. Y así en el himno del Breviario para las vísperas del domingo la venida de la noche se describe con estas palabras: «illabitur tetrum chaos». Y ésta parece ser la razón principal de que sea tan corriente la idea de que el mundo fué creado en estado caótico. Véase SUTCLIFFE, *Primeval Chaos not Scriptural*, en «Miscellanea Biblica» II (1934), 203-215. El espíritu de Dios que incubaba las aguas describe metafóricamente el amoroso cuidado de Dios por el mundo, y cómo le preparaba para los vivientes que de él habían de nacer. No se ve razón en el texto para traducir «viento fuerte» en sustitución de «el Espíritu de Dios». **3.** La primera orden divina, en la forma *γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο* viene citada por LONGINO como un ejemplo más que ilustra el tema de su tratado *De lo sublime* 9, 9 (ed. W. R. Roberts 1899 64).

c **5.** El sábado hebreo empezaba la tarde de nuestro viernes y terminaba la tarde de nuestro sábado, y como quiera que el descanso de Dios el día séptimo que sigue a sus seis días de trabajo viene propuesto como modelo del descanso sabático, parece claro que los días genesíacos comenzaron por la tarde. Concuerda con esto el hecho de que el primer día comienza con un período de tinieblas seguido del de la luz acabada de crear. **7.** Omítase las dos veces el inciso «que estaban», pues no podía haber aguas sobre el firmamento antes de que fuesen creadas. **11.** Se mencionan tres clases de plantas: las que no parecen tener semilla, como la hierba; las que tienen semilla, por así decir, desnuda, como el trigo y la cebada; y las que producen un fruto dentro del cual llevan la semilla, como los higos y manzanas. **14.** Los cuerpos celestes sirven de señales ayudando al hombre a orientarse (los hebreos determinaban los puntos cardinales mirando al sol naciente). **20.** El *reptile* de la Vg. procede de los LXX, así como la producción de las aves por las aguas. El TM dice: «Hiervan de animales las aguas y vuelen sobre la tierra aves». **24.** El ganado está domesticado ya desde un principio; «las bestias de la tierra» son los animales salvajes. **26.** En vez de «las bestias y toda la tierra», léase con Sir., «los ganados y todas las bestias de la tierra». «Hombre» es un colectivo,

como lo indica el plural «para que dominen» (TH, LXX). Nótese la 141c
solemnidad con que se introduce el acto que corona la creación, a saber, la producción del hombre. Todo lo demás fué creado para él.

29. Al hombre le fueron dados en alimento todas las plantas de semilla oculta o desnuda (v. com. al v 11), pero a los animales creados, d
30, excepto a los peces que no se mencionan, dióles «toda hierba verde». Lo cual quiere decir que en el conjunto de la creación reinaba la paz, y la armonía. Libres estaban los animales de todo peligro por parte de ellos mismos y del hombre. No de otro modo la edad mesiánica viene pintada en Is 11, 6-9, como la vuelta a esta época primitiva de armonía universal. La idea subyacente, a la que se quiere dar relieve, es el estado de inocencia en que fué creado el hombre, y con ello se quiere también preparar al lector para cuando se hable del desconcierto posteriormente introducido en el mundo por el pecado. A los habitantes del mar, nombrados antes con las aves en 20-22, no cabía introducirlos aquí; por lo cual no se dice nada del alimento que les fué asignado. **31.** Después de las varias obras de los días anteriores, Dios vió que eran buenas (4, 8 [LXX], 10, 12, 18 y 21); y lo mismo después de la creación de los animales terrestres el día sexto (25). Pero cuando Dios perfeccionó su obra con la creación del hombre, entonces vió que el mundo era «muy bueno». Esto también prepara la mente del lector para el triste hecho de esclarecimiento ulterior, de que todo el mal que empaña la perfección del mundo se debe al pecado del hombre. **II, 1.** «Los cielos y la tierra» fueron acabados con la obra de los tres primeros días. Ellos constituyen el escenario fijo donde se representará el drama de la historia religiosa del hombre. Los últimos tres días presenciaron la creación de su ornato (LXX, Vg.). El TM (con *'alef* en vez de *yod*) habla de su «cortejo» o «ejército»: el de los cielos, los cuerpos celestes; el del mar, los peces, y así de lo demás. **2-3.** El Señor concluyó su obra el «día *sexto*» (Samr., LXX, Sir.). El día séptimo del TM y Vg. es un error de copia debido a que el día séptimo se menciona después en el mismo versículo. «Descansó» (Vg. *requievit*) es un antropomorfismo de muy subido color. El término *šāḇat* se usa dos veces en este pasaje, en vv 2 y 3, y en ambos casos los LXX lo traducen por *κατέπαυσεν ἀπό* «Dios cesó en todas sus obras»; y así se citan estas palabras en Heb 4, 4. Pero la idea de «descanso» está por lo menos implícita en *šāḇat* y está claramente explícita en Éx 31, 17: «El séptimo día [Dios] cesó en su obra y descansó» (la Vg. omite el segundo verbo). La Vg. en el v 3 vierte *cessaverat*. Esta variedad en la selección de las expresiones es característica de San Jerónimo.

Para entender correctamente nuestro relato importa tener presentes 142a
ciertos **principios teológicos de interpretación.** La Biblia no es un manual de ciencias físicas. Su fin es religioso. Por lo tanto los hagiógrafos o, mejor, «el Espíritu de Dios que habla por ellos no se propuso enseñar a los hombres lo que a nadie ayudaría a alcanzar la salvación». Esto enseña San Agustín, cuyas palabras hizo suyas León XIII (Dz 1947; EB 106). Prosigue el Papa diciendo que, según esto, los hagiógrafos hablan de la constitución del mundo visible y de sus fenómenos como hablaban los hombres de su tiempo y en un lenguaje al alcance de sus contemporáneos. Ahora bien, está claro que la narración del modo

142a como fué formado el mundo sólo podía basarse en la razón o en la revelación. El principio antes citado, asentado por León XIII en *Providentissimus Deus*, excluye de la revelación las verdades de las ciencias naturales. Y no es creíble, por otra parte, que en los remotos días de los hebreos, cuando la ciencia estaba en pañales, la razón humana hubiese llegado al conocimiento de la constitución del universo cuya obtención ha costado miles de años a toda la humanidad. Se sigue de ahí, por tanto, que no se propuso Dios darnos en Gén 1 un relato de la creación del mundo en perfecto acuerdo con los conocimientos actuales de las ciencias físicas; cf. en A. HARTMANN, *Sujeción y libertad del pensamiento católico*, Barcelona 1955, especialmente, K. WENNEMER, *Índole de la historiografía bíblica*, p. 171-206.

b Lo que aquí tenemos es **una explicación popular del mundo,** tal como lo concebían los antiguos hebreos de acuerdo con las apariencias.[38] Esto se desprende del análisis del texto. Hay luz aun en días nublados, cuando el sol está totalmente oscurecido, por lo cual la luz parece ser una entidad independiente. En conformidad con esto, ya existía la luz tres días antes de la creación del sol, en el día cuarto. La tierra parece plana y cubierta por una alta cúpula o bóveda celeste, que llamamos firmamento, término que, dicho sea de paso, implica solidez. Las aguas descienden de lo alto en forma de lluvias, aparentemente de un embalse celeste en que se remansan. Embalse que naturalmente se supone sostenido por el firmamento sólido, 6 s. Cae el agua cuando las aberturas, o «cataratas del cielo», 7, 11, se abren. La creación de las plantas tuvo lugar el día tercero (12), como parte del escenario fijo, y así antes de que exista el sol, sin el cual no pueden prosperar. Los cuerpos celestes parecen estar colocados en la parte inferior del firmamento (17), y el sol y la luna parecen de mayor tamaño que las estrellas (16). Resulta evidente, a base de los hechos siguientes, que los días del Gén se presentan como naturales. Son propuestos como modelo de la semana hebrea que culmina en el descanso del sábado (2, 3). Tiene cada uno su mañana y tarde, y están regidos por los cuerpos celestes (16). Estos días pertenecen a la narración popular, y no se piensa determinar con ellos el tiempo empleado en la creación. SAN ATANASIO, PG 26, 276, y SAN AGUSTÍN, PL 34, 231, así lo entendieron, y enseñaron que todas las cosas fueron creadas a un tiempo; cf. SUTCLIFFE, *The Six Days of Creation* (CTS 1945).

c Esta presentación esquemática y artística de la verdad de que el mundo es cosa de Dios, de que fué hecho por Él y por Él destinado precisamente para morada del hombre, tiene su puesto muy apropiado al frente de todo el AT que es en suma la historia de la alianza concluída entre Dios y el pueblo de Israel. Desde la primera página se recordaba al israelita que el Dios a quien adoraba, y que había llevado su condescendencia hasta hacer de los hijos de Abraham su pueblo escogido entre todas las naciones de la tierra, era el único, verdadero y solo Dios, señor y dueño de todo el mundo. Además de éste, el capítulo contiene otros **puntos doctrinales fundamentales.** Se nos presenta al único y verdadero Dios creando y adornando Él solo el mundo. El sol y la luna, adorados como divinidades por los babilonios, son simples criaturas, y lejos de tener ningún imperio sobre los hombres, fueron hechos para su servicio. Lo mismo, las bestias y las aves, a quienes daban culto

los egipcios, son obra de las manos de Dios y fueron puestos bajo el do- 142c
minio del hombre. Esta implícita **condenación de las creencias politeístas**
es más eficaz que cualquier negación explícita de su validez. Además, d
puesto que todo fué hecho por Dios, todas las cosas son buenas; y esta bondad inherente a todas las criaturas de Dios sirve para ponderar, en el ulterior desarrollo de la historia, lo mal que tan frecuentemente usa el hombre de ellas, como del poder y derechos del matrimonio, aquí instituído y bendecido por Dios. El hombre es objeto del especial cuidado de Dios. Todo lo demás le está destinado, y de todo él es constituído señor (cf. Sal 8). Pero, aunque todas las demás criaturas le estén sujetas, él mismo debe estar sujeto a su divino Hacedor, y debe obedecer sus mandatos. Esta obediencia debería serle tanto más ligera, cuanto que la amorosa condescendencia de Dios llegó a hacerle a su imagen y semejanza. Debe notarse que fué el hombre en cuanto tal, compuesto de alma e
y cuerpo, **hecho a semejanza de Dios,** no solamente una parte; y, como lo deja entender el contexto inmediato, esta semejanza debe buscarse primariamente en el señorío del hombre sobre las cosas creadas, que guardan una relación de subordinación con él análoga a la que él guarda con su Creador. Pero este señorío se funda en que sólo el hombre goza de entendimiento y voluntad, sin los cuales sería imposible este señorío. Y por lo tanto, la semejanza del hombre con Dios, estriba en último término, en estas facultades. Esta explicación va más allá del sentido que debió tener este pasaje para los primitivos israelitas, en una época en que no se había llegado todavía al concepto de espiritualidad. Véase la plena discusión de este punto en PETAVIO, *De Opificio Sex Dierum*, Lib 2, c. 2. También los ángeles fueron creados a semejanza de Dios, pero el Gén 1 sólo trata del mundo visible.

La **doctrina de la creación de la nada** se afirma explícitamente en f
2 Mac 7, 28. Gén 1, 1 habla de «creación», pero no dice con todas sus palabras que la creación partiera de la nada. Surge la cuestión de si se puede probar esta doctrina por solas estas primeras palabras de la Escritura. El término *bārā* «crear» o «hacer», que se usa exclusivamente hablando de acciones divinas, por sí mismo no incluye la idea de la creación de la nada. Se emplea tres veces en 1, 27, hablando de la formación del hombre, cuyo cuerpo fué hecho de materia preexistente. Si «al principio» se entiende del principio absoluto del tiempo o de las cosas creadas (tiempo y cosas empezaron a la vez) entonces evidentemente, antes de que Dios hiciese el mundo no había nada de lo cual pudiera ser hecho. Sin embargo PETAVIO, *De Opificio Sex Dierum* I, i, 19 (París ed. 1866), señala que «principio» puede entenderse como incluyendo los seis días. Estos seis días son el principio en el cual Dios hizo el mundo y todo lo que hay en él. Sostiene, por consiguiente, que, por lo que toca al significado estricto y al valor de los términos, no se puede deducir de la primera frase del Gén que Dios hiciese todas las cosas de la nada (ibid. n. 9). Añade, no obstante, que esta doctrina, conocida por otros lugares, da el pleno sentido de las palabras «al principio creó Dios el cielo y la tierra». Ésta es la versión de LXX y Vg. El hebreo aún con la vocalización masorética (cf. GK 130*d*), puede traducirse: «Al principio, cuando Dios creó los cielos y la tierra, y la tierra estaba desierta y vacía, y las tinieblas eran sobre la haz del abismo, y el

142f Espíritu de Dios revoloteaba sobre la haz de las aguas, entonces dijo Dios: Hágase la luz». Según esta traducción, el primer acto de Dios consignado es la creación de la luz, aunque —téngase bien en cuenta— esto no lleva consigo que Dios no crease el mundo de la nada, y la aserción hecha a veces de que se supone aquí una materia eternamente existente, no tiene fundamento. El estilo hebreo recalca frecuentemente un aspecto de la verdad, sin que ello signifique que se niegue lo que no se dice expresamente.[39]

g La narración bíblica de la creación es **independiente de todas las cosmologías paganas.** No sólo en su perspectiva religiosa está incomparablemente por encima de todo el grosero politeísmo de los vecinos de Israel; su tonalidad entera es mucho más elevada. Su ajuste en un marco de seis días seguidos por otro de descanso, no se encuentra en ninguna otra parte. Hay, como era de esperar, concepciones cosmológicas comunes a todo el mundo semita, como la del firmamento sólido y las aguas sobre él, y el término *tĕhôm*, aplicado al océano primitivo, recuerda a Tiamat, su personificación en Babilonia. Mas Sir FREDERIC KENYON, hablando del *Enuma elis*, el poema babilónico de la creación, dice muy bien: «No hay apenas nada en él que tenga relación con la narración del Génesis», *Archæology and the Bible* (1940) 47. Este problema tiene importancia literaria o histórica, pero no teológica.[40] Para los relatos babilónicos, véase Sir E. WALLIS BUDGE, *Babylonian Legends of the Creation* (1931); R. LABAT, *Le Poème babylonien de la Crèation* (1935).

143a **II, 4-25. La creación del primer hombre y de la primera mujer** — Con esta sección comienza una narración escrita en estilo simple y llano, completamente distinto del tono elevado que caracteriza al c 1. Según el plan del libro, está ensamblada con la sección anterior que termina con la creación de la humanidad en general sin referirse a nadie en particular. Esta sección refiere la creación y el estado de la primera pareja humana. No se trata de un segundo relato de la creación del mundo, aunque allí donde lo exige la historia por su relación con el hombre se habla de la creación de plantas y animales.[41]

b En cierta región de la tierra, en Babilonia probablemente, no había aún ni siquiera la vegetación de hierbas y matorrales que requiere el agua de superficie para su crecimiento, puesto que ni Dios había llovido, ni existía hombre que la regara **(5)**. Había, sin embargo un manantial que el hombre podría aprovechar **(6)**. Entonces Dios formó el cuerpo del hombre y le dió vida **(7)**. Luego le colocó en un hermoso jardín en Edén **(8)** donde crecía toda especie de árboles de agradables frutos; especialmente dos, llamados, el uno, árbol de la vida y, el otro, árbol de la ciencia del bien y del mal **(9)**. El crecimiento de estos árboles, aun sin el trabajo del hombre, lo facilitaba la humedad que el subsuelo recibía de un río que atravesaba el jardín, y que a la salida se dividía en cuatro brazos **(10-14)**. Este jardín, que llamamos paraíso, sería la morada del hombre. Y el hombre se complacería en cuidarlo **(15)**, y sacaría abundante alimento de sus frutos variados **(16)**. En aquel ambiente nada había que pudiera poner a prueba su lealtad hacia Dios. Por esto, Dios quiso que la continuación en este feliz estado, que incluía el privilegio de la inmortalidad, dependiera de la guarda de un mandamiento. El hombre no debía comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal **(17)**. Pero el hombre estaba

solo, y Dios quería que tuviese compañera, pero primeramente debía 143b
él sentir su necesidad, como sucedió cuando alcanzó a ver y a conocer a los animales del jardín. Ninguno de ellos era propio para servirle de compañero **(18-20)**. Entonces Dios formó a la primera mujer, de una costilla de Adán, y en ella reconoció el hombre un ser de su misma naturaleza y entendió también el propósito de Dios en la institución del matrimonio **(21-24)**. Y puesto que la razón dominaba completamente la parte inferior de su naturaleza, aunque estaban desnudos, no tenían por qué avergonzarse **(25)**.

4. «*Ésta es la historia del mundo.*» El término *tôlĕḏôṯ*, que literalmente c
significa «productos» vino a significar «generaciones (de una familia)», «genealogía»; y, por esta vía, «historia». Es digno de notarse que la historia de una persona se presenta como la historia de su progenitor, p.e., la de Abraham que se presenta como «la historia de Teraj» (11, 27). Igualmente aquí la historia de los primeros seres humanos se presenta como la historia del mundo, del cual fueron ellos formados (7). Cf. en § 136*j-l* las veces que se encuentra esta palabra como introducción a la narración siguiente.[42] «*Cuando el Yahvé Dios hizo el cielo y la tierra* **(5)**, *no había aún arbustos en el campo, ni germinaba la tierra hierbas, por no haber todavía llovido Yahvé Dios sobre la tierra.*» Parece como si los autores bíblicos ignorasen las causas segundas, y así atribuyeran su causalidad directamente a Dios que las creó. Esto, en parte, se debe a la ignorancia de estas mismas causas, lo cual indirectamente tuvo como consecuencia feliz el poner muy de relieve la realidad de la continua acción de Dios en el mundo. Nótese también el uso hebreo de expresiones universales limitadas sólo por el contexto. El hagiógrafo piensa no en toda la tierra sino en la región de Babilonia, donde la lluvia es muy escasa y el terreno feraz si el hombre lo riega con el agua de los ríos. «Y no había hombre *para labrar el suelo* **(6)** *ni para subir el agua corriente y regar la superficie de la tierra.*» El término *ʾēḏ* se explica por el sumerio *id*, en el sentido de «corriente, canal», y por extensión en el del agua que contiene; véase Bi 30 (1949) 77 s **(7)**. Dios entonces formó el cuerpo del hombre d
de la *tierra cultivable* y sopló en sus *narices* el aliento vital, *y fué así el hombre ser animado.* En tiempos de Moisés no se sabía aún que al cuerpo humano le anima un alma espiritual; cf. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life* (1947²) 152-9. La diferencia más palpable entre un cuerpo vivo y otro muerto es que éste ha dejado de respirar. Según lo cual, se dice que la vida es el don divino de respirar, y la muerte, la supresión de este don, como en Sal 103, 29 s, donde se habla de los animales. Nadie por consiguiente, puede recurrir a esta expresión para establecer una distinción entre la vida del hombre y la
de los brutos **(8)**. No se cuentan cronológicamente los hechos, sino e
como lo exige la marcha de la narración. Como habitación conveniente al hombre, Dios plantó de árboles *un jardín en Edén.* El nombre familiar de «paraíso» deriva del persa, a través del παράδεισος de los LXX, y denota originalmente un parque cerrado. Edén pudiera ser Bit-Adini, en el curso medio del Eufrates, o tal vez más probablemente la palabra asiria *edinu*, que significa llanura, estepa, pues tal era la región donde fué plantado el paraíso. Vg. « voluptatis», se debe a la existencia de un homónimo con este mismo significado y al hecho de que el jar-

143f dín o paraíso era una mansión muy deleitable (**9**). El hecho de que los árboles hubieran crecido se debe a la humedad del subsuelo, que rezumaba del río (**10**). Algunos de los árboles eran de puro adorno, otros, frutales. El de la vida debe concebirse probablemente como dotado en su fruto de la virtud preternatural de restaurar completamente las fuerzas y la vitalidad del hombre y, por consiguiente, de conservar el vigor de la juventud.[43] Con ello, se significa que Adán y Eva, bien que mortales por naturaleza, gozarían del don de la inmortalidad. A diferencia de éste, el árbol de la ciencia del bien y del mal no debía de tener ninguna virtud extraordinaria en su fruto. Pero fué ocasión de la única prohibición que Dios hizo a Adán (**17**). Si infringía esta prohibición y comía de su fruto, sabría por amarga experiencia personal cuán fugaz es el placer del pecado y cuán amargas y duraderas sus consecuencias. Ya conocía él la distinción entre el bien y el mal; no se concebiría que su desobediencia fuera una falta, si no hubiera sabido que era pecado el desobedecer el mandato de Dios. Ya había sido advertido con toda claridad de las miserables consecuencias de la desobediencia, pero antes del pecado no tenía experiencia de ellas. También el nombre «árbol de la ciencia del bien y del mal» pudiera significar la omnisciencia, pues el hebreo expresa la totalidad por la unión de los contrarios.[44] De esta posibilidad se aprovechó el espíritu del mal, como lo demuestra lo siguiente (3, 5).

g Los vv **10-14** interrumpen la narración y tienen otro aspecto y estilo. Su fin es situar con mayor exactitud geográfica el paraíso. Lo cual hacen consignando que regaba el jardín un río que, a la salida, se dividía en cuatro, cuyos nombres debían ser bien conocidos cuando fué escrita esta historia. Como el Eufrates y el Tigris encuadran la Mesopotamia, se ha intentado identificar los otros dos con dos canales o confluentes que se les unirían en su curso superior, medio o inferior. Pero no tiene el intento visos de probabilidad. Era corriente una solución más radical en la Iglesia primitiva. Debe recordarse que la geografía es una ciencia como la astronomía y que si bien el conocimiento científico de la tierra es más fácil de obtener que el de los astros, todavía ofrece arduas dificultades que requieren muchas generaciones para ser vencidas. No hay que buscar en la Biblia datos más exactos en punto a geografía que en punto a astronomía; cf § 142*a*. Ahora bien, según San Agustín, mientras el Tigris y el Eufrates habían conservado sus nombres antiguos, el Pisón y el Guijón los habían cambiado en Ganges y Nilo respectivamente, *De Gen. ad lit.*, lib 8, cap. 7 (PL 34, 378). Éstos eran los cuatro grandes ríos conocidos de los antiguos y el lugar ideal de la morada de nuestros primeros padres estaría en el punto central donde estos cuatro ríos se separan para regar las cuatro partes de la tierra. Así también Josefo, *Ant. Jud.* 1, 1, 3, identifica el Pisón con el Ganges y el Guijón con el Nilo. San Jerónimo sugiere la misma identificación para el primero en *Quaest. Hebr. in Gen.* (PL 23, 941), y los LXX en Jer. 2, 18 contienen la misma identificación del último. El historiador Arriano da una buena muestra de los conocimientos geográficos que se tenían en época tan adelantada como el s. IV a.C.: cuando Alejandro Magno llegó al Indo creyó haber encontrado las fuentes del Nilo (*Anabasis* 6, 1, 2 s).

h Se prosigue el hilo de la narración en el v 15, repitiendo del v 8 que Dios puso al hombre en este jardín «para que lo cultivase y mirase

por él», o para que «lo atendiese» (no «guardarlo», pues nada ni nadie 143h
había contra quien guardarlo). **16.** «*Puedes* comer». **17** se ha entendido de dos maneras: como una amenaza, ya de morir inmediatamente, lo que Dios no llevó a cabo porque no hubo obstinación en el pecador, ya de estar sometido a la ley de morir, puesto que no podría acercarse más al árbol de la vida (3, 12). El hebreo parece indicar lo primero. **19.** Se trata sólo de los animales del Paraíso, véase com. al 2, 5.[45] Interesándole solamente la historia de Adán, y no la de la creación del mundo, ésta es la primera ocasión que se ofrece al autor de mencionarlos, y no piensa decir que fueran creados ahora, después del hombre. La manera de expresarse el hebreo no apoya la idea de que Dios llevara milagrosamente todos los animales ante Adán; v. com. al 2, 5. Siguiendo el curso natural de las cosas, Adán alcanzó a ver y a conocer las varias especies de animales del paraíso; se subraya la exactitud de este conocimiento con la afirmación de que les dió nombre y lo hizo acertadamente («ipsum est nomen eius»). Esto equivale a decir que para los hebreos no eran los nombres meras etiquetas, sino que expresaban la naturaleza, carácter u oficio de la persona o cosa nombrada. **20.** En este punto viene a comprender Adán que, aun- i
que rodeado de seres vivientes, con todo se halla solo. **21.** Dios ahora se dispone a darle compañera. Para el «sueño profundo» se usa el mismo término (*tardēmāh*) que en Jon 1, 5, para significar el sopor natural que se apoderó del profeta rendido de cansancio. No hay razón para poner en duda la corrección de la versión «costilla», que está apoyada tanto por las antiguas versiones, como por la palabra árabe afín. **23.** Adán no había reconocido en los demás seres vivientes semejanza de naturaleza, pero en la mujer ahora formada reconoce la misma naturaleza suya. Es este punto doctrinal importante contra la opinión de que la mujer es de naturaleza inferior al hombre. Al mismo tiempo, el modo como se describe su formación está destinado a enseñar que en la institución familiar el marido y padre es cabeza por naturaleza y por designación divina, y que a él todos los demás miembros deben estar sometidos, puesto que en cualquier sociedad el buen orden requiere una autoridad central. **24.** No está claro si estas palabras son de Adán o del hagiógrafo. En cualquier caso pueden atribuirse a Dios, como lo hizo Nuestro Señor (Mt 19, 4 s). En el primer caso se las concibe como una profecía divina puesta en boca de Adán, y en el segundo, como debidas a la inspiración divina del hagiógrafo. El Concilio Tridentino las atribuye a Adán, pero no se propone zanjar el punto en cuestión, Dz 969. Las palabras enseñan la **indisolubilidad del matrimonio,** pues una carne no puede dividirse. Cristo puso aún más de manifiesto que el matrimonio es, por institución divina, entre un solo hombre y una sola mujer, cuando al citar este pasaje añadió: «Por lo cual, no son dos, sino una sola carne». Mt 19, 6. **25.** A la luz de 3, 7, significa que en el estado primitivo de inocencia las fuerzas inferiores de la naturaleza humana estaban completamente sometidas a la regla de la razón. Fué así como nuestros primeros padres fueron colocados en **estado de felicidad física y espiritual.** Para satisfacer las j
necesidades materiales tenían los árboles del jardín, cuyo cuidado les proporcionaba grata ocupación. Como fueron creados adultos, Dios

143k les comunicaría el saber necesario a su estado, saber que normalmente el hombre tiene que adquirir en la infancia y en la adolescencia. Aunque eran mortales por naturaleza, tenían en el árbol de la vida el medio para conservar la salud y el vigor indefinidamente. En otros términos, gozaban del don de inmortalidad. Tenían, además, el don preternatural de la integridad, es decir: por un privilegio especial, su naturaleza estaba «sana» y libre de luchas interiores, puesto que su cuerpo, con todas sus fuerzas, estaba totalmente bajo el dominio de la razón, la cual, por lo tanto, no tenía que refrenar los impulsos espontáneos de la naturaleza inferior. El don de la integridad se llama también ausencia de concupiscencia, y se indica con el mero hecho de que, aun estando desnudos, no tenían por qué avergonzarse. No se deduce del AT que fueran creados en estado de gracia y destinados a ser un día elevados a la visión beatífica, pero se sabe por el NT.[46]

k **La teoría de la evolución** o transformismo, que ocupa hoy tantas páginas en los textos de biología, era desconocida de los hebreos, y así se representa a los animales como creados según «sus clases» o especies, tales como eran cuando se escribió el Gén. Lo que el libro nos ofrece es solamente una narración popular acomodada a la mentalidad de los tiempos y con un fin exclusivamente religioso. No quiso el Espíritu Santo, al inspirar a los hagiógrafos, enseñar a los hombres cosas meramente profanas; cf § 142*a*. Lo cual se aplica también a la teoría —porque no es más que una teoría carente de pruebas — según la cual el cuerpo humano es el resultado de la evolución de formas inferiores. Incluso si se llegara a fundar sólidamente esta teoría, la enseñanza religiosa del Gén permanecería siempre la misma, a saber, que el mundo fué creado para el hombre, y que él mismo es obra de las manos de Dios, cualquiera que haya sido el camino seguido por Dios para formar el cuerpo humano. La espiritualidad del alma humana se demuestra por la filosofía y es también un hecho que una substancia espiritual no puede originarse de ninguna materia. Y se debe al alma espiritual del hombre el que sus potencias mentales difieran esencialmente incluso de las de los brutos más desarrollados de la creación. Sin embargo, la noción afinada y exacta de un ser espiritual no se alcanzó hasta muchos siglos después de Moisés.

l Pío XII nos recuerda que esta cuestión no pertenece exclusivamente al campo de las ciencias naturales, y que la revelación impone cautela y moderación. Es una cuestión que puede ser libremente discutida, con tal que estemos dispuestos a aceptar la decisión de la Iglesia, a quien Cristo encomendó el oficio de interpretar la Escritura y guardar el depósito de la fe (*Humani Generis;* AAS 42 [1950] 575 s;Dz 2327).

m En la misma Encíclica prosigue el papa diciendo que, en lo que atañe al *poligenismo*, los católicos no gozan de igual libertad. Porque los fieles no pueden abrazar la opinión de que después de Adán vivieran en la tierra hombres no salidos de él por vía de natural generación, o que Adán signifique pluralidad de primeros padres o parejas, «pues no se ve claro cómo tal opinión pueda armonizarse con lo que, con referencia al pecado original, proponen las fuentes de la revelación y las decisiones de la autoridad docente de la Iglesia» (ibid. 576. Dz 2328).

III, 1-24, La tentación, caída y castigo de Adán y Eva — **1.** En Adán 144a
y Eva no era fuente u origen de tentación la naturaleza inferior, debido a la ausencia de la concupiscencia, y el estímulo al mal vino de fuera. Cuando se escribió el Gén no había sido todavía revelada la existencia de los espíritus malos, ángeles caídos de su primer estado —el nombre de Satán se encuentra por vez primera en Job, pero no como el de un espíritu maligno—, y el poder que impele al mal viene representado en forma simbólica. La elección de **la serpiente** era adecuada por varias razones. La tentación de que había de hablarse era sutil y se tenía a la serpiente por sagaz y astuta (Mt 10, 6). Teniendo en cuenta que la narración explica cómo el estado presente del mundo vino a existencia, y que Dios iba a poner enemistad entre la raza humana y el poder que la había incitado al primer pecado (15), el animal escogido tenía que ser uno contra el cual sintiera de hecho hostilidad el hombre. Esto excluía todos los animales domésticos, aunque la conversación amistosa entre Eva y ellos habría sido menos chocante. Pero en el paraíso reinaba paz y armonía entre todas las criaturas. La elección de la serpiente podría ser también debida a ideas corrientes en el mundo semita. En la epopeya de Gilgames, una serpiente arrebata al héroe la preciosa planta de la inmortalidad. Pudo también la elección tener un fin polémico. Entre los cananeos la serpiente estaba asociada a aspectos del culto (COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal*, Lovaina 1948, 93 s, 123), y el papel atribuído a la serpiente en la caída del género humano tendería a contrarrestar las influencias del culto cananeo. Se corrobora esta suposición teniendo en cuenta los varios motivos polémicos del c 1. Con el progreso de la revelación vino a comprenderse que la serpiente es aquí un símbolo del diablo, Sab. 2, 24; Ap 12, 9.

La conversación se abre con la falsa insinuación: «*¿Conque os ha* b
mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?» **3.** No hay que entender en el sentido pleno de «tal vez, acaso», el *forte* de la Vg., que matiza en sentido potencial el giro final. **4.** La serpiente miente con descaro e incluso (**5**) se atreve a atribuir la prohibición divina al deseo de impedir que las criaturas lleguen a poseer una ciencia que les haga iguales a Dios. La serpiente juega con el nombre del árbol, como si de por sí sugiriera la omnisciencia; cf. el com. al 2, 9. **6.** Así «la serpiente sedujo a Eva con su astucia» (2 Cor 11, 3) y Eva vió que el árbol era *hermoso a la vista y deseable para alcanzar sabiduría.* **7.** Las palabras de la serpiente en el v 5 resultaron verdaderas, pero no en el sentido que ella insinuaba. El conocimiento adquirido inmediatamente fué el del poder de su naturaleza inferior, que, en adelante, jamás estuvo bajo el dominio completo de la razón, y sus ojos se abrieron sólo para ver su desnudez. **8.** Oyeron «el son (vocem)» de los pasos de Dios que se acercaba. **10.** Se subraya de nuevo que la ciencia adquirida fué el conocimiento de la culpabilidad y de la vergüenza o pudor. **12.** En vez de confesar humildemente su falta, Adán procura echar la culpa a su mujer, que, a su vez (**13**), quiere hacer responsable a la serpiente. **14.** Nota SAN BASILIO que este v supone un cambio en la serpiente, ya que antes ésta tenía patas (PG 30, 68). Lo cual, sin embargo, es dudoso, y en todo caso no se

144b quiere decir que el cambio deba tomarse como un hecho histórico. La idea es probablemente polémica, sugerida por la representación pagana de la serpiente en actitud erguida. No hay pruebas de que se creyera antiguamente que las serpientes comieran cieno (Is 65, 25, se refiere a este pasaje), y la idea la sugeriría el mismo andar reptante de las serpientes y la expresión metafórica de la abyecta humillación como «lamer el polvo», Sal 71, 9; Is 49, 23.

c **15*a*.** La amistosa relación existente entre Eva y la serpiente se ha acabado. Habrá hostilidad entre ellas y entre sus respectivos descendientes, significados por la palabra «semilla» (linaje). Es raro que se use esta palabra hablando de una mujer, aunque se dice de Rebeca, 24, 60, en el mismo sentido de «posteridad». Se manifiesta la hostilidad profetizada en la antipatía que normalmente existe entre el hombre y la serpiente. **15*b*.** Apenas se puede dudar de que el pronombre femenino del texto de la Vg. proviene del error de un copista antiguo de la versión. San Jerónimo, en su *Lib. Quaest. Heb. in Gen.*, cita la antigua versión latina de este texto con el masculino (*ipse*) y traduce el hebreo por el masculino también (PL 23, 943), e *ipse* es la lección de varios ms de la Vg. Por lo tanto, es muy improbable que tradujera aquí *ipsa*; véase Sutcliffe, CR (1931) 151-3. El sentido del verbo merece consideración. Tanto hablando del linaje como de la serpiente, el verbo empleado es *šûf*, que fuera de este lugar se lee solamente en Job, 9,17: *Él es quien cual torbellino me acomete* (NC); LXX ἐκτρίψῃ, Vg. *conteret*, y Sal 138 (139), 11: «Las tinieblas me ocultarán» (NC); LXX καταπατήσει, Vg. *conculcabunt*. No es contra la índole del hebreo decir que las tinieblas oprimen o quebrantan, y no hay necesidad de corregir el hebreo en *yĕšûkkēnî* (me cubrirán). En nuestro pasaje los LXX tomaron el término como un paralelo de *šā'af*, y tradujeron τηρήσει... τηρήσεις (vigilar, acechar). Sir. traduce, la primera vez, *ndûš* (quebrantar) y la segunda, *temḥe'* (herir, golpear). La Vg. reúne las dos significaciones traduciendo *conteret*, e *insidiaberis*. Traducir en ambos casos «magullar, golpear», no parece satisfactorio. En efecto, la acción es impropia de la serpiente, y no se amolda ni al vigor que el concepto tiene en Job 9, 17, ni al supuesto probable resultado de un ataque contra la cabeza de la serpiente. El resultado de la enemistad puesta por Dios entre las dos partes no ha de ser simplemente el «magullamiento» de la cabeza de una de ellas. El sentido de «quebrantar, aplastar», que sugiere el contexto, está apoyado por las versiones de LXX, Sir. y Vg., como vimos. Pero este significado conviene a la acción sobre la serpiente, no a la de la serpiente. No se sigue de que esta palabra tenga este sentido en el primer caso, que haya de tomarse en el mismo sentido, venga o no venga bien, en el segundo. La explicación más probable es que, si bien el sentido lingüístico de los hebreos se goza en las asonancias, admite que la palabra vaya usada aquí en el otro sentido de «acechar», atestiguado por LXX y Vg. La forma afín *šā'af* tiene este sentido, y que éste sea común a los dos verbos se saca además del hecho de que ambos verbos significan «aplastar». De aquí que se pueda traducir: «Él te aplastará la cabeza y tú le acecharás el calcañar». Véase § 145*d-e* sobre el significado de la profecía.

16. «Multiplicaré tus dolores y tus embarazos» es una endíadis.[47] 144d
«Tu anhelar será por tu marido». La situación de una racional subordinación al marido (v. com. al 2, 23) queda ahora cambiada en la sujeción usual en el oriente antiguo. No se puede naturalmente poner objeción a las medidas destinadas a mitigar los dolores del parto, como tampoco a las que facilitan (**17**) el trabajo del hombre en la producción de alimentos. No era preciso en el paraíso trabajar penosamente para procurarse el sustento; pero ahora ya no es así. **18** El término «hierbas» es el mismo que se lee en 1, 29, e incluye aquellas plantas de las cuales el hombre consume solamente las semillas, como el trigo y la cebada. **19.** Nótese que se habla expresamente de la invención (7) y del mejoramiento (21) del vestido, lo cual demuestra que «pan» no significa aquí pan en sentido específico. En este caso se hubiera indicado algo relativo a su invención; cf. 4, 17-22. La palabra *leḥem* se dice del alimento en general, ya de los hombres, Jue. 13, 15 s, ya de los animales, Sal. 146 (147), 9. De este v están tomadas las palabras con que la Iglesia, el miércoles de ceniza recuerda a los fieles la fragilidad de la vida del hombre, al hacer con ceniza la simbólica señal de la cruz sobre la frente de cada uno de los fieles. **20.** El nombre de «Adán» significa «hombre», y la primera vez que se encuentra claramente como nombre propio es en 4, 25. Antes de este lugar, siempre que el hebreo admite el uso de *hē'* (= el, art. determinante), se encuentra con este nombre en TM; y aunque no lo lleve el TM, el artículo iba seguramente incluído también en la preposición en 2, 20 y 3, 17. Así que aquí y en todas partes hasta 4, 25, se habla de Adán como simplemente «el hombre». «Eva» significa la fuente de la vida (humana). Este v parece interrumpir el curso de la narración. **21.** Véase com. al 2, 5, sobre la omisión de la referencia a las causas segundas. Aunque la omisión aquí es debida probablemente a que la vida que fué creada por Dios le está a Él consagrada. La alimentación del hombre aparece todavía reducida a los vegetales, y la permisión de comer carne se concede por primera vez en 9, 3. **22.** La frase no está acabada, pero se entiende fácilmente. La loca y orgullosa ambición de hacerse como Dios merecía la severa ironía de esta frase, que no debe causar ninguna sorpresa en un pasaje de tan manifiesto antropomorfismo. La ironía se saca del contexto, no precisamente de la frase misma. Dios decreta que el hombre no coma (de nuevo) del fruto del árbol de la vida. El texto no implica que no lo hubiera hecho antes. **23.** «*Del jardín de Edén*»; cf. 2, 28, «un jardín en Edén». **24.** La tradición cristiana tiene a los querubines por ángeles. Esta palabra es de origen incierto; el asirio *karūbu* y *kurūbu* significa «grande», «poderoso». Su análogo es la pareja de toros alados que en Mesopotamia guardaban la entrada de los templos.

La narración es directa y objetiva y las reflexiones corren a cuenta 145a
del lector, p.e., en lo que atañe a la locura e ingratitud de la conducta de Adán y Eva. Tampoco se da un análisis de la **naturaleza del primer pecado.** Lo integran varios elementos, pero el primero y el más saliente es la soberbia: fué **un pecado de soberbia,** por la que desearon irracionalmente sobrepujar su naturaleza y conseguir prerrogativas divinas (5). «La soberbia es el principio de todo pecado» (Eclo 10, 15).[48] Fué también un pecado de desobediencia (Rom 5, 19) y de gran desacato

145a hacia Dios por haber creído a la serpiente antes que a Dios, incluso cuando aquélla sugirió que el precepto se debía a envidia o celos (5). De las palabras de Dios en el v 22 se puede colegir que tanto Adán como Eva creyeron a la serpiente.

b Surge ahora la cuestión de si el hagiógrafo, bajo el símbolo del **árbol de la ciencia** y de su fruto apuntaba a un tipo de pecado determinado.[49] Esta posibilidad ya fué notada por SAN AGUSTÍN: «Si alguien quisiera entender el árbol no literalmente como un árbol real con fruto real, sino figurativamente, bien; pero que lo que entiende significar la figura esté en armonía con la fe y con las exigencias de la verosimilitud», *De Gen. ad lit.*, lib. 11, cap. 41, n. 56 (PL 34, 452). La interpretación en que pensaba San Agustín, es la que veía en la comida del fruto el uso de los derechos del matrimonio.[50] Esto fué lo que enseñó Julio Casiano, jefe de los docetas, quien mantuvo que el uso en cuestión había sido pecaminoso. Sostuvo que el árbol era el árbol del conocimiento y que conocimiento significa «relaciones sexuales» (4, 1), CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 3, 14 (PG, 8, 1193 s). Fué también la opinión de SAN ZENÓN, obispo de Verona, aunque no declara dónde estriba la malicia del acto. *Tract.*, lib. I, 13, n 5 (PL 11, 348). Se sostiene también que la estrecha relación establecida en el relato entre la comida del fruto y el conocimiento de la concupiscencia inclina a una interpretación sexual. Mas la claridad con que la Escritura habla de las relaciones sexuales basta para demostrar que, si el hagiógrafo pensara en cosa semejante, no hubiera tenido reparo en decirlo llanamente. A más de esto, el sentido que tiene el verbo «conocer» cuando el término del conocimiento es una mujer, no puede seguir siendo el mismo, separado el verbo de su término o complemento. El conocimiento de la concupiscencia, que se siguió al pecado, se explica perfectamente, cualquiera que sea la naturaleza del primer pecado, porque, en cualquier suposición, el pecado fué un acto de rebelión contra Dios, quien en justo castigo retiró el don de la integridad a nuestros primeros padres y permitió que sufrieran la rebeldía de la parte inferior de su naturaleza y que experimentaran su influjo previo a la intervención de la razón. Dios había bendecido la unión de los dos sexos; había creado a Eva precisamente para ser el complemento necesario de Adán; quiso que el género humano creciese y se multiplicase. San Agustín ridiculiza la idea: «ridiculum illud est» (l. c.). El hecho es que la narración no da base suficiente para ninguna interpretación sexual. Verdad es que hay alusiones a cosas del sexo, pero también las hay relativas al alimento y comida. Como ambas cosas son esenciales a la vida humana y como ambas fueron dañadas por el primer pecado, no podía preterirse en la narración ninguna de ellas. El castigo de dolores en el parto es exclusivo de la mujer, siendo así que un pecado sexual habría sido cometido por los dos. Estos dolores son la característica más saliente de la suerte de la mujer, como el trabajo de procurarse el alimento corporal con el sudor de su rostro es característico de la del hombre. A cada cual se le castiga según la condición de su naturaleza. Respecto a los árboles, fuera de la interpretación general ya dada (§ 143*f*), no parece que haya razón convincente para ver debajo de la sugestión superficial de la narración (véase com. al 2, 9) ningún simbolismo específico. Tal vez no tuvo el hagiógrafo revelación

especial sobre la naturaleza exacta del primer pecado, y siendo, por 145b otra parte, difícil concebir a qué pecados estaba expuesto el hombre fuera del de soberbia y desobediencia, dado que la parte inferior de su naturaleza estaba totalmente sujeta a la razón, el hagiógrafo representó la caída moral del hombre de la manera que sugería el lugar en que vivía. La gravedad del pecado está en que equivale a la soberbia repulsa del «No serviré» de Jer 2, 20.

El hecho de que el relato aparentemente guarde relación con Mesopo- c tamia, permitiría esperar que se dieran algunas narraciones semejantes en esta región. Hasta el presente **no se ha encontrado ningún relato semejante en la literatura sumeria o babilónica,** a pesar de las decenas de miles de tabletas desenterradas. La historia del paraíso y de la caída fué, según parece, desconocida de estos pueblos. Sin embargo, algunos elementos de la narración se encuentran entre los babilonios. Lo cual no es de extrañar, pues el hagiógrafo para su propio sublime intento utiliza símbolos e ideas corrientes en su tiempo.[51] Conocían los babilonios un árbol o planta de la vida. Sin embargo cuando una serpiente priva a Gilgames de esta planta, no se ve en ello ningún intento moral. Una escena grabada en un sello cilíndrico se creyó un tiempo que representaba a Adán, Eva, el árbol y la serpiente. Interpretaciones sensacionales como ésta no son raras al principio de un descubrimiento arqueológico. La escena representa probablemente dos dioses al pie del árbol de la vida, y la serpiente tiene relación con su culto. Véase A. CONDAMIN, S. I., DAFC I, 339-42, esp. 341; también E. A. WALLIS BUDGE, *The Babylonian Legends of the Creation* (1931) 74; A. DEIMEL, S. I., *De Serpentibus in Religione Babyloniorum* VD 4 (1924) 342 ss; J. DE FRAINE S. I., *Paradisus apud Sumeros?* VD 25 (1947) 161-71.

Al castigo impuesto por Dios a Adán y Eva por su pecado acompañó d la promesa del triunfo sobre los poderes del mal. Este primer anuncio de una buena nueva al hombre caído es lo que comúnmente se llama **el Protoevangelio** (15). La fuerza del vaticinio no se agota en la predicción de la hostilidad futura entre la raza humana y la raza de la serpiente. La serpiente simbolizaba el poder del mal (véase com. al 3, 1) y Dios promete que pondrá enemistad entre sus respectivos linajes. De Dios, por consiguiente, es la iniciativa, lo cual es de por sí garantía de la ayuda constante de Dios y del triunfo final. Estas palabras fueron pronunciadas en presencia de Adán y Eva, y destinadas a que las entendieran, aunque no necesariamente en toda la plenitud de su sentido. Como en aquellas circunstancias no se conocía otra mujer que Eva, en «la mujer» no pudieron ellos entender más que la propia Eva. De igual manera, los lectores para quienes el Génesis fué primeramente escrito, no pudieron entender más que Eva, no siendo mencionada otra mujer en el contexto antes o después. Es verdad que el hebreo usa una construcción determinada, allí donde nosotros usamos el artículo indeterminado, p.e. Jue 4, 21, donde se lee en TM «la *estaca*», evidentemente no es la única estaca que fijaba la tienda, pero viene determinada por ser la que usó Jael; pero este uso es posible solamente donde el contexto no indica exclusivamente una persona o cosa. La «semilla» de la serpiente es doblemente metafórica, puesto que su «descendencia» o «linaje» son los seres espirituales que tienen por jefe

145d al demonio. Ahora bien, así como la semilla de la serpiente tiene sentido colectivo, así también la de la mujer; Eva «es la madre de todos los vivientes» (3, 20). Por lo tanto, Dios declara que habrá enemistad entre la raza humana por una parte, y el diablo y los espíritus cómplices de su pecado, por otra. Dios promete además que el linaje de la mujer (véase com. al 3, 15) aplastará la cabeza de la serpiente-diablo, lo que significa el triunfo total y definitivo del género humano. La promesa se hace a la raza, colectiva y no individualmente. Compete a cada cual asegurarse, con su libre albedrío y la ayuda de Dios, la participación en las bendiciones a todos prometidas. Después Dios dice a la serpiente que herirá el calcañar de la semilla o linaje de la mujer. Podrá hacerle algún daño, pero no irremediable. Por lo tanto, ésta es la más consoladora promesa de victoria final para todos, excepto para los que libremente deciden entrar en las filas del linaje del demonio (Mt 3, 7; Jn 8, 44). Pero no se revela aquí todavía cómo y por qué medios y bajo cuya dirección se alcanzará la victoria; esto sólo se esclarece con el progreso gradual de la revelación; v. J. CORLUY S. I., *Specilegium Dogmatico-Biblicum* I (1884) 367.

e Con todo, es evidente, a la luz de la revelación posterior que lo dicho no agota todo el sentido de la profecía. Porque Jesucristo no fué solamente un miembro de la raza humana a la que Dios prometiera el triunfo, ni solamente su jefe en esta lucha victoriosa, sino que sólo Él hizo posible la victoria. «Para esto apareció el Hijo de Dios: para destruir las obras del diablo» (1 Jn 3, 8). También San Pablo enseña que Cristo se hizo hombre «para destruir al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo» (Heb 2, 14). Pero con Cristo la victoria es nuestra. Y así San Pablo, aludiendo al protoevangelio, escribe: «El Dios de la paz aplastará pronto a Satanás bajo vuestros pies» (Rom 16, 20). Pero nosotros somos uno y el mismo ser con Cristo, Él la cabeza y nosotros los miembros. «No dice a sus descendencias, como de muchas, sino de una sola: "Y a tu descendencia", que es Cristo» (Gál 3, 16). Mas, a pesar de esta afirmación tan rotunda de que la descendencia es una y que es Cristo, prosigue diciendo el apóstol que, si son de Cristo, los fieles son también dicha descendencia (3, 29); cf. Rom 9, 7 s. Esto se funda en la doctrina de la unión de todos en el cuerpo místico de Cristo. En este sentido verdadero, Cristo es la descendencia, enseña San Pablo. De lo cual se sigue que la mujer es su madre.[53] Y esto se deduce también de la relación de tipo y antitipo que existe entre Eva y María, relación en la cual se deleitaron los Padres, y que se resume en el título de segunda Eva dado a la Virgen. Así como Eva fué la madre de todos los vivientes en el orden físico, así María es la madre de todos los vivientes en el espiritual, exactamente lo mismo que, por una razón análoga, Cristo es el segundo Adán, que tuvo en el primero un tipo del que había de venir, Rom 5, 14. Explican estas consideraciones, al parecer, el que la profecía se dirija a Eva y no, según sería de esperar a Adán, cabeza de todo el linaje, y el que se use la insólita expresión de la descendencia de la mujer. Cf. SUTCLIFFE, CR 2 (1931) 149-60.[54]

146a **IV, 1-16. Fratricidio de Caín** — **1.** En el Gén hay muchas etimologías populares de nombres propios. En el caso presente, acaso se eligiera el nombre de Caín (hbr. *Qayin*, probablemente «herrero») por su aso-

nancia con la exclamación de Eva (*qāniṭî* «he alcanzado» Vg. *possedi*). Eva 146a
da a los padres un ejemplo de gratitud por la deuda contraída con Dios. **2.** El nombre de Abel es morfológicamente lo mismo que *heḇel* (hálito), que, en sentido metafórico, significa «lo que se disipa, de ningún valor», pero es probable que se escogiera esta palabra, para significar la brevedad de su vida, antes de que tuviera un sentido peyorativo. **4.** «De su grosura»; cf. Núm 18, 17. En ocasiones semejantes, Dios dió a conocer su favor consumiendo la víctima con fuego enviado del cielo (Lev 9, 24; Jue 6, 21). **5.** Se puede deducir que Caín ya tenía sobre sí algún pecado del hecho de que no agradara a Dios su ofrenda. Así efectivamente lo enseña San Juan cuando dice que Caín mató a su hermano «porque sus obras eran malas y las de su hermano buenas» (Jn 3, 12; cf. Heb 11, 4). **7.** «Si obras bien, *¿no habrá perdón?*». Sobre el sentido de Vg. *recipies*, cf. 18, 26. Se describe el pecado como un animal acurrucado a la puerta y listo para lanzarse sobre alguien. *Él siente apego a ti, pero tú puedes dominarle a él.* Nótese que el hombre está dotado de libre albedrío y que puede vencer todos los atractivos del mal; nótese también que un pecado sin arrepentimiento prepara el camino a otros mayores, como en efecto sucedió en el caso de Caín. **10.** En cuanto a los demás pecados que claman venganza al cielo, v. 19, 13; Éx 2, 2; 33, 9; Sant 5, 4. **14.** Caín es expulsado de la región cultivada. En el lenguaje bíblico, cuando Dios está enfadado, oculta su rostro (Sal 29, 8). Habla Caín como si en lo sucesivo no estuviera bajo el cuidado protector de Dios. Sucedió el asesinato cuando ya había una población numroesa. Set nació después del asesinato, 25, cuando Adán tenía 130 años (5, 3). Dios había bendecido al género humano y le había mandado que creciera y se multiplicara (1, 28), y así Adán engendró innumerables e innominados hijos e hijas (5, 4). Según el tenor del relato, por consiguiente, la humanidad durante estos 130 años había crecido considerablemente. **15.** «Siete veces» significa «duramente». Las señal puesta a Caín daba a conocer que pertenecía a Dios, que estaba bajo su protección y que, por consiguiente, nadie le podía tocar. Fué costumbre antigua marcar a los esclavos de un templo con el emblema de la divinidad a que servían; cf. HERÓDOTO 2, 113. **16.** *Habitó la región de Nod*, que no se menciona en ninguna otra parte. El nombre sugiere una región de nómadas o merodeadores.

Este relato muestra cuán pronto, una vez cometida la primera falta, b
se hizo fuerte el pecado en el mundo. Nos enseña cuán odioso es a Dios el pecado de homicidio, y especialmente el fratricidio; cómo faltas pequeñas de que no se hace caso, llevan a faltas mayores; cómo el hombre es dueño responsable de sus acciones; cómo Dios es el justo gobernante del mundo que no puede dejar el mal sin castigo. Sobre la historicidad de este episodio v. § 138*c-d*.[55]

17-24. Historia de los cainitas — No siempre sigue el orden cronó- c
lógico la narración bíblica. A veces se agrupa la materia según el tema sin preocuparse de si lo que se pone en un grupo sucedió antes de lo ya contado, o después de lo que se contará. Así el nacimiento de Enoc (17) debió de ocurrir antes de la muerte de Abel. De la misma manera, como quiere el hagiógrafo contar aquí todo lo que tiene que decir de los cainitas para eliminarlos así de su historia, parte de su narra-

146c ción podría muy bien referirse a hechos acaecidos después del diluvio. Éste sería el caso en lo que atañe a la invención del trabajo de los metales.

d **17.** «Como no había más hombres que los nacidos (de Adán y Eva), los hombres tomaban por mujer a sus propias hermanas. El origen temprano de esta práctica se debe a la necesidad y su culpabilidad posterior a la prohibición de la religión» (SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* xv, 16). La «ciudad» quiere decir un conjunto de casas rodeadas de alguna defensa; cf § 138*c*. A Caín no le acompañó su familia en su proscripción y temió él que alguien tratara de tomar venganza sobre ella. **19.** El principio de la poligamia, desviación de la moralidad estricta por parte de los cainitas. **20.** Abel había sido pastor; Jabel introdujo el nomadismo de los pastores. En la tradición más antigua de los LXX el nombre Jobel (Yobel) parece evocar a quien guía sus rebaños en sus desplazamientos. **21.** «Flauta». El nombre Jubal (Yubal) está relacionado con la palabra *yōbēl*, «cuerno de carnero, o corneta», de donde deriva la palabra «jubileo». **22.** Caín significa «herrero»; también aquí, en el caso de Tubalcaín, se adapta el nombre a la invención. El descubrimiento del trabajo de los metales es bastante anterior a las llamadas edades de los metales. (La primera Edad del Bronce termina hacia 2000 a.C., y la Edad del Hierro comienza hacia 1200 a.C.) Según el profesor Henry Louis, «parece comúnmente admitido que donde primeramente se obtuvo el hierro en cantidades aprovechables fué en las vertientes meridionales del Cáucaso, y la fecha que se asigna a este hecho suele ser hacia el 3000 a.C.», «Nature» (18 de mayo de 1929) 762. Pero antes de que se pudiera utilizar el metal en gran escala, el secreto del arte de trabajarlo debió mantenerse rigurosamente oculto por largo tiempo en la familia o el clan de su origen, según se desprende de la historia de Lamec. También la mención de Noema nos indica que con Lamec alcanzamos los tiempos protohistóricos posteriores al diluvio (v. § 146*c*).[56] La inserción, aparentemente inmotivada del nombre de esta mujer, se explica si se trata de una antigua tradición que se registró tal como entonces se recordaba. **23.** «*Ada y Sela, oíd mi voz; mujeres de Lamec, dad oídos a mis palabras. Por una herida mataré a un hombre, y a un joven por un cardenal. Si Caín sería vengado siete veces, Lamec lo será setenta veces siete*». Este canto antiquísimo contiene ya el paralelismo tan característico de la poesía hebrea. Lamec ha entrado en posesión de nuevas y poderosas armas que aventajan muchísimo a los garrotes y piedras de que disponen los posibles agresores. Las palabras de Lamec tienen un tinte de blasfemia, puesto que Dios prometió vengar Él mismo a Caín; proceden también de un desenfrenado espíritu de venganza.

e Dos notas sobresalen en la historia de los cainitas. De ellos moralmente no se dice ningún bien, solamente males: homicidio, poligamia, desprecio de la vida ajena, espíritu de venganza, palabras irreverentes para con Dios. Por otro lado, se habla de su excelencia en las artes del progreso material humano. Se les atribuye la primera «ciudad», el arte del pastoreo trashumante, la invención de instrumentos músicos y la del trabajo de los metales. No se condenan estas invenciones; suponen un buen aprovechamiento de las criaturas que Dios puso a disposición del hombre. Pero la lección es clara: cuanto más el hombre

concede a sus necesidades materiales y a su mejoramiento temporal, 146e
tanto más se arriesga a perder de vista sus obligaciones morales. Y, en todo caso, una vida de comodidades no es probable que sea muy virtuosa.

25-26. Historia de Set — **25.** Se une esta sección a la precedente por f
el hecho de que Set fué el primer hijo que nació a Adán después de la muerte de Abel. El nombre de Set parece haberse escogido para lograr la deseada asonancia con *šaṯ* (Hame dado Yahvé). Aquí se usa el nombre Adán por primera vez como nombre propio. Hasta este punto se había hablado de él como del «hombre», *hā-'ādām*. Es errónea la vocalización masorética en 2, 20 y en 3, 17. **26.** Enós significa «hombre». «Yahvé» aquí probablemente sustituye el término original, que sería «Dios»: «Entonces empezaron los hombres a llamarse con el nombre de Dios». Ésta es la lección más probable, aludiendo sólo a los setitas, cuya genealogía se hace remontar hasta Dios en el c 5, y a quienes en el 6, 2 se llama «los hijos de Dios». Sobre la construcción de la frase, cf. Is 44.[57]

V, 1-31. Genealogía de los setitas — Este comienzo totalmente nuevo, g
donde se repite incluso la creación de Adán, demuestra que los cainitas quedan eliminados de la historia y que ésta se ocupará en adelante exclusivamente de los setitas.[58] V. § 140*b-e* sobre los números. También los babilonios tienen una lista de diez reyes antediluvianos de reinados extremadamente largos. Al primero, Alulìm, se le asignan 67.200 años, y a su sucesor Alagar 72.000 años; v. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* 2 (1925) 439. No alcanzamos a ver la razón de los nombres que se les dan. El significado de la mayor parte de ellos es solamente conjetural y la vocalización, a veces, incierta. Malaleel significa «Alabanza de Dios».

1. «Documento» o «registro» (NC «libro»). «Adán» significa h
aquí «el hombre», «la humanidad», como se sigue de 2, donde se dice que Dios les creó macho y hembra y *les dió el nombre de hombre*. Aparece de nuevo en 3 como nombre propio. Adán transmitió a Set la semejanza de Dios que él recibió, y se supone que Set a su vez la transmitiría a sus descendientes. No se dice esto del linaje de Caín.[59] **22.** Enoc fué un hombre de virtud señalada, lo cual es el sentido de «anduvo con Dios»; cf. 6, 9. Véase Eclo 44, 16; 49,16; Sab. 4, 10-14. «Por la fe fué trasladado Enoc para que no viera la muerte», Heb. 11, 5. Se le tiene comúnmente, con Elías, por uno de los dos testigos de Ap 11, 3-14.[60] **29.** «Éste nos *dará descanso*». Así LXX, en consonancia con el nombre de Noé «sosiego», «descanso», probable alusión al cultivo de la viña por Noé (9, 20). **31.** Los tres hijos de Noé no nacieron necesariamente todos el mismo año.

VI, 1-8. Las maldades de los setitas claman por el castigo divino — Con- i
tinúa la narración atendiendo exclusivamente a los setitas, cuya genealogía acaba de darse en el c 5; cf § 136*f-h*. Y como ésta se remonta hasta Dios, cuya imagen fué transmitida por Adán a su hijo Set, la exclusividad de la referencia viene indicada también por el título de «hijos de Dios» dado a sus descendientes (2). Volvemos a encontrar aquí expresiones universales que, según el genio de la lengua hebrea, sólo deben aplicarse al tema propuesto.

146j **2.** «**Hijos de Dios**» se llaman los ángeles en Job cc 1-2, pero no es justo, contrariando el contexto tanto inmediato como remoto, interpretar así la expresión en este pasaje, con un sentido que sólo más tarde aparece. Aquí significa los setitas, como acabamos de ver. A las mujeres se las califica de «hijas de los hombres», no porque no figuren en la genealogía (de los hijos de Dios), sino porque los setitas, dándose libremente a la poligamia, tomaban mujer donde les venía en gana.[61] **3.** No se puede referir a la duración de la vida individual porque ya se había dictado sentencia de muerte contra el hombre, y de muchos se cuenta que alcanzaron más tarde una vida de más de 120 años; «hombre» es aquí colectivo = humanidad, y «el espíritu de Dios» = el hálito de vida (2, 7; Sal 103, 29s). Los 120 son el plazo concedido al hombre para hacer penitencia antes de que el castigo del diluvio venga sobre él; cf. Jon 3, 4. Este número 120, como plazo de penitencia, se explica probablemente como = 2 × 60, pues 60 es el *soss* babilónico (de donde derivan nuestros 60 minutos y 60 segundos).

k **4.** «Había entonces *nefilim* en la tierra *y también después*, cuando los hijos de Dios...». Se cita a los nefilim en Núm 13, 34 (TM 33), como una raza cananea de gigantes de la época de Moisés; de aquí viene el inciso «*y también después*», que originariamente sería una glosa marginal. Se ignora la etimología y el significado de esta palabra. A ellos se refieren Sal 14, 6; Eclo 16, 8; Bar 3, 26-8, etc. El término «gigantes» no indica más que una estatura elevada anormal en relación con la estatura media del pueblo que lo usa. No eran los hebreos de elevada estatura. Una antigua tradición conservaba noticias de las hazañas de este pueblo, pero éstas se han perdido hace tiempo. **6.** Dios es inmutable (Núm 23, 19); luego, la expresión es antropomórfica. En circunstancias semejantes un hombre se arrepentiría de lo que ha hecho. **7.** Si los hombres perecen en el diluvio también los animales de la región perecerán. **8.** Solamente Noé no participaba en la corrupción de la época.

147a **VI, 9—VIII, 14. El Diluvio** — **9.** «Perfecto *entre sus contemporáneos*», más preciso que Vg. «in generationibus suis». **11.** Los hombres se habían corrompido a la vista y según el juicio de Dios.[62] **13.** *Con la tierra*, con todo lo que vive y crece en la tierra: como en 11, la «tierra» está por los hombres que en ella viven. **14.** *De madera de gofer*, que sólo se lee aquí. La brea se usa todavía en Iraq para calafatear los barcos, como, desde luego, en otros lugares de la tierra. **15.** El codo es una medida natural de longitud = al antebrazo; cf. nuestro palmo. **16.** La abertura para el aire y la luz había de tener la altura de un codo y tenía que correr todo alrededor del arca (sólo dividida por los listones que sostenían el techo), en su parte superior, debajo del saledizo del techo, que de esta manera la resguardaba de la lluvia. Así hay que entender probablemente el v, aunque hay quien en vez de «ventana» traduce «techo». **17.** «*Desde* debajo del cielo... *sobre* la tierra.» **19.** «Parejas», no «dos», lo mismo que en v. 20. **VII, 3.** La distinción de animales puros e impuros es antiquísima y fué incorporada a la ley, una vez que ya estaba sancionada por la costumbre, Lev. 11, 47, y cf. § 189*b*. **11.** LXX tiene «el día veintisiete». Las aguas del océano subterráneo rompieron por sus aberturas,

y a las del océano superior (1, 7) se les abrió paso por las compuertas 147a
del firmamento. Parece como si hubiera un océano bajo la tierra, puesto que en muchas partes, como en las fuentes del Jordán, el agua brota de la tierra a chorros. La invasión de la tierra por las aguas subterráneas no significa la irrupción del océano, sino la crecida de los ríos, el Tigris y el Éufrates, hasta inundar la región. **12.** «40» se usa con frecuencia en la Biblia para significar número elevado sin mayor precisión; v. § 124*l*. **14.** *Todo pájaro*; *toda especie de volátil*. Es probablemente una glosa marginal; no está en LXX. **17.** «Y el diluvio *se desató* sobre la tierra», «*cuarenta días*» son también glosas marginales, y todavía LXX añade «y cuarenta noches».

VIII, 2. No siempre siguen los escritores hebreos el orden crono- b
lógico de los hechos. Las puertas del diluvio se cerraron a los cuarenta días (7, 12). **3.** Las aguas iban menguando «*poco a poco*» (Vg. *euntes et redeuntes*), «y *habían bajado*» (Vg. *coeperunt minui*; «comenzaron a bajar») al cabo de 150 días, que, contados a partir del día 17 (LXX, 27) del mes segundo (7, 11), nos llevan al día (**4**), en que el arca se asentó, el día 17 (TM; el día 27, Vg. y LXX) del mes séptimo. «Los montes de Ararat» del TM, en acádico Urartu, región que corresponde a Armenia, pero se extendía más hacia el S. Se alude aquí al país, no a la montaña llamada hoy Ararat. «Montaña» es término de significación relativa que varía según los lugares. En un país llano como Mesopotamia pudo usarse esta palabra en casos en que no se usaría en España, de igual manera que los españoles no llamarían montañas a muchas colinas de Inglaterra llamadas montañas por los ingleses. El arca se asentó en la cima de un collado, puesto que (**5**) las aguas *iban menguando gradualmente* y no dejaron ver las cumbres de los collados hasta el mes décimo. **6.** Según la lengua hebrea pudiera traducirse «la ventana» o «una ventana» (= la ventana que entonces abrió; cf § 145*d*). Sobre el término *ḥalôn*, empleado aquí, no hay las mismas dudas que sobre el usado en 6, 16. **7.** «Un cuervo *para ver* si habían bajado *las aguas*»; así con LXX. El cual «*iba y venía*». El *no*, que no está en el TM, la Vg. lo toma de la VL. Los marinos antiguos se valían de cuervos y cornejas para orientarse hacia la tierra firme cuando perdían el norte. H. Eras, S. I., *The Crow of Noe*, CBQ 10 (1948) 131-9. **8.** El texto original decía probablemente que Noé esperó siete días, como se deduce del v. 10. **11.** *Una ramita* (Vg. «ramum») de olivo. Comprendió Noé que las aguas habían descendido mucho. **13.** «Las aguas se habían *secado de sobre la tierra*». Después que las aguas se retiraron completamente de la superficie de la tierra, tuvo que esperar Noé todavía hasta que (**14**) la misma tierra se secase. A contar desde el día en que Noé entró en el arca hasta el día en que salió, duró el diluvio un año lunar (= 354 días) + 11 días, lo que hace un año solar de 365 días. **20.** En los holocaustos se consumía toda la víctima por el fuego.

Extensión del Diluvio — Los términos generales usados en la narración c
para referirse tanto a los hombres como a los animales y al cielo, y hasta, según se creyó, a la tierra, dieron la impresión por mucho tiempo de que el diluvio había cubierto toda la superficie de la tierra, y que, por consiguiente, supuso la destrucción de todo el género humano y todos

147c los animales de la creación. Ésta es la llamada teoría de la universalidad geográfica. Surgió en una época en que no se conocían bien los idiotismos del hebreo y se desconocían la extensión real de la tierra, y el gran número de las especies animales Todavía se mantuvo dominante esta teoría a principios del s. XIX, debido al apoyo de geólogos eminentes, como Buckland, que encontraron huellas evidentes de una inundación universal en los bloques erráticos y en los depósitos de cantos estriados. Se hizo valer también como argumento en favor de la teoría, la presencia de conchas marinas en las cumbres montañosas, como en Moel Tryfaen, al N. de Gales. Mas, con el tiempo, los geólogos, incluso el mismo Buckland, acabaron por reconocer que las formaciones sabulosas — llamadas «diluviales» — y los cantos estriados se debían a la acción de los glaciares. Se persuadieron también de que ningún diluvio, por grande que fuese, podía explicar los considerables depósitos de conchas marinas hallados en algunas cumbres montañosas, sino solamente grandes cambios de nivel en la superficie de la tierra. Con esto fué siendo abandonada gradualmente la idea de un diluvio universal. Habría sido necesaria toda una serie de milagros para llevar al arca animales de todos los confines de la tierra, para acomodarlos en el arca, para conservar la vida a muchos de ellos en un clima extraño, y para volverlos a su lugar de origen. No da el texto sagrado prueba alguna de tales milagros, mucho menos si se tiene en cuenta que en la Biblia se usan términos generales con referencia a un tema particular, como en 2, 19, donde aludiendo sólo a los animales
d del paraíso, se dice «todos los animales de la tierra». [63] Vino a surgir entonces una nueva teoría llamada de la universalidad mixta. Según ella, el diluvio cubrió solamente una región determinada de la tierra, mas, salvo los que entraron en el arca, todos los hombres perecieron, puesto que se supone que la humanidad no se había extendido todavía fuera de esa región. De modo que los términos universales se explican en un doble sentido. Los que se refieren al cielo, a la tierra y al reino animal se toman en sentido de universalidad relativa, y los que se refieren a la humanidad, en sentido absoluto. Nada hay en el texto que garantice esta distinción, y por ello se hizo gradualmente manifiesto que el principio de universalidad relativa había que aplicarlo en ambos casos.

e De esta manera ha venido a admitirse progresivamente que todas las expresiones del hagiógrafo deben tomarse en esta narración en el sentido de universalidad relativa. El propio narrador lo indica claramente en algunas partes. *Noé era varón justo y perfecto*, pero *toda carne había corrompido su camino* (6, 9 y 12); Noé se salvó con su familia; y, con todo, «todos los hombres» perecieron en las aguas (7,7 y 21); aún después que «*aparecieron las cumbres de los montes*», «*las aguas cubrían toda la superficie de la tierra*» (8, 5 y 9). Además, a partir de 5, 1, la narración sólo trata de los setitas (cf. § 136*f-h*, 146*g*), dado que los cainitas han sido eliminados de la historia. Se sigue también de la atribución de ciertas invenciones a los cainitas en el c 4, que éstos no perecieron en el diluvio. De hecho, es probable que en la intención del hagiógrafo la invención del arte de trabajar los metales fuese posterior al diluvio; si, a pesar de esto, habla de ello antes que del

diluvio, se debe al plan de agrupar en un solo lugar todo lo que piensa 147e
decir de los cainitas y de su epónimo. En ambos casos se concluye que los cainitas no perecieron en el diluvio. También la insistencia del hag. en repetir que tal o cual patriarca engendró «hijos e hijas», y el tan largo período que pone entre Adán y el diluvio (1656 años, TM; 1307, Samr.; 2256, LXX) indica indudablemente que el propio hag. no pensaba que todos los hombres vivieran en una misma región. De hecho, el texto indica lo contrario, ya que Dios no sólo dióles la orden de multiplicarse, sino también la de «henchir la tierra» (1, 28).[64] No quita fuerza a este argumento ninguna teoría acerca de las fuentes del Gén, puesto que aquí tratamos del libro en la forma acabada que le dió el redactor, y por consiguiente del sentido que él imprimió al conjunto. La intención del hag. manifiesta de esta manera, concuerda con los descubrimientos en el campo de la antropología, puesto que se han encontrado restos humanos en diferentes partes de la tierra, desde China a Sudáfrica, muy anteriores a cualquier período que se pueda asignar al diluvio.

Véanse sobre esto AL. MOTAIS, *Le Déluge Biblique* (París, 1885), E. F. SUTCLIFFE, S. I., *Who perished in the Flood?* (CTS 1943, reimpreso en 1947), y HUMMELAUER, que da una historia completa del problema, 223-56.

El arca, tipo de la Iglesia — Es un tópico entre los Padres que el arca fué f
tipo o figura de la Iglesia; v. también 1 Pe 3, 20. Así como el arca fué el medio determinado por Dios para la salvación de Noé y su familia, así la Iglesia es el medio determinado por Dios para la salvación eterna; cf. SAN CIPRIANO, *De Unitate Ecclesiae* 6 (PL 4, 503); SAN JERÓNIMO, *Epist.* 15 *ad Damasum* 2 (PL 22, 355); SAN AGUSTÍN, *Contra Faust. Man.* 12, 14 (PL 42, 262). El hecho de que la Iglesia sea el medio ordinario establecido por la divina providencia para obtener la gracia, no excluye la providencia extraordinaria de Dios, por cuyo medio todos los que no son miembros de la Iglesia visible, pero desean sinceramente cumplir la voluntad de Dios en la medida que les es conocida, alcanzan también la gracia y todo lo que es necesario para salvarse. La tipicidad del arca no queda anulada por la universalidad relativa del diluvio, porque, tanto en el tipo como en el antitipo, los medios de salvación se refieren a todos los expuestos a un peligro, físico en el tipo, espiritual en el antitipo. La diferencia más notable entre ambos está en que en el tipo los medios de salvación se ofrecen a unos pocos, mientras en el antitipo se ofrecen a todos.

El objeto del diluvio — Fué doble. Castigar a los malos (6, 12 s), a quienes 148a
se les había concedido un plazo para arrepentirse (6, 3, y 1 Pe 3, 20), *cuando en los días de Noé los esperaba la paciencia de Dios*. A diferencia de los ninivitas, a quienes también se les concedió un plazo para arrepentirse (Jon. 3, 4), los pecadores del tiempo de Noé no atendieron el aviso que representaba para ellos el largo esfuerzo de Noé en la construcción del arca. Quiso también Dios librar por medio del diluvio «a los hijos de Dios» del peligro representado por la corrupción que les rodeaba. Se pueden aplicar aquí las palabras de Sab. 4, 14: Dios «se dió prisa a sacar[los] de en medio de la maldad». De este modo se concedió a los antepasados del pueblo escogido la posibilidad de formar

148a una nueva generación en un ambiente de virtud. Se puede comparar a esto, la orden dada por Dios a Abraham de abandonar su casa y empezar otra vida en una nueva tierra (12, 1).

b **Crítica Literaria** — A la cuestión de si la narración del diluvio viene de la combinación de dos fuentes responden afirmativamente, p. e., Heinisch, Ceuppens y Chaine, y negativamente, p. e., Hummelauer, Hoberg y Bea. Se dan numerosas repeticiones que permiten entresacar por lo menos el perfil principal de dos relatos. A primera vista, esto parece convincente. Pero cuando se nota que, aun después de llevar a cabo la separación, hay todavía numerosas repeticiones, comienza a nacer la convicción de que estas repeticiones son un recurso de estilo destinado a acentuar deliberadamente el efecto dramático de toda la narración. Del paralelismo característico de la poesía hebrea se desprende que los hebreos se gozaban en las repeticiones. En las partes que Chaine asigna a P se verá que en 6, 9-12 (prescindiendo de la introducción a la sección), cada v se divide en dos mitades subrayadas por el paralelismo, y que hay repeticiones en 6, 11+12; 13+17; 19+20; 7, 18+19+24; 19+20 (la inundación de las montañas); 8, 17+9, 1+7; 9, 9+11. Además, aunque nos parezca que 7, 13, no viene bien después de 7, 12, tampoco viene bien 7, 12, detrás de 7, 11 (ambos de P), ni 8, 2*a* después de 8, 1 (ambos en P). No se dan, por otra parte, contradiciones en la narración. Según 6, 19, hay que meter en el arca parejas de todos los animales; en 7, 2, esto se específica: 7 parejas de los puros y una sola de los impuros. La lluvia de 7, 4, no excluye la invasión de las aguas subterráneas de 7, 11. Esta manera de prescindir de ciertos hechos sin excluirlos es peculiarmente hebrea; cf. el ciego y los dos ciegos de Jericó en los Evangelios, donde el uno no excluye a los dos. Con demasiada frecuencia se juzgan los antiguos documentos de oriente según las ideas modernas de occidente. «Sucede a veces que no dan de una vez la totalidad de la narración, según lo exigiría la lógica y el hilo de la historia, sino que proceden por etapas, casi a la manera de círculos concéntricos. Particularidades que, según la cronología, debían venir primero, se "suplen" después en la narración, y también otra parte u otras circunstancias del mismo hecho se añaden más tarde» (BEA 78). A este recurso literario, reconocido por HEINISCH 176, de volver sobre lo narrado para añadir nueva información lo llaman los alemanes «Nachholung». El cómputo exacto por años, meses y días, procede sin duda del redactor que añadió los años de vida de los últimos patriarcas.

c **El diluvio babilónico y su fecha** — En la tradición babilónica se conserva el recuerdo de una gran inundación que habría roto la continuidad de la historia del país, y en la lista de los reyes el reinado de los diez primeros se sitúa antes de esa inundación. Ésa se describe en la tableta de la epopeya de Gilgames. V. R. CAMPBELL THOMPSON, *The Epic of Gilgamish* (1928); British Museum, *The Babyloniam Story of the Deluge*, versión latina de A. Deimel en VD 7 (1927) 186ss. Se dan sorprendentes semejanzas con la narración bíblica y no cabe duda de que se trata del mismo acontecimiento. La nave es calafateada con brea y toma tierra sobre el monte Nizir. Se despachan también aves, aunque en distinto orden, y después del diluvio los dioses aspiran el suave olor

de los sacrificios ofrecidos. Pero se dan también notabilísimas dife- 148c
rencias. El relato babilónico es groseramente politeísta y no se propone ningún fin moral. Los dioses andan desavenidos entre sí; se ven sobrecogidos de terror por el diluvio; y al final se arremolinan como moscas alrededor del sacrificio. La inundación dura sólo siete días; se salvan muchos con el héroe de este diluvio, Utanapistim. Los dos relatos son independientes el uno del otro, pero ambos se remontan a una fuente común.

Las excavaciones de Mesopotamia han puesto de manifiesto las d
huellas de varias inundaciones considerables; cf. H. PEAKE, *The Flood: New Light on an Old Story* (1930); E. BURROWS, S. I., *The Discovery of the Deluge*, DbR 186 (1930) 1-20. En Kiš, tres de ellas fueron descubiertas por S. Langdon, quien las fechó provisionalmente en 3400, 4000 y 4200 a.C., respectivamente. En Ur, Sir Leonard Woolley encontró un depósito de materiales acarreados por el agua de siete pies (unos dos metros y medio) de profundidad, que atestiguan una inundación tan duradera que la identificación con el diluvio de la tradición sugeríase al punto. Peake identificó está inundación con la más antigua de Kiš. E. Burrows la puso unos 400 años más tarde, hacia 3800. Una fecha mucho más antigua no parece probable para ninguno de ambos diluvios, el bíblico y el babilonio, cuyo recuerdo se conservaba tan fresco. La identificación sugerida, si es correcta, nos daría la primera fecha, bien que aproximada, de la historia bíblica. Pero la opinión se ha alejado de la posición al principio adoptada. * J. FINEGAN, *Light from the Ancient Past* (Princeton 1947) 24, se muestra reservado: «Es difícil de determinar». * MILLAR BURROWS, *What Mean these Stones* (New Haven 1941) 70, escribe: «El inferior [de Kiš] es fechado por Langdon hacia 4000 a.C., y es éste el identificado por él con la inundación de Ur. Sin embargo, ninguna de las inundaciones de Kiš es contemporánea de ninguna de las de Ur, y ninguna de las de ambos lugares señala una división entre dos civilizaciones diferentes... En las excavaciones del propio Woolley en Tell Obeid, sólo a 6,5 kilómetros de Ur, no se encontró fango en los niveles correspondienes a los de Ur. Otro argumento, a saber, que se han encontrado representaciones de Gilgameš en un nivel inferior al «diluvio» de Kiš, lo cual demuestra que la leyenda del diluvio babilónico es de origen más antiguo que la del diluvio bíblico, pasa por alto el hecho de que ambas tradiciones pudieron fusionarse más tarde.

IX 1-17. La alianza de Dios con Noé — A esta alianza sucedió la de 149a
Abraham, que fué seguida, a su vez, por la de Moisés y el pueblo de Israel. Estas tres alianzas son tres grandes hitos en la historia de la preparación y elección de Israel en la providencia de Dios. Noé fué salvado de la masa de corrupción para formar un nuevo pueblo grato a Dios. Abraham fué sacado de los halagos del paganismo de Mesopotamia y llevado al aislamiemto de la vida nómada en Canán. Moisés y su pueblo fueron librados de Egipto, para ocupar como nación el territorio destinado a ser su patria.

3. Ahora por primera vez, se permite explícitamente el comer carne. b
Parece insinuarse aquí, que, así como los deseos del corazón del hombre tienden al mal desde la adolescencia (8, 21), tampoco se acomodaría

149b él al respeto por la vida de los animales que exige el régimen vegetariano. **4.** El animal que pierde la sangre, pierde la vida, *porque la vida de toda carne es la sangre* (Lev 17, 14), y la vida es hecha por Dios y le está consagrada. Por lo cual, aunque el hombre mate a los animales para atender a sus necesidades, debe pagar tributo al dominio eminente de Dios sobre todas las cosas, absteniéndose de la sangre. Esta prohibición, ratificada en la ley mosaica, se observaba rigurosamente en los días del NT (Act 15, 20s). **5.** Se pone bien de manifiesto lo sagrado de la vida humana en la determinación de que todo animal que mate a un hombre debe a su vez ser muerto (Éx 21, 28). **6.** Por la misma razón se concede el matar a un asesino: *por mano de hombre* será derramada la suya. **13.** Es muy propia la elección del arco iris como señal de la alianza, ya que la lluvia del cielo fué una de las causas del diluvio. Se le añade ahora una significación nueva.

c **18-29 La bendición de Sem y la maldición de Canán** — **21.** Los Padres excusan a Noé en razón de su ignorancia de los efectos del vino. **24.** Parecen haberse pasado en discreto silencio los pormenores del hecho. «Su hijo *el más pequeño*»: según el orden en que vienen citados, parece que Cam sería el segundo, por lo que este «hijo» sería Canán, nieto de Noé, y él es efectivamente el maldecido. **25.** *Siervo de los siervos* «el más abyecto de los siervos», pues ésta es la manera hebrea de expresar el superlativo; cf. rey de reyes y cantar de cantares. El origen del título papal «siervo de los siervos de Dios» es otro (SUTCLIFFE, CR 6 [1933] 378-86). La maldición anuncia la condición de los cananeos al término de la conquista de Canán, su tierra, por los israelitas. **26.** La segunda profecía mesiánica, mediante la cual se concede al linaje de Sem, a diferencia del de Cam y Jafet, bendición y protección especial por parte de Dios. Vg. *Dominus* está aquí por *Yahvé*, nombre bajo el cual era Dios conocido solamente de los israelitas descendientes de Sem[65]; en cambio, en **27**, hablando de Jafet, se usa «Dios» porque los jafetitas no participaron en el culto de Yahvé. «Dilate» es en hebreo un juego de palabras con el nombre de Jafet y se refiere a la prosperidad en general, así como «aprietos» denota lo contrario. «Y habite en las tiendas de Sem» denota relaciones amistosas y la buena disposición de Sem de hacer a otros partícipes de sus privilegios.

d **X, 1-32. El catálogo de los pueblos** — Se enumeran siempre los hijos de Noé en este orden: Sem, Cam, y Jafet (5, 31; 6, 10; 7, 13; 9, 18; 10, 1); pero en el catálogo de su «posteridad» se sigue el orden inverso, Jafet, Cam y Sem. La razón es el plan de eliminación gradual que sigue el redactor. Así vienen primero los jafetitas y camitas, de quienes no se ha de hablar más en esta historia, circunscrita en adelante a los descendientes de Sem. Así también, al ir éstos en último lugar, se enlaza con la narración siguiente.

e El fin de este catálogo es poner de manifiesto el privilegio otorgado a Israel al elegírsele entre todos para ser el pueblo escogido de Dios. Pudieran haber sido elegidos otros, e incluso desde el punto de vista humano otros tenían títulos mucho mayores para ello, puesto que eran más antiguos, más numerosos, más poderosos políticamente y más civilizados, mientras que Israel era un pueblo reciente entre las naciones. Jacob había bajado a Egipto con sus descendientes, que eran sólo un

puñado cuando la civilización de este país era ya milenaria. A pesar 149e
de lo cual, Dios puso los ojos solamente en Israel. Aquí y en otras partes suele el Gén contar simplemente los hechos, dejando a cargo del lector el sacar conclusiones.

En la forma de una genealogía, contiene este catálogo nombres de f
países como Egipto (Misraím) y Canán; de pueblos, como los jebuseos y los amorreos, y hasta el de una ciudad, Sidón (15, 19) engendrada por Canán, el país donde estaba. De ordinario las naciones no descienden de un solo progenitor y los mismos israelitas cuyo tronco principal se jactaba de tener por antecesor a Abraham, eran una raza mixta, pues ya se nota (Éx 12, 38) que cuando salieron de Egipto, se fué con ellos «toda suerte de gentes».

El principio que preside esta división es en líneas generales geográ- g
fico. Se ponen primero los jafetitas, que ocupaban el extremo N. y el O., luego los camitas que ocupaban el S., incluso Canán, y por último los semitas, que ocupaban la región intermedia y el E. Algunos nombres no se pueden identificar, otros solamente a base de conjeturas; para una discusión más ceñida del problema se remite al lector a cualquiera de los comentarios recientes y más extensos. Como los pueblos del Asia remota y de toda América eran desconocidos de los israelitas, nada se dice de ellos en este catálogo, lo mismo que de otros pueblos citados en Gén como los emim y los zuzim.

2-5. Los hijos de Jafet — **2.** Los cimerios (Gomer), medos (Madai) h
jonios (Javán). **4.** Tal vez Chipre (Elisa), Tarsis = Tartessos (en España),[66] dárdanos (TM Dodanim) o rodios (LXX, Samr., Rodanim).

6-20. Los hijos de Cam — **6.** Etiopía (Cus), Egipto (Misraím), Canán. i
7. Probablemente todos cerca del mar Rojo y del golfo de Aden. **8.** Nemrod probable. = Ninurta, dios de la guerra y de la caza, identificado por Witzel con Gilgames, rey divinizado de la segunda dinastía postdiluviana, y por Deimel con Lugalbanda, otro rey de la misma dinastía. **10.** Babilonia ya fué famosa en tiempo de Sargón I, hacia 2850 a.C. Ereq, hoy Warka, junto al Eufrates. Acad era el nombre de la parte norte de Mesopotamia (en sumerio, Agadé), y también el nombre de la capital de Sargón I. Šinar (Senaar) = Babilonia. **11.** Probablemente, *de esta tierra salió para Asiria* (Vg. *egressus est Assur*); cf. Miq 5, 6, donde «la tierra de Nemrod» = Asiria. Nínive, Rejoboth-ir y Calaj, que corresponde hoy a las ruinas llamadas Nimrud, en la confluencia del Zab superior con el Tigris. **12.** Nínive es «la gran ciudad»; la glosa no está en su sitio. **8-12** han sido interpolados en el texto original y, al parecer, también fuera de lugar, puesto que, si Cus del v 6, es, como parece, una región al S. de Egipto, resulta difícil que tuviera nada que ver con el origen de Babilonia y Asiria. Y Cus de 8 estaría por los kaššu o cassitas que tomaron
y gobernaron Babilonia en el segundo milenio a.C. **14.** Los filisteos j
(§ 120*h-i*) vinieron de Caftor (Am 9, 7), que es Creta. 7 Los caslujim no se sabe quiénes eran. Si acaso eran un todo del cual los caftorim formaban parte, se explicaría la mención aquí de los filisteos. **15.** Canán en el más amplio sentido, comprendiendo Fenicia cuya ciudad más importante en los primeros tiempos fué Sidón. El término hitita (jeteo) probablemente significa aquí también los hurritas (jorreos), § 118**i-j**. **16-17.** Cf. § 57*d*. Arka, Sin, y (**18**) Arvad y Semar en la costa fenicia.

149j Jamat, junto al Orontes. **19.** El límite O. de Canán corría de Sidón a Gaza, donde primero llegaría el viajero que fuese desde el S. a Guerar; el límite S. iba de Gaza a Lesa en la dirección de Sodoma y Gomorra (probablemente al S. del mar Muerto). Cf 14, 2.

k **21-31. Los hijos de Sem — 21.** La frase *todos los Bene Heber* sugiere que el término «hebreos» tiene una significación más amplia que «israelitas» y que los israelitas eran parte de un conjunto de pueblos llamados hebreos. **22.** Elam, habitado al principio por un pueblo semita, fué más tarde ocupado por no semitas.[67] Lud, incierto, pero no los lidios. Los arameos estaban muy extendidos por el N. de Palestina. A la Siria actual se la llama siempre en el AT Aram. **25.** Paleg significa «división». Se alude a 11, 8 s. **26-30** dan los nombres de las tribus y países árabes. Jasarmavet (Asarmoth) es hoy Hadramaut. Salomón mantuvo prósperas relaciones comerciales con Ofir, 1 Re 9, 28; 10, 11 y 22.

l **XI, 1-9. La torre de Babel** — Según el método eliminatorio ya explicado (§ 136*f-h*), esta narración trata únicamente de los semitas y no de todos ellos, puesto que no hay razón para dudar de que en la época (vagamente indicada en 10, 25) de la dispersión de que aquí se trata, los semitas ya estaban desparramados por distintas regiones, por lo que hay que tomar las expresiones universales del hebreo con las restricciones impuestas por la narración misma. V. com. al 2, 5 y 19, y §§ 146*i* y 147*e*. S. H. LANGDON escribe: «Los reyes de Kiš de la época de Mesilim dejaron registros escritos en Nippur, Lagaš y Adab, lo cual demuestra que estas ciudades sumerias pertenecieron a un reino semita del norte ya en la temprana época de 3650 a.C.» (CAH I 373). Meissner fechó esta segunda dinastía de Kiš hacia 3250. La antigüedad de la propia Babilonia puede apreciarse por el carácter sagrado que se le atribuía ya en tiempo de Sargón, hacia 2850. Este rey llevó tierra de la ciudad santa de Marduk para consagrar su nueva capital de Agadé (CAH I 407). Tal veneración demuestra que Babilonia era ya antigua en tiempo de Sargón, lo que nos conduciría fácilmente a fecharla en el cuarto milenio. Los habitantes de este territorio emprendieron la construcción de una torre de pisos o ziggurat, que levantaron a una altura considerable, pero no pudieron terminarla. Sus imponentes restos fueron visible recuerdo del vano intento a cuyo fracaso según la tradición, siguió la discordia y subsiguiente emigración de parte de la población. La pobreza en datos históricos de la narración explica por qué el hagiógrafo no declara la naturaleza del pecado que tuvo por consecuencia la frustración de un proyecto tan grandioso. Pero su honda creencia en el supremo dominio de Dios en el mundo le dió a entender que el intento no había sido del agrado de Dios; y el tenor del relato sugiere que la falta fué un pecado de soberbia presunción humana y de exceso de confianza en las propias fuerzas.

m No dice el texto que el ziggurat estuviera precisamente en la ciudad de Babilonia, y puede ser muy bien el de Borsippa, hoy día Birs-Nimrud, a unos 11 km. de Babilonia. De éste dice Nabucodonosor que un rey anterior lo había levantado hasta una altura de 42 codos (unos 18 m), pero no lo pudo terminar. En tales condiciones la torre sufrió mucho por obra de las inclemencias del tiempo y el agua que se había filtrado

a través de los ladrillos resquebrajados. Movido su corazón por el gran 149m
señor Marduk, el rey emprendió y terminó su restauración (KIB III, ii, 52 s).

Muchos han visto en este relato una intervención divina por obra de la n
cual se introdujo la diferencia de lenguas, y se hizo así imposible la comunicación entre los distintos grupos étnicos. Pero debe observarse que ya antes en el texto se habla de grupos diversos, no sólo entre los jafetitas y camitas (10, 5 y 20), sino también entre los semitas (10, 31), que tenían ya lenguas distintas, y como los dos primeros grupos están ya excluídos de la historia, no puede tratarse aquí del origen de las lenguas. Además, el término que significa «lenguas» es *lāšōn*, que es el usado en 10, vv 5, 20 y 31. No se encuentra esta palabra en el pasaje en cuestión. El término usado aquí es *śāfāh*, que significa «labio», y también «expresión hablada». El sentido natural es que los hombres, en perfecto acuerdo al principio, «diciendo todos las mismas cosas», se desavinieron y no pudieron ponerse de acuerdo en lo que a todos convenía; y como resultado de la desavenencia (y quizá también de las luchas que se originaron) tuvo lugar una emigración. Ya en el s. IV, San Gregorio de Nisa es categórico afirmando que Dios no impuso milagrosamente lenguas diversas a los hombres (PG 45, 992 ss).

1. Vivían todos juntos y en armonía. Lit. «era la tierra toda de una o
sola lengua y de unas mismas palabras». **2.** El hebreo es ambiguo y pudo significar «hacia oriente». Senaar = Babilonia. **3.** En Babilonia no había piedra de construcción, y se usaba betún como cemento. **4.** Las inscripciones babilónicas hablan hiperbólicamente de edificios que alcanzan al cielo; cf. A. POHL, S. I., Bi 12 (1931) 109 y los rascacielos modernos. «*No sea que* seamos dispersados»; cuando otros pueblos oyeren hablar de su poder, manifestado en aquella construcción, renunciarían a atacarles para apoderarse de su tierra. Notemos de paso que esto es otra indicación de que «toda la tierra» en v 1 no debe entenderse en sentido universal. **7.** «*De modo que no pueda atender nadie a lo que el otro dice*». Como de ordinario, se omiten las causas segundas. **9.** Siguiendo otra etimología popular, los babilonios decían que Babel (Babilonia) = «puerta de Dios».[68]

10-26. El linaje de Sem — Sobre las edades decrecientes, véase § 140*e*. p
10. En 5, 31, Noé tiene 500 años cuando nace Sem; en 7, 6, 600 al principio del diluvio, que duró un año (v com. al 8, 14), y Sem tiene aquí 100 años. Es manifiesto que el hagiógrafo sólo se propone dar números redondos. Arfacsad (**12**), Sale (**14**), Heber y (**16**) Paleg se encuentran también en 10, 22-25. **22.** Najor, nombre del abuelo de Abraham, es también el de uno de sus hermanos (26).

Jarán, en el N. de Mesopotamia, por un tiempo lugar de residencia q
de Abraham y su padre (31), siguió siéndolo de sus familiares (27, 43), tanto que, en 24, 10, se la llama «la ciudad de Najor». Algunos nombres geográficos de la región de Jarán guardan estrecha semejanza con los de los tres antecesores inmediatos de Abraham: Til-Turaji (Turahi), Til-Najiri (Nahiri), Sarûgi; cf. § 79*j*. Sería extraño que esto fuese pura casualidad, pero también lo sería que Abraham y su familia no conocieran el nombre de sus antepasados inmediatos a lo largo de una decena de generaciones. El gusto por las genealogías familiares, en efecto, es

149q característico de los semitas. Todavía hoy, los árabes saben de memoria incluso la genealogía de sus caballos durante otras tantas generaciones.

150a **XI 27–XXV, 11. Historia de Abraham**

27-32. Emigración de Ur a Jarán — **27.** Una vez más, se enlaza esta sección a la anterior con la repetición de parte del v 26. **28.** Ur, ciudad famosa al S. de Babilonia. **29.** Jesca que no se vuelve a mencionar; lo que indicaría, al citarla, el deseo de conservar todo lo que tuviera relación con la familia de Abraham. **31.** El primer paso en la separación del pueblo escogido se da con el abandono de Ur y de sus parientes por Teraj y su familia para establecerse en Jarán; el segundo, con la emigración de Abraham y de Lot a Canán 12, 4, y el último, con la separación de estos dos (13, 11). San Esteban, Act. 7, 2-4, da la razón del viaje de Teraj. La orden de dejar su casa y de irse a otra tierra le fué dada a Abraham cuando estaba todavía en Ur, aunque la leemos en Gén 12, 1, sólo después de la llegada a Jarán; otro ejemplo de que la narración bíblica no sigue siempre el orden cronológico. Ninguna razón se da de por qué se interrumpió el viaje a Canán con la estancia en Jarán. La muerte de Teraj en esta ciudad parece sugerir que la causa de la detención en Jarán sería su quebrantada salud. Josué admitió como un hecho de todos conocido que los antepasados de su pueblo habían adorado falsos dioses cuando vivían al otro lado del Eufrates, y entre los politeístas incluyó a Teraj (Jos 24, 2). De elo podemos inferir que Abraham fué el restaurador de la verdadera religión en su familia.[69] Fué él a quien se apareció Dios (Act 7, 2), y el desplazamiento a Canán tenía que servir para segregar a él y a los suyos del ambiente pagano de su primera patria. V. § 309*f*. Abraham pudo ser arameo o babilonio.[70] De Labán (28), 5; de Jacob (Dt 26, 5) se dice, en efecto, que eran arameos, pero esta palabra pudo emplearse sólo en sentido geográfico. El *Testamento de Neftalí* (1, 10) llama a Abraham caldeo. **32.** Según Samr., Teraj murio a los 145 años. Ésta es probablemente la edad que puso el hagiógrafo, pues así coincide el año en que marchó Abraham de Jarán con la muerte de su padre (11, 26, y 12, 4); cf. Act 7, 4.

b **XII, 1-12*a*. Viaje de Abram a Canán** — **1.** La expresión conviene mejor a Ur que a Jarán; v. com. al 11, 31. **2.** Aquí ya se pone a prueba la fe de Abram, pues Sara era estéril (11, 30). **3.** Se repite la gran promesa de la bendición de todas las naciones en Abram en 18, 18, y en 22, 18, se especifica que la bendición será por medio de su linaje. La historia ha mostrado que Cristo, su descendiente, fué la fuente de esta bendición. Se ratifica esta profecía a Isac y a Jacob (26, 2-5; 28, 14). **4.** El padre de Lot había muerto (11, 27 s). Najor, hermano de Abram, se quedó en Jarán (22, 20 y 24, 10). **5.** «Las almas» de Vg. son los que estaban al servicio de Abram y de Lot (NC «ganados»). Entre todos formaron una numerosa caravana. Abram solo pudo poner en pie de guerra 318 hombres (14, 14). **6.** Siquem estaba entre el Ebal y el Garizim; hoy se llama Nabulus. «Hasta *el terebinto del Maestro*», evidentemente un árbol muy conocido (cuya especie se ignora), donde se daban oráculos a los que iban a consultar. «El cananeo estaba *ya entonces* en la tierra»; así hay que traducir a nuestra lengua. El hebreo prescinde de indicar si también después habitó el cananeo la tierra,

recalcando solamente lo que se refiere al momento de que se trata. 150b
La observación indica que el oráculo era cananeo. Se habla del árbol otra vez en 35, 4. **8.** Bétel se llama así anticipadamente. Este nombre sólo más tarde sustituyó al de Luz (28, 18).

10*b*-20. Abram en Egipto — **10b.** Bajó a Egipto con todos los suyos. c
Para una ilustración del hecho en las pinturas de Beni Hasan, v. DBV II frente a p. 1067. **13.** Sarai era su medio-hermana (20, 12). No estaba obligado en aquellas circunstancias a manifestar toda la verdad, lo que hubiera acarreado su muerte sin salvar a Sarai. **15.** No se mencionan caballos. Fueron introducidos en Egipto por los hicsos (§ 118*k-l*); cf. A. Mallon, S. I., *Les Hébreux en Egypte* (1921) 61, n. 4; 74. No se generalizó el uso de los camellos en Egipto antes de la época grecorromana, pero sí eran conocidos desde la época predinástica, antes de 3000 a.C. Los llevaban a Egipto los mercaderes (37, 25), y eran un don muy apropiado para un jeque nómada como Abram. V. De Vaux, *o.c.* 7-10, con las referencias, contra *W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (1949) 206 s. **17.** No se había molestado a Sarai, pero puede con razón deducirse que merecían ser castigados a causa de su mala disposición, capaz de llegar al asesinato de Abram para apoderarse de Sarai. **18.** El faraón puso en relación su desgracia con el rapto de Sarai, hizo averiguaciones y se enteró de toda la verdad. El episodio ilustra la santidad del matrimonio y la providencia de Dios al guardar a Sarai para que fuera la madre de Isac, heredero de las promesas.

XIII, 1-18, Separación de Abram y Lot — **2.** «*En ganados*, en plata d
y en oro». **3.** «*Marchó por etapas* desde el sur». **7.** No tenían Abram y Lot a disposición de sus rebaños todo el país, puesto que estaba *ya* habitado por otros; v. com. al 12, 6. **8.** El término «hermano» tiene en hebreo un significado muy amplio; aquí significa las relaciones de tío y sobrino (11, 27). **9.** Aunque de más edad, Abram, generosamente deja escoger a Lot. **10.** «*En la dirección de* Segor», una de las ciudades de la Pentápolis (14, 2).[71] No quiere esto decir que Lot pudiera alcanzar a ver, desde las alturas de Bétel, hasta el S. del mar Muerto. **11.** «Al oriente» (Vg. *ab oriente*). **12.** *Y levantó su tienda en la lejana Sodoma.* **15.** En hebreo «para siempre», cuando se dice de cosas humanas, significa un período de duración imprevisible e indefinido que puede no ser más largo que la vida de un hombre (Éx 21, 6). Tales promesas y amenazas divinas están condicionadas por la persistencia en el bien o en el mal respectivamente, aunque estén hechas en forma absoluta; cf § 417*d*. **18.** «Habitó junto a los *terebintos* de Mambré, *cerca de* Hebrón», o junto a las encinas. Mambré es la forma de los LXX; la hebr., Mamre. Hebrón, unos 37 kilómetros al S. de Jerusalén, llamada por los árabes El-Jalîl, la ciudad de Abraham, «el amigo» de Dios (2 Par 20, 7).

XIV, 1-6. Victoria de Abram sobre los reyes invasores — **1.** Si pu- e
diera identificarse alguno de estos reyes con reyes de época conocida tendríamos un fundamento sólido en la historia profana para determinar la época de Abram. Por desgracia, aun contando con los extensos conocimientos que hoy se tienen del oriente próximo en el segundo milenio, ello no ha podido hacerse. La opinión un tiempo muy general, según la cual Amrafel era Hammurabi, el gran legislador babilonio,

150e ha sido ya abandonada por la mayor parte de eruditos. El nombre Hammurabi-ilu «Hammurabi es mi Dios», se ha encontrado como el de un simple particular, pero no podía llevarlo el rey mismo. La forma Amarphal que adopta en LXX, sugiere un original Amar-pi-el, «la boca de Dios habló» u «ordenó». Senaar = Mesopotamia o Babilonia. Se ha identificado sin serio fundamento Arioc de Elasar con Rim-Sin de Larsa. Un príncipe de Mari llevó el nombre de Arriwuk, que lleva el cuño hurrita (jorreo). Kedorla'omer (Codorlaomor) «siervo (?) de Lagamar», que no se encuentra en otra parte, es nombre elamita; cf. Kudur-Nanjundi, «siervo de N». Lagamar era una divinidad elamita. Tid'al parece ser el nombre hitita (jeteo) Tudhaliyaš, llamado «rey de gentes», tal vez porque conducía una banda de mercenarios de muchos pueblos. **3.** «En el valle de Sidim», que no menciona ningún otro pasaje y era probablemente la parte meridional poco profunda del mar Muerto, que queda al S. de la península de Lisan. Hay fundamento para afirmar que esta parte estuvo alguna vez seca, pues todavía al principio del siglo pasado había un vado que iba de la península de Lisan a la ribera oeste. Pero hace ya tiempo que ha dejado de ser practicable. El mar Muerto existía mucho antes del segundo milenio a.C., por lo cual aquí se habla sólo de la parte que estaba entonces seca. **4.** El rey de Elam es el jefe de la expedición. Hay pruebas de la importancia de Elam por este tiempo. Los textos de Mari hablan de un poderoso contingente de fuerzas enviado a la alta Mesopotamia en tiempo de Hammurabi, al que se pone hoy comúnmente — aunque no todos lo admiten — en 1728-1686. Y un poco antes Kudur-Mabuk reinó en Babilonia y puso a sus dos hijos sucesivamente en el trono
f de Larsa. **5.** El itinerario seguido iba hacia el S. a través del territorio al E. del Jordán hasta Edom, luego al O. hacia el desierto de Farán, y luego al NE. hasta Cades-Barnea y, finalmente, hasta el S. del mar Muerto. Cuando tuvo lugar esta algara, Transjordania estaba ocupada por una población sedentaria. Hubo una violenta interrupción de la civilización urbana en este país hacia el 1800, que pudo deberse a la campaña militar del rey de Elam y sus confederados. Astarot Carnaím estaba en el Jaurán; los zuzim «en *Ham*» probablemente el actual Ham en 'Aŷlûn; la llanura de Quiriataím, al S. del mar Muerto, no lejos de Maqueronte. **6.** Se identifica generalmente hoy día a los habitantes de Seir con los hurritas (jorreos), § 118 *i-j*.Su territorio pasó más tarde a los edomitas. **7.** Jasasón Tamar se identifica en 2 Par 20, 2, con 'Aín Ŷidi (Engadi) en la ribera O. del mar Muerto. Como parece imposible que hubieran llegado aquí los reyes orientales antes de dar con los de la Pentápolis, muchos buscan Jasasón Tamar al S. del mar Muerto. Pero éstos no tienen en cuenta el procedimiento antiguo de agrupar los materiales de la narración. El hagiógrafo menciona ahora Jasasón Tamar, no porque llegaran aquí antes de la batalla, sino para no interrumpir después el relato de ella y de la persecución de los
g reyes invasores por Abram. **10.** En el valle de Sidim había muchos pozos de asfalto, y hoy todavía mana asfalto en el mismo mar Muerto. Los reyes del país escogieron este lugar para la batalla por serles más ventajoso pues conocían bien los peligros que el valle ofrecía; no obstante, fueron derrotados. Mas los reyes de Sodoma y de Gomorra se

salvaron gracias a estos pozos de asfalto: «huyeron y se arrojaron 150g
a ellos», y así escaparon del enemigo. De esta manera el de Sodoma pudo sobrevivir para felicitar después a Abram (17). **13.** El apelativo que se da a Abram, «el hebreo», indica probablemente que este documento antiguo proviene de una fuente no israelita. **14.** Probablemente deba leerse «hasta Lais que es Dan», cf. 2, 3, 7 y 17 (donde se explican los nombres antiguos) y Jue 18, 29. No persiguió Abram a los reyes sólo con sus 318 hombres, sino también con el refuerzo de sus tres aliados (24). **15.** «Al *norte* de Damasco»; como se orientaban mirando al E., la izquierda corresponde al N. **17.** El valle de Savé no se menciona en ninguna otra parte. El nombre posterior «valle del Rey» se encuentra en 2 Sam 18, 18, y estaba en las cercanías de Jerusalén.

18-24. El sacrificio de Melquisedec — Melquisedec, «Rey de Justicia», 151a
es una figura relevante. Aunque no era hebreo, adoraba al verdadero Dios, cuyo servicio había abandonado incluso el padre de Abram (Jos 24, 2). David declaró su sacerdocio tipo del sacerdocio del Mesías (Sal 109, 4). Atendiendo al cerrado espíritu nacionalista de los hebreos, esto parece humanamente hablando imposible, o al menos muy improbable, pero David habló inspirado por Dios («en espíritu», Mat 22, 43), y San Pablo subraya la superioridad de su sacerdocio sobre el de Arón, pues Abram fué más grande que su hijo Leví, pero inferior a Melquisedec que le bendijo, y «quien es menor es bendecido por el que es más» (Heb 7, 1-7). La Iglesia, ilustrada por estos textos, ha visto siempre en el sacrificio de pan y vino de Melquisedec una figura del sacrificio cristiano. Así, San Cipriano habla de «la imagen del sacrificio (de Cristo) en la forma de pan y vino», *Epist.* 63, n. 4.
18. Salem es un nombre antiguo de Jerusalén, conservado en poesía b
(Sal 75, 3); cf. com. al v 17. «Y él era» de TH se puede traducir perfectamente «como era» (Vg. *erat enim*), pues este valor tiene a veces la conjunción en hebreo, BDB 253*b*. La función esencial del sacerdote es ofrecer sacrificios (Heb 5, 1), y en la antigüedad la celebración de una victoria iba siempre acompañada de un sacrificio de acción de gracias.[72] **20.** Abram pagó al sacerdote el diezmo de todo lo que había tomado a los invasores. **22.** La razón de negarse Abram a aceptar nada fué su deseo de no recibir nada del rey de la malvada Sodoma. **24.** Los mozos son los guerreros que habían tomado parte en la persecución y la victoria.

XV, 1-6. Dios promete a Abram posteridad innumerable — **1.** «*Tu* c
recompensa es muy grande». Así entendió Abram las palabras de Dios, como se infiere de su queja en 2 de que de nada ha de servirle aumentar sus riquezas: «*porque estoy* sin hijos». Luego hay que leer probablemente: *y el heredero de mi casa es Eliezer el damasceno*; cf. Sir. No se le vuelve a nombrar. **4.** Unas tabletas de adopción encontradas en Nuzi, al NE. del Iraq, y que son del s. xv a.C., muestran que el hijo adoptivo designado como heredero perdía su derecho a la herencia principal en el caso de que le naciera un hijo al adoptante (BA III i [1940] 2 s). **6.** Sarai era estéril; cf. Rom 4, 3.

7-14. Otras promesas: alianza de Dios con Abram — **8.** Abram no d
duda de la promesa de Dios; v. com. al v 6. Pregunta qué señal le dará

151d a conocer el cumplimiento inminente de la promesa. No recibe respuesta directa, sino que se le manda que apreste lo necesario para la ceremonia de la alianza. **9.** *Una vaquilla... una tórtola.* **10.** Una manera de hacer un pacto en la antigüedad consistía en que las partes pasaran entre los pedazos de un animal seccionado, lo cual significaba originalmente, sin duda, que tal debía ser el destino del que quebrantase la alianza; cf. Jer 34, 18 s y el mismo simbolismo en 1 Sam 11, 7. La difusión de este u otros ritos semejantes se desprende de expresiones corrientes como *karāṯ bĕriṯ*, *ὅρκια τέμνειν*, *foedus ferire*, *percutere foedus*, que todas significan simplemente «pactar». Tales ceremonias persisten aun después de que se haya desvanecido u olvidado la idea que les dió origen. No se opone a esta interpretación el que aquí el principal de los pactantes sea Dios. Él, por condescendencia con los hombres, adopta su manera de obrar. La acción de pasar entre los pedazos de la víctima sería una solemnidad accidental de la ceremonia, no lo esencial. Es difícil imaginar que los animales inmolados representaran las partes contrayentes o que el paso entre los pedazos de las víctimas significara que los pactantes eran asumidos en la vida mística de la víctima. Véase además, p.e., *C. F. Keil, *ad Gen* 15, 7-11; *W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (1927³) 480 s, con la nota de S. A.
e Cook, 691 s.[73] Posiblemente las aves estaban destinadas a un sacrificio; pero nada se dice de esto aquí. **11.** La acción de Abram ahuyentando las aves de rapiña simbolizaba la inutilidad de todo intento humano de impedir el cumplimiento de las promesas divinas. **12.** Se usa aquí la misma palabra que en 2, 21, para significar sopor, «sueño profundo». 400 años: pero en 16 se pone la vuelta a la cuarta generación. Por lo cual 400 es probabl. (según Heinisch) una glosa basada en Éx 12, 40, donde TM da 430 años para la duración de la estancia en Egipto, en tanto que samr. da esta cifra como el tiempo transcurrido entre la llegada de Abram a Canán y el Éxodo; cf. LXX. **16.** Se hace saber a Abram que no poseerá él en su propia persona la tierra sino en la de sus descendientes. **17.** Caso de endíadis: un solo objeto pasó entre los pedazos de los animales: un horno que despedía humo y llamas. Los antiguos, lo mismo que hoy día los árabes, preparaban un horno portátil para la cocción del pan haciendo antes fuego en él. Cuando estaba bien caliente, se quitaba el fuego y se metían las hogazas. La llama y el humo simbolizan a Dios: la llama por lo brillante y casi inmaterial, y el humo por lo impenetrable a la vista, representaban la invisibilidad de Dios; cf. Éx 3, 2; 19, 18; 24, 17. **18.** El río de Egipto es probablemente el Wadi el-ʿArīš. Todas estas promesas son condicionales, y solamente en tiempo de Salomón llegó al Eufrates el territorio de Israel (1 Re 4, 21), lo cual fué sin duda debido a las muchas
f infidelidades del pueblo. **19-21.** Los **quineos** (quenitas), parecen haber tenido su principal centro en el Sinaí. Estaban emparentados con los madianitas (Núm 10, 29; Jue 4, 11) y, todos o parte, se confederaron con los israelitas (Núm 24, 21; Jue 1, 16). Sobre los **jeteos** o **hititas**, v. § 119. Los **refaim** (distintos de las sombras de los muertos que se llaman también *refaim)*, eran una antigua población de estatura relativamente elevada, que habitaban la Transjordania y Canán antes de la ocupación semita (14, 5; Dt 2, 10 s; 3, 11; Jos 7, 15). Es digno

de notarse que se encuentran numerosos monumentos megalíticos 151f
en la región que habitaron. El país de Amurru, patria de los **amorreos**, así llamado por los babilonios, comprendía todo el territorio al O. del Eufrates, siendo Siria la parte principal. Los amorreos se corrieron hacia el S. y penetraron en Canán, cuya región montañosa ocuparon principalmente (Núm 13, 30 [TM 29]). Los **jebuseos** habitaban Jerusalén todavía en tiempo de David (2 Sam 5, 6). Sobre los quineceos, cadmoneos, fereceos y guergueseos, cf. F.-M. Abel, O.P., *Géographie de la Palestine* I (París, 1933), 274, 320-5.

XVI, 1-16. Nacimiento de Ismael — **1.** San Jerónimo, igual que otros g
escritores latinos, omite la aspirada. El verdadero nombre es Hagar. **2.** También se pasan por alto las causas segundas; v. com. al 2, 5. La proposición de Sara está de acuerdo con las costumbres del tiempo; cf. Código de Hammurabi 144-6. **5.** Se ve ahora Abram inculpado por Sara por haber hecho lo que ella misma había propuesto. **7.** «El ángel de Yahvé» en 13 se identifica con Yahvé mismo; lo mismo en 31, 11 y 13. «Los israelitas no se plantearon la cuestión de cómo Yahvé podría ser llamado también el ángel o mensajero de Yahvé. Es esto una de las muchas oscuridades que contiene el AT», Heinisch. De alguna manera se dice que habla Yahvé porque habló el ángel en su nombre.[74] Agar huía a Egipto, su patria. **11.** Ismael = «Dios oye». **12.** «Frente a» probablemente=al E. de Israel. **13.** *Tú eres el Dios de Visión* (Atta-El-Roi). que se deja ver. Así que habría que traducir tal vez lo siguiente: «*¿He visto a Dios mismo y vivo después de mi visión?*». **14.** Berad: desconocido.

XVII, 1-27. El signo de la alianza: la circuncisión — La ablación del h
prepucio es un rito practicado por otros pueblos además de los hebreos tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos. Está en uso entre los árabes, los cristianos de Abisinia, entre ciertas tribus indias de América, como los caribes, algunas tribus del centro de Australia y otros. Tiene lugar ordinariamente al principio de la pubertad como ceremonia de iniciación tribal y preliminar del matrimonio. Entre los hebreos se practicaba (y todavía se practica) al octavo día de nacer y tiene un carácter religioso definido como signo de la pertenencia al pueblo de Dios. Por medio de este signo, la fuente de la vida, el medio natural por el cual se propaga la raza, quedaba consagrada a Dios.

1. «Dios Omnipotente»: es decir, El Sadai, nombre de significa- i
ción incierta; cf. Éx 6, 3. **4.** Abram fué padre de los israelitas por Isac, de los ismaelitas por Ismael, de los edomitas por su nieto Esaú; cf. 25, 2-4. **5.** El término árabe *ruhâm* significa «número elevado». **7.** «de ser tu Dios» = «de tomarte bajo mi especial protección». **8.** «eterna posesión»; v. com. al 13, 15. **9.** Aquí se llama alianza a la circuncisión misma; pero más exactamente en el v 11 se la llama la señal de la alianza concluída antes (15, 18). **14.** Cualquiera que quebrantare este mandato no tendrá parte en las bendiciones prometidas al pueblo de Dios. **15.** El significado del nombre Sarai es incierto; Sara significa princesa, porque **(16)** iba a ser madre de reyes. Se pensaba que los nombres significaban el carácter, la función o la naturaleza de la cosa; cf. 5. **17.** Se alaba el espíritu de fe de Abraham (15, 6; Heb 11, 8), y, a pesar de ello, algunos creen que aquí se le re-

151i presenta dudando. Pero estaría en contra del carácter de Abraham entender que «*cayó sobre su rostro [ante Dios] y se reía*» significa mofa de la promesa divina. Tampoco el juego de palabras con el nombre de su hijo (cf. § 139*f*; «se reía» = *yiṣḥaq* = Isac) se pondría aquí para perpetuo recuerdo de una falta de su padre. Escribe San Agustín: «La risa de Abraham fué risa de exultante alegría, no mofa descreída» (*De Civ. Dei* 16, 26). Además, si no hubiera creído, no habría manifestado inmediatamente **(18)** la esperanza de que el nacimiento de un hijo de Sara en nada perjudicaría la suerte de Ismael. **20.** La mención exacta de doce jefes es ajena al estilo profético (cf. § 418*b*), por lo cual debe de ser una glosa inspirada por 25, 13-16.

152a **XVIII, 1-15. Abraham da hospitalidad a unos ángeles — 1.** V. com. al 13, 18. Es difícil determinar si Yahvé se apareció en persona o por medio de un ángel; v. com. al 16, 7. **2.** «*atisbó, y ¡mira!* tres hombres». Este acto de reverencia se hacía con los superiores en dignidad, como lo hicieron con José sus hermanos (43, 28), donde el término hebreo es el mismo. **3.** Se dirige directamente sólo al que parecía claramente ser el jefe de los tres. **8.** «cuajada y leche» (Vg. «*butyrum*= manteca). **10.** «Volveré *otro año por este tiempo*; y tendrá un hijo Sara, tu mujer. *Sara escuchaba detrás de la puerta de la tienda, que estaba a espaldas de él*»; cf. Vg. **12.** Se hace de nuevo un juego de palabras con el nombre de Isac y el verbo que expresa la risa de Sara; pero ahora la risa provenía de incredulidad. **14.** Verdad profunda, expresada con suma sencillez: Dios es omnipotente. V. com. al 10.

b **16-33. Abraham intercede por los de Sodoma — 18.** V. com. al 12, 3. **19.** «*Porque mi cuidado por él es con el fin de que mande a sus hijos.*» Dios tiene grandes planes sobre Abraham. Por medio de él surgirá un pueblo que conservará el verdadero culto de Dios. **20.** El clamor es como de venganza al cielo; v. com. al 4, 10. **22.** Dos de los ángeles se encaminan a Sodoma. **23-32.** Ofrecen un cuadro maravilloso, que pone de manifiesto a la vez la justicia de Dios y su clemencia. Por sólo diez hombres justos hubiera perdonado a toda la ciudad cuya iniquidad clamaba tan alto al cielo. **25.** «Lejos de ti obrar así, matar al justo con el malvado, y que sea el justo como el malvado; lejos eso de ti; el juez de la tierra toda ¿no va a hacer justicia?» **28.** «Si de los cincuenta justos faltaran cinco, ¿destruirías por los *cinco* toda la ciudad?»

c **XIX, 1-29. Destrucción de Sodoma y salvación de Lot — 1.** Aquí se declara que los dos que habían seguido hasta Sodoma (18, 22) eran ángeles. **2.** Por pura cortesía proponen dormir *en la plaza* o lugar abierto cerca de la puerta de la ciudad. No quieren los visitantes ser una carga para Lot. **8.** No se puede alabar a Lot. Escogió el que creyó mal menor. **11.** No fueron heridos de ceguera total, sólo lo suficiente para que no pudieran atinar con la casa de Lot; v. 2 Re 6, 18-20. Los sodomitas habían salido mal de la prueba (18, 21) y la suerte de la ciudad estaba sellada. **17.** No debe mirar atrás porque no hay tiempo que perder. **24.** V. com. al 2, 5 sobre la atribución directa a Dios de lo que pertenece a las causas segundas. La causa de la catástrofe fué probablemente el escape de gases y derrame de petróleo de depósitos subterráneos situados en las proximidades de las ciudades fatídicas,

ello provocaría un terremoto. En tales casos, no es raro que se produzca 152c
la combustión espontánea de estas materias, e incluso el fuego de los hogares inflamaría los gases y el petróleo que se escapaban de la tierra. Un incendio de este género produciría pesadas e inmensas nubes de humo **(28)**. La región es también rica en azufre y no es raro encontrar bolitas de él y trozos de asfalto en las márgenes del mar Muerto. No quiere decir que no fuera un castigo de Dios, el que la destrucción de las ciudades se debiera a causas naturales. Es evidente que Dios puede servirse de las fuerzas que Él mismo creó. **25.** Puede leerse en «The Wide World Magazine» (agosto 1932) 382-6, una exposición de los graves destrozos causados en el campo por estas catástrofes. **26.** La
mujer de Lot se paró a ver el espectáculo. Su desobediencia (17), e d
inconsideración (19), le costó la vida. Probablemente fué alcanzada por las exhalaciones y después su cuerpo quedó encostrado de sal. No es cierto que todo lo de las inmediaciones del mar Muerto, esté igualmente encostrado; pero los vaciados de cuerpos humanos del museo de Pompeya dan una idea de lo que sucedería a la mujer de Lot. Estos vaciados conservan la forma exacta de las víctimas sepultadas por la erupción y empotradas en las cenizas del volcán. **28.** *Y ¡mira! la humareda se levantaba.*

Cf. W. F. Albright en AASOR 6 (1926) 54-62, y en forma popular e
M. G. Kyle, *Exploration at Sodom* (1928), sobre los resultados de la exploración arqueológica del extremo S. del mar Muerto. Y cf. en E. F. Sutcliffe, *A Week on the Dead Sea* Mn (agosto 1929) 108-16, la descripción del mar Muerto y sus alrededores.[75]

30-38. Nacimiento de Moab y Amón — 31. Como todos sus cono- f
cidos habían perecido, pensó que no habría para ella en lo futuro posibilidad de casarse. Imposible que creyera que había sido destruída toda la humanidad, puesto que allí estaba Segor intacta (23). **32.** Disminuye la malicia del incesto la intención de tener hijos, en sí misma laudabilísima. Este fuerte deseo de tener hijos se pone más adelante de manifiesto con el ejemplo de los extremos a que llevó a Tamar c. 38.

XX, 1-18. Sara es salvada del peligro en Guerar — Probablemente g
no viene en su lugar cronológico, puesto que en 18, 11, Sara ya no está en edad de procrear. Se ilustra de nuevo, como en el caso semejante del c 12, la santidad del matrimonio y cuánto convenía que se conservara la línea patriarcal libre de toda contaminación.

7. Se menciona aquí por primera vez a un profeta; cf. § 409*e*. h
Nótese la eficacia del ruego de intercesión. En los tiempos antiguos el sentimiento de solidaridad familiar o tribal estaba muy desarrollado. Se daba la tendencia a considerar al individuo solamente como parte de una unidad superior, y Dios Todopoderoso se acomodó a este sentimiento, que tenía muy poderosas raíces en el hombre. **8.** «Por la mañana» (Vg. «de nocte»). **10.** Prob. «¿Qué *temías*?» (Vg. *Quid vidisti?*). **16.** El rey da a Sara mil monedas de plata y la pone bajo el cuidado de Abraham. Este presente generoso le hará olvidar la deshonra de haber sido arrebatada a su marido. Abimelec termina diciendo: «*y tu honor estará vengado delante de todos*».[76] Esta donación mostrará a los ojos de todos que el rey reconoce haber cometido una injusticia. **18.** Se saca de aquí que Sara estuvo bastante tiempo en el harén del rey.

152i **XXI, 1-8. Nacimiento de Isac** — Véase 17, 17, y 18, 12, sobre el juego de palabras con el nombre de Isac. **8.** Los niños no debían ser destetados hasta los tres años (2 Mac 7, 27).

j **9-21. Expulsión de Agar y de Ismael** — **9.** Se podía conceder a los hijos de las mujeres esclavas los mismos derechos que tenían los de la mujer principal, como se ve en el caso de los hijos de Jacob. No se hizo distinción entre los hijos de Bala y Zelfa y los de Lía y Raquel. De aquí que Sara temiera menoscabo en los intereses de Isac. La conducta de Ismael, según parece en ocasión de la fiesta por el destete de Isac, indignó a Sara, y la determinó a obrar. No parece que tales bromas fueran inocentes, y San Pablo (Gál 4, 29) las tiene por una forma de persecución (ἐδίωκεν). El término *mĕṣaḥēq*, que se emplea en el sentido de «chancearse» (19, 14), «jugar» y «divertirse» (Éx 32, 6; Jue 16, 25; cf. Gén 26, 8), se usa también para significar «mofarse» (39, 14 y 17 en un sentido especial). La preposición (*bĕ*) usada en los últimos pasajes pudo haber estado también en nuestro pasaje, que en TM termina bruscamente con *mĕṣaḥēq*, y la preposición «con» de LXX y Vg. pudiera ser adición del traductor a un texto ya mutilado. **10.** Según una interesante hipótesis de Junker, en las duras palabras de Sara se ocultaría el hecho de que su propuesta significaba técnicamente la manumisión de Agar. Pero se hace difícil admitir esto a la luz de un contrato de adopción que se encuentra entre las tabletas de Nuzu (ss. XV-XIV a.C.), donde se estipula que el hijo de una esclava no debe ser despedido (ed. por E. A. SPEISER en AASOR 10 [1930] 31 s). **12.** Dios sabía que nada había de pasar a Agar e Ismael, como demostró el futuro, pero estaba determinado por la divina providencia que Isac y no Ismael fuera progenitor del pueblo escogido. **14.** Según la habitual presentación esquemática de la edad, Ismael vendría ahora a tener más de 14 años (16, 16, y 21, 5); pero v. sobre esto § 140*b-f*. Era ciertamente mayor que Isac y, según parece, capaz de malicia (9). Los árabes usan todavía odres para el agua. **15.** «Echó al niño», lo mismo que echaban a los enfermos a los pies de Nuestro Señor (Mt 15, 30): evidentemente *lo puso*. Lo cual no quiere decir que le llevara en brazos. De hecho en 18 se indica lo contrario.

k **22-24 Alianza entre Abraham y Abimelec** — **22.** Era Abraham un jeque tan poderoso y pudo poner en pie de guerra tantos hombres (14, 14), que hasta el rey de Guerar juzgó ventajoso concertar un tratado con él. **25.** Los pozos son cosa tan preciosa en regiones áridas, que han sido causa de muchas luchas entre las tribus árabes. **31.** Berseba significa literalmente «pozo de siete»; siete es un número sagrado entre los hebreos. De él deriva la palabra para «jurar» usada en 23 s. **33.** El *tamarisco* (Vg. «nemus») había de servir para recuerdo de la justa reclamación del pozo por el patriarca. Los filisteos, de donde viene el nombre de Palestina, no se establecieron en el país sino hacia el 1200 a.C., pero desde tiempos antiguos tenían en él pequeñas factorías comerciales.

153a **XXII, 1-9. El sacrificio de Isac** — Al ordenar Dios todopoderoso el sacrificio de Isac, proclamó su absoluto dominio sobre la vida de los hombres, obra de sus manos. Revocando esta orden, dió a entender que no quería que este dominio fuese reconocido por el sacrificio efectivo de la

vida humana. Ambas lecciones eran necesarias, puesto que los cananeos 152a
sacrificaban muchos hombres a sus dioses; cf. SUTCLIFFE, *The OT and the Future Life* 175 s, sobre posteriores sacrificios humanos idolátricos en Israel. Esta orden fué una dura prueba de la obediencia y también de la fe de Abraham, puesto que Dios le había prometido descendencia por Isac. Siempre ha visto la Iglesia en el sacrificio de Isac una figura del Padre Eterno entregando su Hijo al sacrificio del Calvario (Rom 8, 32).

1. «Dios *puso a prueba* a Abraham» (Vg. *tentavit*). **2.** «A la tierra b
de *los amorreos*», según Sir. TM «de Moriah». En 2 Par 3, 1 se identifica el lugar con el monte del templo de Jerusalén, pero esto no resuelve la cuestión del nombre original. **3.** «de *mañana*» (Vg. *de nocte*). **4.** De Berseba a Jerusalén hay en línea recta unos 82 km, que se podían recorrer en tres días. **5.** Aquí Abraham profetizó inconscientemente, como Caifás. SAN AMBROSIO: «prophetavit quod ignorabat» (PL 14, 447). **13.** En las tumbas reales de Ur, que datan del último período del IV milenio, hanse encontrado las figuritas cuidadosamente trabajadas de dos chivos que se mantienen de pie sobre las patas traseras, cada uno «con una banda de plata —al parecer una cadena— alrededor de los mechones de la frente, que les atan a las ramas de un árbol». Eran el soporte de un objeto desaparecido, acaso una mesa. No están enredados al árbol por los cuernos, y no hay aparente conexión de simbolismo con la historia de Abraham. «La composición "heráldica" de dos animales enfrentándose y alzados sobre las patas traseras mirando a un árbol es un motivo corriente en el arte sumerio de este período». C. L. WOLLEY, *Ur Excavations* II (1934) 264-6 y láminas 87-90. **14.** «Yahvé *provee*», como en 8. De aquí viene el proverbio «en el monte Yahvé *proveerá*» a las necesidades de los suplicantes. **17.** «puertas», sinécdoque por ciudades fortificadas, y está, en consecuencia, por el poder de sus enemigos, como en Mt 16, 18. **18.** V. com. al 12, 3.

20-24. La familia de Najor, hermano de Abraham — Esta genealogía c
sirve de introducción al matrimonio de Isac con Rebeca en el c 24. **20.** Cf. 11, 29. Está compuesta según el mismo plan del catálogo de los pueblos del c 10, y hace resaltar el parentesco de diversas tribus con Israel. **21.** Eliú era un buzita (Job 32, 2).

XXIII, 1-20. Muerte y sepultura de Sara — **2.** «Abraham *entró a llorar*». d
3. «Se levantó *de junto a su* [*mujer*] *muerta*» (Vg. *ab officio funeris*). Debido al calor, en Palestina los funerales suelen hacerse el mismo día de la muerte. Los jeteos (hititas), § 119*a-d*, estaban ya muy extendidos y tenían una colonia en Canán meridional. **6.** «*En el mejor* de nuestros sepulcros» (Vg. *in electis sepulcris nostris*). Omítase Vg. *poterit*. **9.** «La caverna *de Macpela*», nombre del lugar donde estaba la caverna (18). Según costumbre el asunto se liquidó al aire libre, junto a la puerta de la ciudad. Lo cual proporcionaba la publicidad suficiente para salvaguardar los contratos. **11.** «los hijos de mi pueblo» = mis compatriotas **15.** Pura cortesía oriental, como bien lo entendió Abraham. **16.** Hasta después de la cautividad no se usó moneda acuñada. **17.** «De Efrón *en Macpela*». **19.** *en la caverna del campo de Macpela.*

XXIV, 1-17. En busca de mujer para Isac — **2.** El sentido de este rito e
de juramento (de nuevo en 47, 29) estriba al parecer en la reverencia por la fuente de la vida. Para el eufemismo, v. 46, 26. **22.** «*Un arillo*

153e *de oro de medio siclo y dos brazaletes de oro*». El arillo era para la nariz; v. 47. **24.** Cf 22, 23. **25.** «paja y *forraje*» (NC, Vg. «heno»). **27.** «su favor y fidelidad» (Vg. *misericordiam et veritatem*). **28.** «en casa de su madre»: la parte de la casa de su padre donde las mujeres habitaban separadas de los hombres. **29.** viene lógicamente después de 30*a*. **30.** «el *arillo* y los brazaletes *en los brazos* de su hermana». **32.** «paja y *forraje para los camellos*». **43.** *la joven* (Vg. *virgo*). **47.** «Entonces puse yo *el arillo en su nariz*». **48.** *A la hija del pariente de mi señor*: Batuel era sobrino de Abraham. **50.** Fuera de este v, no se hace intervenir en esta historia a Batuel. y aquí el nombre pudiera provenir de la corrupción de la palabra *bêṯô:* «Labán y *su casa*» (así NC). **51.** Yahvé había manifestado su voluntad mediante el curso providencial de los acontecimientos. **53.** Batuel evidentemente había ya muerto; «hermano», en sg. (Vg. *fratribus*). **60.** «puertas»; v. com. al 22. 17. **62.** Cf. 16, 14. **65.** Se cubrió con un *velo*, puesto que era costumbre que la novia estuviera cubierta ante su prometido hasta después de celebrada la ceremonia nupcial.

f **XXV, 1-6. Otros descendientes de Abraham** — Debe compararse esta genealogía con la de los cc 10 y 22, 20-24. Los nombres son de tribus con las que los israelitas pretendían tener parentesco. Los más conocidos son los madianitas, cuyo país estaba cerca del golfo de Aqaba. Jetro suegro de Moisés, pertenecía a esta tribu (Éx 3, 1). Bildad, uno de los amigos de Job, era sujita (Job 2, 11). En Is 60, 6, se habla a la vez de los camellos de Madián y de Efa. **6.** Las dos mujeres secundarias eran Agar y Quetura.

g **7-11. Muerte de Abraham** — **9.** «En la caverna de Macpela» que él mismo había comprado a Efrón jeteo (c 23). **11.** De este pozo se habla en 16, 14; 24, 62. Hereda Isac los favores divinos otorgados a Abraham.

h **12-18. Última noticia de Ismael** — **13.** «Nebayot», tal vez los nabateos. **15.** La ciudad de Teima está en el NO. de Arabia. Jetur y Nafis eran tribus contra las cuales tuvieron que guerrear más tarde los israelitas, Par 5, 19. **16.** Los ismaelitas eran en parte nómadas y en parte sedentarios. Vivían en «*poblados y campamentos*». **18.** Tal vez «hacia el S.». O acaso se refiere al pueblo nombrado en el v. 3, «los asurim». «*Se estableció frente a todos sus hermanos*», como en 16, 12.

i **XXV, 19—XXXV, 29. Historia de Isac** — Así como la historia de Teraj es casi toda ella la historia de Abraham, así también la de Isac trata principalmente de su hijo Jacob.

j **19-26. Nacimiento de Esaú y de Jacob** — **22.** La lucha significaba las hostilidades venideras entre Israel y Edom. «*Si son así las cosas, ¿qué será de mí?* **8.** Rebeca se fué a algún santuario, quizás en Berseba. **23.** Israel será un pueblo más fuerte que Edom. **25.** Tal vez la pronunciación en que se pensaba originalmente era Ešaú, que significa «peludo». Jacob, el astuto, «el engañador», ya desde el vientre de su madre intentó impedir que Esaú fuese el primogénito, y por eso asía el *talón* de su hermano.

k **27-34. Esaú vende su primogenitura.**—**27.** «cazador, *hombre de campo abierto*, mientras que Jacob era *hombre reposado, casero*». **30.** Edom, juego de palabras con el nombre del guiso que pedía. **31.** Jacob se aprovecha injustamente del agotamiento de Esaú.

XXVI, 1-5. Renovación de las promesas a Isac — **1.** Probablemente 153l
otro rey del mismo nombre que el de 20, 2. Sobre los filisteos, v. com. a 21, 33.

6-11. Rebeca librada del peligro en Guerar — **7.** «Mi *pariente*». El m
término hebreo sirve para significar muchas relaciones familiares; v. com al 13, 8; 24, 48. Isac siguió la línea de conducta aprendida de su padre (12, 13; 20, 2).

12-22. Desavenencias por los pozos — Fuente de perpetuas querellas entre n
los nómadas; cf. 21, 25. **12.** Isac era medio nómada, medio sedentario. El ciento por uno significa cosecha muy abundante. **14.** Muchos hombres a su servicio. **20.** Llamó al pozo *querella*.

23-33. Alianza con Abimelec en Berseba — Ya Abraham había concluído o
alianza en Berseba, probablemente con un antecesor de este Abimelec (21, 27). **33.** Este nuevo pozo fué llamado «Siete» o «Juramento», dos nombres que pueden tener casi la misma significación para un hebreo; cf. com. al 21, 31. Así como los pozos conservan el nombre que les dió Abraham (18), así también Berseba (= «pozo de Siete» o «del Juramento»), confirmado ahora con el nombre del nuevo pozo.

34-35. Las mujeres de Esaú — **34.** Ambas eran de estirpe jetea, según p
TM, pero, según samr., la segunda era jevea. **35.** El disgusto de Isac por estas mujeres facilitó la marcha de Jacob a Jarán (27, 46 s).

XXVII, 1-40. Jacob obtiene fraudulentamente la bendición de Isac — q
19. Jacob se hizo culpable de falsos pretextos y de varios engaños y mentiras. De esto no se hace ningún comentario en el texto. V.H. LILLIE, S.I., *Did Jacob tell a Lie?*, CR 10 (agosto de 1935) 97-108. No caben dudas acerca de lo que Isac y Esaú pensaron de la jugada, 35 s. No excusa la conducta de Jacob el que Isac supiera por el oráculo de 25, 23, que aquél, el menor, había de sobreponerse al hermano mayor: debía esperar de la Providencia su cumplimiento. Pagó su mala acción con los largos años de penoso trabajo que hubo de pasar junto a Labán (31, 40). **23.** *Y le bendijo*. La bendición viene sólo después en 28 s. Estas anticipaciones desconciertan al lector moderno, pero son propias del estilo narrarativo hebreo; cf. 31, 46; 42, 20, y *S. R. DRIVER, *Hebrew Tenses* (1892³) § 75. Algunos críticos las tienen por indicio de la fusión de dos documentos. **28-29.** En Palestina, donde no llueve de abril a r
noviembre, el abundante rocío de la noche tiene gran importancia. La bendición lleva el sello de la religión hebrea apegada a la tierra. Los hebreos, en efecto, no tuvieron idea de las recompensas de ultratumba hasta los últimos siglos antes de la era cristiana. **30.** «salió afuera» (Vg. «*foras*»): arcaísmo para salir de una morada (aquí, una tienda). **33.** Omítase «de todo ello». «Bendito está»: aunque Isac bendijo engañado, no piensa que por ello sea inválida la bendición. **37.** Omítase (Vg.) *ultra*. **39.** Puesto que se considera Edom menos fértil que Canán, hay que traducir prob.: «*Fuera de*... será tu *morada*, y *fuera de*» (así NC). Pero no sugiere la dedicación pacífica a los trabajos del campo la expresión de 40: «vivirás de tu espada». Tenían fama los edomitas de ser una raza bravía; Ios., *Bell. Iud.* 4, 4, 1. Edom se rebeló y alcanzó la independiencia bajo Joram, 2 Re. 8, 20-22.

XXVII, 41 — XXVIII, 5. Huída de Jacob a Mesopotamia — Habiendo 154a
sido burlado dos veces por Jacob, Esaú determinó matarle. Rebeca le

154a aconsejó que se refugiara junto a su hermano Labán en Mesopotamia. Pero ocultó este motivo a Isac y convenció al anciano de que le dejara ir
b a buscar mujer de entre su parentela. **45.** Perdería a sus dos hijos: a Jacob asesinado, y a Esaú porque se vería obligado a huir después del fratricidio. **46.** Cf. 26, 34 s. **XXVIII, 1.** El reconocimiento por Isac de la eminente providencia divina había sido en último término lo que le llevó a tan pronta condonación de la fechoría de Jacob. **2.** «Mesopotamia de Siria», así Vg. y LXX en vez de TM Padán Aram, región donde se hallaba Jarán. Los arameos vivían no sólo en Siria, sino también al E. del Eufrates. **3.** «Dios omnipotente» = El Saddai; cf. 17, 1.

c **6-9. Esaú se casa con la hija de Ismael** — **6.** V. com. al 2. **7.** *a Padán Aram* (Vg. *in Syriam*). **9.** «Nebayot»; cf. 25, 13. Majalat: no se encuentra en otra parte; v. com. al 36, 1-8.

d **10-22. El viaje de Jacob: renovación de las promesas** — **12.** La visión de los ángeles — mensajeros de Dios, como lo indica el mismo nombre, tanto en hebreo como en griego — recuerda el constante cuidado que Dios tiene de sus criaturas. Los ángeles bajan a la tierra trayendo los consejos y auxilios de Dios; suben al cielo llevando los deseos y ruegos de los hombres hasta el trono de Dios. Por eso, esta visión persuadió a Jacob de que Dios le protegía. Se alude a este lugar en Jn 1, 51. **13.** Véase 12, 7. La promesa hecha a Abraham y confirmada a Jacob pone el sello divino a la bendición otorgada por Isac. **14.** Véase com. al 12, 3. **16.** Sabía que Dios había sacado a Abraham de Mesopotamia y que su presencia no estaba circunscrita a ningún lugar.[77] Éste era un lugar especialmente santo donde Dios había manifestado su presencia. **18.** No hay en castellano una palabra que corresponda exactamente a la hebraica *massebah*, que suele traducirse por cipo o *estela*, y era una piedra más o menos alargada que se erigía en memoria de algo. Estas piedras sagradas tenían mucha importancia en la religión de los semitas. Dios mandó a los israelitas destruir las de los cananeos (Éx 23, 24). La unción era una forma de consagración usada, p. e., en la institución de los reyes (1 Sam 10, 1). **19.** Bétel = «Casa de Dios». **21-22.** Pasajes como «Yo, Yahvé, seré su Dios», de Éx 34, 24, y otros lugares similares, cuyo sentido es «los tomaré bajo mi especial protección», explican el sentido de estos vv. La apódosis comienza con 22: *y Yahve habiere sido mi Dios* (**22**), *entonces esta piedra...*».[78] Si Yahvé devuelve a Jacob sano y salvo, habrá demostrado que fué su protector y Jacob hará en aquel lugar un santuario donde sacrificará diezmos; v. § 105*d-e*. Vg. *vocabitur* debería ser *erit*. V. en 35, 6 s, el cumplimiento de este voto. En Bétel (hoy, Beitín), estuvo el arca algún tiempo; v. com. a Jue 20, 18.

e **XXIX, 1-11. Encuentro de Jacob con Raquel** — **1.** En realidad al NE. Los antiguos no determinaban con toda exactitud los puntos cardinales. **7.** Quiere Jacob que se vayan los pastores para verse a solas con Raquel. **10.** Jacob dió prueba aquí de poseer fuerzas desacostumbradas al remover la piedra, para lo cual ordinariamente eran necesarios muchos brazos. Deseaba que Raquel viera, para decírselo a su padre, de cuánto provecho le sería sirviéndole, pues Jacob quería refugiarse por un tiempo junto a él para evitar las iras de Esaú. **11.** No sorprende en un oriental esta manera de llorar ruidosa y gesticulante. Jacob llora de alegría por el término feliz de su 154e
viaje; se halla ya enamorado de Raquel (18).

f **12-30. Jacob sirve a Labán catorce años por Raquel y Lía** — **12.** Jacob era sobrino de Labán; v. com. al 13, 8. **14.** Modo hebreo de expresar la consaguinidad; cf 2, 23. **15.** Fiel a su carácter, Labán dilató un mes el ajuste de la paga de Jacob. **18.** Era costumbre pagar por la novia (34, 12; 1 Sam 18, 25). Abraham pagó ricos presentes por Rebeca (24, 53); pero como Jacob se vió precisado a huir secretamente por miedo de Esaú, no disponía de nada equivalente. Sus trabajos son también expiación de su engaño. **27.** Las fiestas con motivo de una boda duraban siete días; cf Jue 14, 12. **28.** Esta vez se le concedió la novia por adelantado antes de transcurrir los siete años de servicio que representaban su pago.

g **31-35. Lía da a luz cuatro hijos** — **31.** El término hebreo «odiada», tiene aquí como en Lc 14, 26, el sentido de «menos amada que otra». Cada uno de los cuatro nombres está en relación de asonancia con una palabra de las pronunciadas por Lía.

h **XXX, 1-13. Los hijos de Jacob y de las siervas** — Véase sobre esta costumbre com. al 16, 2. **2.** Jacob confiesa que sólo Dios es el autor de la vida. **3.** El recibir a un recién nacido sobre las rodillas indicaba que se le reconocía como hijo propio; cf. 50, 22; Job 3, 12. **8.** «*He librado una gran batalla con mi hermana*».

i **14-24. Otros hijos de Lía y Raquel** — **14.** La mandrágora (*mandragora vernalis*) es planta relativamente rara. Creían los antiguos y creen también los modernos orientales, que tiene virtud especial para favorecer la concepción. Sin embargo tanto el hagiógrafo como Lía misma atribuyen la nueva preñez al favor de Dios (17 s). **18.** Hay un doble juego de palabras en el nombre Isacar: «alquilado» en 16 y «merced» aquí. **20.** Probablemente: *ahora mi marido morará conmigo*.

j **25-36. Nuevo convenio de Jacob con Labán** — Jacob no pide más que las ovejas y cabras de color excepcional, nacidas de machos y hembras de color normal. Era más probable que animales de color excepcional tuvieran las crías lo mismo, pero como Jacob no pide las crías, Labán acepta inmediatamente la proposición pensando ser muy ventajosa para él. Se separan los rebaños: los animales de color excepcional se entregan al cuidado de los hijos de Labán y los de color normal (ovejas blancas y cabras negras) al de Jacob. Para asegurarse de la honradez de Jacob, Labán pone tres días de camino entre los dos rebaños. Luego, en la medida de sus capacidades, Jacob se hará con un rebaño propio de ovejas negras y de cabras moteadas.

k **32.** «Separa toda *oveja negra y toda cabra moteada o rayada*, y [todo lo que nazca después así, del ganado que queda] será mi salario». Adviértase que en TM y LXX hay una dislocación. **33.** En el rebaño que Jacob tenga como propio no ha de haber ni una oveja blanca ni una cabra negra. **35.** Labán quería consolidar sus ventajas y, como medida final, puso por medio la tierra de tres días *entre ellos y Jacob*. Así Samr.

l **37-43. Cómo se enriqueció Jacob** — Labán había engañado a Jacob cuando el matrimonio de Lía. Ahora se cambian las tornas. Se hallará información interesante acerca del método seguido por Jacob, v.

154l BOCHART, *Hierozoicon*, en *Opera Omnia* II (1693³) 543-7. San Jerónimo menciona que se usaba una técnica semejante en la industria española de la cría de caballos (PL 23, 985 A). **41 s.** Jacob se aseguró de que las cabras moteadas y ovejas negras a él destinadas fuesen engendradas cuando el ganado estuviera más sano y fuerte. Las crías serían en otras ocasiones para Labán. **43** subraya el éxito de las industrias de Jacob.

m **XXXI, 1-21. Huída de Jacob a su tierra** — **1.** Jacob no había quitado a Labán lo que era suyo, pero con sus artes los rebaños de Labán habían venido a menos, mientras que los propios habían aumentado. Dios había estado con Jacob haciendo prosperar sus trabajos. **7.** Nada se dice de esto en el breve relato del c 30. **8.** LXX lee también aquí «blancas», pero TM tiene *rayadas*. **19.** Labán llama a estos ídolos (*terafim*) sus «dioses», (30). Eran éstos de pequeño tamaño (34), en tanto que el de 1 Sam 19, 13 y 16 era grande y tenía figura humana. Se usaban en la adivinación (Zac 10, 2) y tal vez eran dioses del hogar. A la luz de las tabletas de Nuzu se ha insinuado que Raquel, al robar los *terafim*, pretendía adquirir derechos sobre los bienes de Labán. Pero es más probable que se los apropiara para tener asegurada su ayuda y protección. **21.** Los hebreos mencionaban el Eufrates simplemente como «el río».

n **22-43. Labán en persecución de Jacob** — **22.** El tercer día corresponde a los tres días de camino de 30, 36. **24.** Jacob llevaba siete días de ventaja. Jacob estaba más cerca del Eufrates que Labán. Los siete días se cuentan así: los tres de 22, los otros tres de 30, 36, y un día de preparativos. La distancia hasta Galad era de unos 563 kilómetros. **28.** Labán habla de sus nietos como si fueran hijos suyos. **42.** «El temor de Isac» se refiere a Dios a quien éste reverenciaba. **43.** «¿Qué puedo yo hacer *por* mis hijos?». Cf. 50. Parece más que una verdadera solicitud por sus hijas un modo de evadir la desagradable postura en que había venido a encontrarse.

o **44-55. Pacto entre Labán y Jacob** — **45.** Vg. *in titulum:* v. com. al 28, 18. **46.** El amistoso convite que debe sellar el convenio viene aquí por anticipación; en realidad siguió al solemne juramento (54). V. com. al 27, 23. **47*b*** es una glosa del texto de San Jerónimo. Según TM, Labán da nombre al montón en arameo, Jacob en hebreo llamándolo Gal'ed, juego de palabras con el nombre de la región: Galad (Gil'ad). **49.** «Masfa», juego de palabras también. Masfa significa «lugar de vela o vigía». No se ha podido localizar el lugar. **51.** Aunque fué Jacob el que alzó la piedra (45), Labán había proporcionado la ocasión; pero el sujeto expreso (Labán) resulta sospechoso también por razones filológicas. **53.** «temor», v. com. al 42. **54.** Comieron juntos en el convite sacrificial.

p **XXXII, 1-2. Encuentro de Jacob con unos ángeles** — **1.** Ya, al salir de la tierra prometida Jacob había sido alentado por la visión de unos ángeles (28, 12); ahora, a la vuelta a ella, unos ángeles le saludan. No se verá privado de la protección divina. **2.** Juego de palabras con el nombre de Majanaím, que fué después una ciudad levítica en el territorio de Gad (Jos 21, 37). Acaso = Jirbet Maḥneh.

q **3-23. Jacob prepara su encuentro con Esaú** — **10.** Jacob tuvo que escapar a Jarán y pudo decir que se había marchado con sólo un ca-

yado por toda fortuna. **11.** «La madre con los hijos», es decir, in- 154q
humanamente a todos nosotros; cf. Os 10, 14. **16.** Según su carácter, Jacob había planeado exactamente lo que debía hacerse. **21.** En uno de los campamentos; cf.7; es un hebraísmo. **22.** El levantarse de noche era una de sus precauciones. No quería que Esaú se le echara encima mientras estaba ocupado en la difícil faena de hacer pasar sus manadas y rebaños el Jaboc.

24-32. Lucha de Jacob con un ángel — El lugar de esta lucha miste- 155a
riosa fué la orilla S. del Jaboc (22), y el tiempo, las últimas horas de la noche, después que toda la caravana había pasado el río. Pudiera ser que Jacob se quedara atrás para enseñar el camino a los rezagados de su numerosa comitiva. El «hombre» que luchó con él era un ángel; v. com. al 28 y Os 12, 4. Pudo Jacob resistir solamente por la fuerza que Dios le comunicó, y la lección que había de aprender de esta hazaña era que no le había de faltar la bendición y la protección de Dios en todas las dificultades venideras. Tuvo con ello, en especial, la garantía de que tendría feliz resultado el encuentro con el temible Esaú y su banda de hombres armados. **24.** Jacob no sabía aún que quien b
le había acometido no era el hombre que parecía; cf. 18, 2. **25.** *Y la cía de Jacob se torció, luchando con él.* No le tocó el tendón, sino la parte curva, lo que generalmente se entiende por cía o encaje del muslo. Lo cual fué para dar a Jacob una prueba de la realidad de su experiencia. **26.** «Que sale la aurora» = Ya hemos luchado bastante y es inútil continuar, puesto que ni uno ni otro vence del todo. Pero Jacob no le dejará irse sin que le dé primero una señal de que no volverá a atacarle. **27.** Jacob ignoraba que el «hombre» conocía su nombre. **28.** Ejemplo claro de una verdad relativa expresada de un modo absoluto. En lo sucesivo todavía se le llama con frecuencia Jacob. Israel, como Ismael, es un nombre teofórico, compuesto de un verbo y de *El* = «Dios». No se sabe a punto fijo el sentido del verbo, pero según el contexto y a la luz del árabe significaría con toda probabilidad «luchar», y así todo el nombre sería = «Luchador con Dios». *Pues tú has luchado con Dios y con hombres y has vencido.*[79] Por «Dios» se lee aquí *Elohim*, que se aplica a cualquier ser sobrenatural (1 Sam. 28, 13), pero, usado con tanta frecuencia refiriéndose a Dios, si no hay indicación en contrario, no se puede entender de otro modo. Así que el sentido probable sería «Has luchado con Dios en la persona de su representante, el ángel», y no «con un ser sobrenatural». El nuevo nombre con su explicación es un buen presagio de éxito para el futuro. **30.** *Mi vida* (Vg. *anima mea*). **31.** La razón de la cojera se da en v 25. Puesto que el fin de ella era probarle la realidad de la lucha, no hay razón para afirmar que fuese permanente. **32.** No hay ninguna prescripción legal al efecto. Omítase Vg. *et obstupuerit.*

XXXIII, 1-16. Encuentro de Jacob y Esaú — **9.** Las buenas maneras c
orientales exigen rehusar primero; cf. 23, 11. **10.** *Porque he sido recibido en tu presencia como en la de Dios y me has sido benévolo.* Dios es en hebreo *Elohim*; v. com. al 32, 28; y para lo hiperbólico de la frase, 1 Sam 29, 9. **11.** El «regalo» o «presente», expresión tangible de los buenos deseos, en Vg. es la «bendición». **12.** Esaú quería dar escolta a Jacob y se alegraba de verse con su hermano de nuevo.

155c Es notable que a Esaú, representante de Edom, el enemigo tradicional de Israel, se le dé un aire tan noble en este encuentro. **13.** Pero Jacob no se fía del todo y prefiere que su hermano se vuelva. No ha perdido aún el temor de verse atacado. **14.** «*rebaños* y niños». Se puede dudar de que tuviera realmente intención de ir a Seir.

d **17-20. Llegada de Jacob a Siquem—17.** Jacob permaneció algunos años en Sucot, que estaba en lo que más tarde fué territorio de Gad (Jos. 13, 27), y en el entretanto sus hijos se hicieron hombres, c 34. **18.** Hay una aldea llamada Salim al N. de la llanura que se extiende al E. de Siquem (= moderna Nablus). Pero muchos, apoyándose en Samr., toman la palabra *šālēm* como adjetivo con el sentido de «sano y salvo»; lo que viene muy bien al fin de la narración de tan largo y peligroso viaje. «De vuelta de *Padán Aram*»; v. com. al 28, 2. **19.** Según LXX y Vg., «corderos», según Sir., «ovejas»; según los exegetas modernos, piezas de metal de peso desconocido (*qeśiṭah*). Ésta es la segunda parcela de tierra adquirida en Canán; v. 23, 17 s. Allí fueron enterrados los huesos de Josué (Jos. 24, 32). **20.** «*le llamó*: "*Poderoso es el Dios de Israel*". Así hay que traducir probablemente.[80] Jacob se vale del nombre que le ha sido dado recientemente. Otros nombres de altares, v. en Éx 17, 15; Jue. 6, 24.

e **XXXIV, 1-31. La venganza contra los siquemitas — 25.** No atacaron solos Simeón y Leví, sino a la cabeza de muchos seguidores. Es frecuente en los escritores bíblicos dejar a la inteligencia del lector incluso circunstancias importantes. Es imposible dar razón de por qué Rubén, el mayor de todos, no tomó parte en el incidente. Los demás acaso fuesen todavía muy jóvenes. **28.** Hay que entender estas expresiones generales en el sentido que indica el contexto, a saber: se llevaron cuanto quisieron y pudieron. **30.** Aquí Jacob condena solamente la imprudencia de la matanza. En 49, 5-7, condena su inmoralidad o malicia.

f **XXXV, 1-15. En Bétel de nuevo — 2.** Esta inclinación a la idolatría será la gran lacra de Israel durante siglos. Raquel tiene los *terafim* (31, 19, y v. Jue 24, 14). La purificación por medio de abluciones era señal de reverencia y símbolo de la pureza interior, y acaso hacía referencia al derramamiento de sangre del c 34. Para mayor reverencia se ponen los mejores vestidos (27, 15). **4.** Los zarcillos, adornados con imágenes paganas servían de amuleto o talismán. *El terebinto de junto a Siquem* es probablemente el de 12, 6; Jue 9, 37. **7.** Jacob confirma y hace público el nombre (Bétel = «Casa de Dios»), que antes él solo había dado al lugar (28, 19). Pudiera ser también que en 28, 19, el nombre se mencionara por anticipación. **8.** La nodriza de Rebeca, que había venido con ella de Jarán (24, 59), debió reunirse con Jacob después del regreso del último. Desde entonces había transcurrido mucho tiempo (v. com. al 33, 17) y no hay duda de que Jacob hizo a su padre una visita aunque no se hable de ella. Débora se iría entonces con Jacob. Debía tener unos 80 años. **9-10.** No se dice que se cambiara el nombre a Jacob en Bétel o que se confirmara aquí el cambio ocurrido junto al Jaboc (32, 28). Se dice que esto sucedió de vuelta de *Padán Aram*. No se habría empleado esta expresión tan vaga, tratándose de algo ocurrido a continuación de la experiencia de junto al Jaboc. Por lo cual parece que este pasaje es una repetición indebida del espisodio del c 32. Es posible también

que **11-13** vengan cronológicamente después de 32, 29, donde nada se 155f
dice de que el celestial visitante de Jacob se marchara. «Dios Omnipotente»; v. com. al 17, 1. **14.** Teniendo en cuenta el pasaje aquí propuesto, según el cual 14 reasume la narración de 6-8, las palabras «donde Dios le había hablado» se referirán a la promesa divina de 28, 13 s. El «monumento» erigido por Jacob cuando su huída, era una piedra bruta (28, 18) y probablemente ya había desaparecido. Por lo cual levanta otra piedra. Las ofrendas de bebidas o libaciones de vino vinieron a formar parte regular de la liturgia de Moisés. **15.** V. com. al 7.

16-20. Nacimiento de Benjamín y muerte de Raquel — 16. *Después* g
de su marcha de Bétel, y cuando estaban todavía a cierta distancia de Éfrata. **18.** Omítase Vg. *prae dolore*. No quiere Jacob que lleve su hijo un nombre que recuerde horas tristes, y le llama Benjamín «hijo venturoso», porque la mano derecha *yāmîn* significa éxito y prosperidad. **19.** El lugar de la sepultura de Raquel estaba a cierta distancia al N. de Belén (16), y cerca del límite de Benjamín (1 Sam 10, 2). Este límite toca a Jerusalén (Jos 18, 16), que está a unos 9 km al N. de Belén. No se indica en Jer 31, 15, el lugar del sepulcro. V. DBV v, 926 s y HBD IV, 193, acerca de la tumba de Raquel, situada en el camino de Jerusalén. a 1, 5 km de Belén.

21-29. Lista de los hijos de Jacob y muerte de Isac — 21. La «Torre del h
Rebaño» (Migdal Eder) estaba, al parecer, entre Belén y Hebrón. **22.** LXX conserva las palabras «y fué esto desagradable a sus ojos»; cf. 49, 4. **26.** Aunque Benjamín nació en Canán (17 s), se dice, sin embargo, que todos los hijos nacieron en Mesopotamia. No se evita la dificultad diciendo que esto es una glosa errónea. Quien la puso no ignoraría la historia del nacimiento de Benjamín. El hecho es que los antiguos orientales no ponían gran empeño en la exactitud que nosotros, los occidentales del s. XX, tanto buscamos; cf. la aparente exactitud en la enumeración de los reyes en Mt 1, aunque se omiten tres de ellos. **29.** No se había ofrecido ocasión al hagiógrafo de contar que Jacob había ido a saludar a su padre; como de costumbre, lo dejó a la inteligencia del lector. No es necesario que la muerte de Isac esté contada en su lugar cronológico. Sobre su edad, v. § 140*b-f*. Así como Isac e Ismael se habían encontrado ante la tumba de Abraham (25, 9), así también Jacob y Esaú se encuentran en el sepelio de Isac: lección de piedad filial.

XXXVI. Esaú y los edomitas — Lo mismo que después de la muerte de 156a
Abraham había que eliminar de la historia a Ismael, y para ello se insertó una breve noticia de él y de su familia después del relato de la muerte de su padre (25, 12-18), así también ahora, después de haber hecho mención de la muerte y sepultura de Isac, se consagran unas líneas a Esaú y a los edomitas que le consideraban como su epónimo y patriarca. El capítulo resulta de la compilación de varios documentos. **1-8,** Esaú y su familia; **9-14,** clanes que descienden de Esaú; **15-19,** jefes de provincias; **20-28** y **29-30,** los hurritas o jorreos, que vivieron en Edom antes que los edomitas, y sus jefes; **31-39,** lista de los reyes de Edom; **40-43,** gobernadores de Edom (después del a conquista de Edom por David).

1-8 Esta relación de la **familia y los destinos de Esaú** difiere de la b
la que se ha dado antes. No parece posible conciliar la lista de sus mu-

156b jeres con 26, 34, y 28, 9, o achacar las diferencias a error de copia. La relación se introduce en 1 como si fuera un documento, y la explicación probable es que plenamente consciente el redactor del Gén de estas diferencias, prefirió copiarlo tal como lo encontró, sin hacerse responsable de la exactitud de todos los pormenores. (En **2** léase «Ana, el *hijo* [Samr., LXX, Sir.] de Sebeón *jorreo*»; cf. 24 s.) La misma explicación puede aplicarse a **6-7**, que suponen que Esaú se fué de Canán a Seir (= Edom) sólo después de haber vuelto Jacob de Mesopotamia, mientras que 32, 3, dice que Esaú ya estaba instalado en Seir antes de la vuelta de Jacob. 7 se funda en 13, 6, y es probablemente una adición al documento.

c **9-14.** Este documento repite los nombres dados en 1-8 y a semejanza del c 10 añade **los nombres de los clanes** que pretendían descender de Esaú. **11.** Temán tenía fama por su sabiduría (Jer 49, 7), y Elifaz, uno de los sabios amigos de Job, era temanita (Job 2, 11). Los queneceos Quenez), o una rama de ellos, pertenecieron más tarde a la tribu de Judá (Jos 14, 6 y 14). **12.** El clan de Amalec, que aquí se menciona, resultaría de la fusión de elementos del antiguo Amalec, Num. 24, 20, con otros procedentes del tronco edomita (HEINISCH).

d **15-19.** En el v 16 de esta **lista de príncipes edomitas**, omítase, con samr., Coré. Los nombres son los mismos que en 9-14. Nótese que, tanto en 16 como en 12, se atribuye a Ada el hijo de la mujer de segundo orden Tamna; cf. 16, 2.

e **20-30.** Esta **genealogía de los jorreos** (hurritas) **(20-28)** y la **lista de sus príncipes o jeques (29-30)** se introducen aquí porque los jorreos habitaban Seir antes que los edomitas y contrajeron con ellos alianzas matrimoniales (vv. 2, 14 y 22). Estos príncipes serían contemporáneos de los edomitas (15-18). En **28**, LXX y Vg. leen «Aram»; TM «Arán».

f **31-39.** Unificado el país de Edom, fué regido por **reyes.** La monarquía no era hereditaria; a ningún rey le sucede su hijo. **31.** *Antes que reinase un rey de los israelitas*; sobre Edom se sobreentiende. **37.** «Saúl de *Rejobot, junto al río*», no se ha identificado.

g **40-43.** A los reyes les sucedieron **gobernadores de provincia** (1 Par 1, 51). Los que aquí se registran *según sus tribus, sus provincias y sus hombres* **(40)** fueron probablemente nombrados por David.

h **XXXVII, 1-11. Los sueños de José — 2.** «*diecisiete años*», TM, samr., LXX. **3.** No se registra a Benjamín, que sería todavía muy niño. *Una larga túnica con mangas*; así la Vg. en 23 *tunica talaris*. La túnica ordinaria de trabajo no tenía mangas y llegaba sólo a las rodillas. **5.** Omítase con LXX la cláusula tomada del v 8: *que acrecentó más todavía el odio de éstos contra él*. **10.** «*¿postrarnos en el suelo para honrarte?*»

i **12-36. José es vendido en Egipto — 13.** Como ya lo indica la túnica especial que vestía, José de ordinario estaba en casa, aunque su primer sueño, 7, muestra que participa en las tareas comunes. La conducción de los rebaños a pastos lejanos combinada con la agricultura (7) es una muestra de la vida entre nómada y sedentaria de los patriarcas; cf. 26, 12. **14.** De Hebrón a Siquem hay unos 80 km. **17.** Dotaín dista de Siquem unos 24 km en dirección N. **22.** Rubén tiene la intención de de sacarle de la cisterna cuando estén lejos los demás; éstos querían dejarle morir en ella. **26.** Dejando a José morir en la cisterna, le

habrían matado, pero no habría quedado rastro de su sangre para 156i
clamar venganza (4, 10; Job 16, 19). **28.** Estos mercaderes aquí son llamados madianitas, mientras en vv 25 y 27 y en 39, 1 son ismaelitas. No hay discrepancia, ni es esto una prueba de diversidad de fuentes. Se usaban los dos nombres indiferentemente como puede verse en Jue 8, vv 22, 24, y 26. Las dos tribus estaban en estrecha relación (25, 2 y 12) y mezcladas una con otra. En cuanto al precio, cf. Lev. 27, 5. «Lo sacaron»; sus hermanos, se sobreentiende. Estos cambios de sujeto son característicos del hebreo.[81] En 42, 21, se nos habla explícitamente de la congoja de José en trance tan terrible. **29.** Cuando los demás se fueron, Rubén, según su plan premeditado, volvió a la cisterna para sacar a José. Para ello se ausentaría con cualquier pretexto, y así no estaría presente en el momento de la venta. **35.** «Al *šeol*». Así llamaban los hebreos a la mansión subterránea donde se creía que iban todos los muertos cualquiera que hubiese sido el valor moral de su vida; cf. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life*, 1947². **30.** «Jefe *de la guardia*».

j **XXXVIII, 1-5. El matrimonio de Judá — 1.** Interrumpe este c la historia de José, con la cual no tienen relación. La frase introductoria «por aquel tiempo» no tiene más valor que el de una vaga fórmula literaria de unión con lo precedente, pero no valor cronológico real; cf. Mt 3, 1. Adulam era una villa de Judá (Jos 15, 35). **2.** A diferencia de su padre y abuelo, Judá se casa con una cananea. **5*b*.** Quizib = Aczib (Jos 15, 44). TM, corregido según LXX, «Cuando le parió, estaba en Quizib»; aunque el sentido hace dudosa esta corrección.

k **6-10. Muerte de Er y Onán — 7.** Debido a su maldad, Er tuvo una muerte prematura. Sobre la omisión de las causas segundas v. § 139*a*. **8.** «Y tómala, *como hermano de su marido*.» Esta práctica del matrimonio por levirato fué más tarde incorporada a la legislación mosaica, Dt 25, 5-10. **9.** Según Dt 25, el primogénito tomaba el nombre del hermano muerto y, claro está, heredaba sus derechos. Er era el hijo mayor de Judá, y Onán quería apropiarse el derecho de herencia. **10.** Se dice explícitamente que Onán fué castigado por su mala acción. Había una poderosa razón social en favor del matrimonio por levirato, pero no era obligación moral (Dt. 25, 7-10).

l **11-30. Nacimiento de Fares y Zaraj. — 12.** Tamna, tal vez el pueblo de este nombre cerca de Hebrón, de que se habla en Jos 15, 57. «Su *amigo* Jira» (Vg. *opilio gregis*). **14.** Tamar se convenció entonces de que Judá no pensaba darla a su tercer hijo Sela en matrimonio. **15.** Omítase Vg. *ne agnosceretur*. Se había vestido de modo que pareciera una meretriz. **18.** «*Tu sello y su cordón*», con el que iba colgado al cuello. **23.** «*Que se quede con ello, no sea que se nos avergüence*», publicándose que la mujer le había hecho una buena jugada. Lo que tenía en prenda valía más que el cabrito prometido. **24.** Tamar estaba desposada con Sela. La ley posterior era menos severa, Dt 22, 23 s, y la pena del fuego estaba reservada únicamente a las hijas de los sacerdotes (Lev 21, 9). **25.** «De quién son ese *sello* y ese *cordón*». **25.** «*Más justa* es ella que yo, *pues ése es el resultado de no darla* a mi hijo Sela». **29.** Fares fué antecesor del rey David (Rut 4, 18-22). De ahí que, por medio de él, tenga Tamar un puesto en la genealogía de Jesucristo (Mt 1, 3).

157a **XXXIX, 1-23. José es injustamente encarcelado — 1.** Creen algunos que se llama aquí eunuco a Putifar en el amplio sentido de la palabra que se extendía a los altos funcionarios, pues ordinariamente éstos eran eunucos. **5.** Yahvé no es Dios de un solo territorio. Ejerce su dominio lo mismo en Canán que en Egipto, tierra de muchos dioses. **15.** Omítase Vg. *In argumentum... fidei*, glosa explanatoria. **19.** Omítase también *et nimium... coniugis.*

b **XL, 1-23. José interpreta los sueños de dos encarcelados — 1.** El copero y el repostero eran dos altos funcionarios de la corte. Probablemente habían sido detenidos por sospecha de traición. **8.** No podían consultar en la prisión a un profesional en la interpretación de sueños. José les replica que, si es Dios quien envía los sueños, éstos no pueden ser interpretados por arte humano, sino solamente por iluminación divina. **13.** «exaltará tu cabeza», esto es, pondrá fin a tu desgracia; expresión usada también en 2 Re 25, 27. **15.** No fué robado o secuestrado en el propio sentido de la palabra, pero fué sacado de su tierra a espaldas de su padre. **16.** Sobre la cabeza, según la costumbre egipcia. **19.** «En un *árbol*» (Vg. *in cruce*). Después de la ejecución sería colgado de un árbol para ser presa de las aves, lo cual en Egipto constituía la sentencia más terrible, pues era creencia común entre los egipcios que la conservación del cuerpo era requisito esencial para la existencia feliz después de la muerte.

c **XLI, 1-37. José interpreta los dos sueños del Faraón — 1.** El Nilo. **2.** «*Pacían en los juncales*» **7.** «*Se despertó el Faraón y, ¡mirad! era un sueño*». **14.** Los egipcios se afeitaban la barba y algunos también la cabeza. **34.** Como los campos iban a dar cosechas extraordinarias, no era ninguna carga la tasa de un quinto en previsión de los años venideros de escasez. **37.** «*y a todos sus ministros*».

d **38-46. José nombrado virrey de Egipto — 43.** Recuérdense los honores conferidos a Mardoqueo (Est 6, 11). Heraldos delante del carro de José iban gritando «Abrek», palabra probablemente egipcia de significado incierto. **45.** Se ha interpretado diversamente su nuevo nombre egipcio *Ṣāfĕnaṭ-fa'nēaḥ*. Parece que debiera significar algo así como «Nutridor del País».[82] On = Heliópolis (= Ciudad del Sol), al NO. del Cairo moderno, donde había un gran templo dedicado al Dios-Sol. Su sacerdocio era muy poderoso e influyente. El matrimonio, concluído por el Faraón mismo, fué muy honroso a los ojos de los egipcios. No había en este tiempo ley alguna que prohibiera a individuos de la familia de los patriarcas casarse con extraños; cf. 26, 34 (Esaú), 38, 2 (Judá), 38, 6 (Tamar). Había, sin embargo, cierta repugnancia tradicional a estas uniones; cf. 24, 3 (Abraham); 26, 35, y 28, 1 (Isac y Rebeca), y ya la experiencia iba mostrando las malas consecuencias que podían seguirse de tales matrimonios, 38, 7 y 10. **46.** «Estar delante del rey» = ser nombrado ministro del rey.

e **45-57. Los años de abundancia y los de escasez; los hijos de José — 51.** No quiere decir José que haya perdido todo afecto por su familia o que desee literalmente olvidarla; cf. Sal 44 (45), 11, «olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre», modismo para expresar la alegría y la felicidad de un nuevo estado de vida. **52.** «me ha hecho *fecundo* en la tierra *de mi aflicción*». **54.** Lit.: *en todas las tierras.* Hay que entenderlo, como siempre, según el contexto: aquí quiere decir los países limítrofes, cuya suerte podía conocerse en Egipto de oídas o por las narraciones de gentes de esos mismos países que acudían a Egipto en busca de trigo. 157e

XLII, 1-5. Jacob envía a sus hijos a Egipto por trigo — 1. Vg. *Quare negligitis?:* TM «¿Por qué estáis contemplandoos unos a otros?» **4.** «Benjamín, el hermano *de José*», de la misma madre (Raquel). f

6-25. Conducta de José con sus hermanos — 15. Tenía José algún fundamento para temer que hubieran tratado a su hermano Benjamín como le habían tratado a él, y por eso quiere cerciorarse de su estado. Después de lo que a él mismo le había pasado, su proceder está plenamente justificado, y el trato dado a sus hermanos no debe tomarse en manera alguna como venganza. **17.** «tres días», modismo que aquí significa un día completo y parte de otros dos. **20.** «Hicieron como había dicho», aunque la ejecución de la orden sólo viene en 26;[83] cf. com. al 27, 23. **25.** José no retiene al mayor, Rubén, que había tratado de salvarle, sino a Simeón, el mayor de los que se habían portado con él traidoramente. g

26-38. Nueve hermanos vuelven a Jacob — 27. Pernoctaron probablemente al aire libre. **30.** «*y nos metió en la cárcel como si fuéramos espías*»; cf. LXX. **38.** «*šeol*», (NC «sepulcro»); v. com. al 37, 35. h

XLIII, 1-15. Los hijos de Jacob llevan a Benjamín a Egipto — 5. *Ut saepe diximus* es una adición de la Vg. **9.** «*Yo soy responsable del niño.*» **11.** El estoraque (Vg. *storax* es una goma resinosa. Pero el significado exacto del término hebreo no se sabe. El alfónsigo es el árbol llamado por Linneo *Pistacia terebinthus,* y su producto son los pistachos, en Egipto todavía una golosina. A éstos alude Jacob. **12.** Dinero para la nueva compra, y para pagar el importe de la anterior. **14.** Jacob al fin se resigna; cf. 2 Re 7, 4. i

16-34. José, sin darse a conocer todavía, da un convite a sus hermanos — 16. El mayordomo debía proveer de carne fresca para el convite. Platos favoritos eran la carne de vaca y los gansos. **26.** Otra vez se realizó el sueño de José. **30.** «su hermano, y *estaba a punto de llorar*». **32.** Los huéspedes hebreos no tienen escrúpulo de comer platos egipcios. Al contrario en Dan 1, 8; pero todavía no existían las estrictas regulaciones de tiempos posteriores acerca de la comida. Los egipcios excluían de actos públicos y privados a los extranjeros; v. Heród. 2, 41, Diod. Síc. 1, 67. **33.** José iba preparando a sus hermanos para el desenlace final, demostrando tácitamente que conocía las cosas de su familia. j

XLIV, 1-13. Benjamín aparece reo de hurto — 5. Se sirve José de la opinión que tenían de él los egipcios, de que poseía un excelente don de adivinación, para llevar a cabo su plan de probar la disposición de los otros hermanos para con Benjamín, su hermano de padre y madre. No es probable que José se sirviera de una copa divinatoria, dada su virtud (39, 9) y la conciencia que tenía de recibir revelaciones de Dios (40, 6, y 41, 16). Sobre esta manera de adivinar, v. Varrón en San Agustín, *De Civ. Dei*, 7, 35. **12.** Es digno de nota que nada se dice aquí del dinero que se mandó también poner en la boca de los sacos (1 s). A pesar de lo difuso del estilo todavía quedan muchas cosas por decir en estos relatos; el lector debe entender que el aparente hurto k

157k de la copa debía probar la villanía de los hermanos frente a la generosidad con que habían sido tratados.

l **14-34. Nuevo encuentro con José** — **14.** Judá responde por todos, puesto que se había hecho responsable de la seguridad de Benjamín (43, 8 s). Otra vez se cumple al pie de la letra el sueño de José. **15.** V. com. al 5. **16.** Al hablar Judá en nombre de todos sale responsable por todos. No hay ningún intento de echar la culpa a Benjamín. Debía sin duda saber que Benjamín era inocente, pero no vió medio de probar su inocencia. **18.** Judá reconoce que podría ofenderse José con sus palabras, «*pues eres como otro Faraón*». **22.** Jacob moriría. **30.** Lit.: «cuya alma está ligada a la suya».

m **XLV, 1-15. José se da a conocer a sus hermanos** — **1** da una idea de la alta dignidad de José y del número de sus siervos. **5.** Magnánimamente reconoce José la providencia de Dios sobre todas las cosas en el hecho de su venta en Egipto. **8.** Se llama José a sí mismo padre del Faraón porque le ayudaba con sus consejos y cuidaba de sus intereses; cf. Is 22, 21. **10. Gosen** (Gessen) era el distrito más cercano a Canán en la frontera NE. de Egipto. Lo atravesaba el fértil Wadi Tumilat. Este territorio procuraba pasto apropiado para las manadas y rebaños de Jacob, y tenía también la ventaja de hacer relativamente más fácil la salida de Egipto, caso de que fuese necesaria. **12.** «*Es mi boca la que os habla*»: José ahora estaba solo con sus hermanos, y hablaba en la lengua materna, y no, como antes (42, 23), por medio de intérprete.

n **16-28. El Faraón invita a Jacob a venir a Egipto** — **16.** «Los hermanos de José». Los egipcios dirían el nombre egipcio de José. **22.** «*Dióles a cada uno vestido de fiesta.*» **23.** «Pan» (TM y Vg.) no parece una provisión acertada para un viaje que debía tardar todavía algún tiempo; Sir. tiene «vino». **24.** José prevé el peligro de que vengan a disputar sobre a quién hay que atribuir la culpa de haberle vendido. Deben echarlo en olvido, simplemente. **26.** Lit. «su corazón se quedó frío»; esto es, no le convenció la noticia. No se pasmó al oír nuevas que le parecían increíbles. **28.** No se había amortiguado con el tiempo el amor de Jacob hacia José.

158a **XLVI, 1-7. Jacob baja a Egipto** — **1.** Empezó el viaje en Hebrón (35, 27). **3.** Isac había levantado un altar en Berseba (26, 23-5), y vivido allí (28, 10). «Yo te haré allí un gran pueblo». Con esta promesa culmina el Gén, que es a manera de introducción, y se prepara al lector para la historia que se contará en el Éx. **5.** «de *Berseba*» (Vg., *a puteo iuramenti*).

b **8-27. Catálogo de la familia de Jacob** — Ofrece esta lista varias dificultades. Quiere dar los nombres de los que entraron en Egipto con Jacob (8); pero incluye a Er y a Onán, que murieron en Canán (12). Da también los nombres de diez hijos de Benjamín (21), al cual se acaba de presentar como un mancebo (44, 20). La suma total de los números dados, 33 + 16 + 14 + 7 (vv 15, 18, 22 y 25), es 70 (y si se añade el mismo Jacob suman 71); pero el total que se da en 26 es 66. Al cual se añade en 27, José, sus dos hijos y Jacob, con lo que la suma vuelve a ser 70. Las mujeres de los hijos de Jacob son excluídas explícitamente en 26, y tampoco se cuentan las del mismo Jacob. El número 66 de

26 se explica en parte por la omisión de José y sus dos hijos (mencionados en 20 e incluídos en los 14 de 22). Falta, pues, sólo uno. No se cuenta a Dina en el total de 33 ((15), y su nombre, que encaja mal en el TM, pudiera ser una adición posterior. Sara, otra mujer (17), va incluída en el número total de 16 del v 18. Una explicación plausible sería que se excluye también a Er y a Onán, porque murieron en Canán, y se añade Dina. Jesua de 17 falta en la lista paralela de Núm 26, 44-6; se trata tal vez de una ditografía. Es también posible que Ohad (Ahod) en 10 se añadiera erróneamente. No se lee su nombre en las listas de Núm 26, 12 s y 1 Par 4, 24. La comparación de esta lista y las de Éx 6, 14-16; Núm 26, y 1 Par 2-8 ofrece nuevas dificultades en cuanto a la forma de los nombres y a los grados de parentesco. P. e., el nombre de Jamuel viene así también en Éx 6, 15; pero como Namuel en Núm 26, 12 y en 1 Par 4, 2, tanto en TM como en Vg. Consúltense sobre esta cuestión los grandes comentarios, p. e., HUMMELAUER, 570-4. Lo artificioso de la lista trae a la memoria las observaciones hechas a 35, 26. Además de su familia, bajó a Egipto con Jacob toda su numerosa servidumbre. Para su número, cf. el total de los que armó Abraham, 14, 14. 158b

28-34. Encuentro de Jacob con José — **28.** Jacob envía a Judá su cuarto hijo, pues los tres primeros habíanle dado serios disgustos (35, 22; 34, 25-30). **34.** También los egipcios poseían rebaños y manadas de ganado lanar y vacuno (47, 17; Éx 9, 3), y se habla de los ganados del propio Faraón en 47, 6. Los guardaban gentes de las clases más bajas, despreciados, al parecer, porque la misma naturaleza de su oficio les impedía mantenerse en el alto nivel de limpieza personal que tanto se apreciaba en la sociedad egipcia. Mayor todavía sería la repugnancia que sentirían por los pastores extranjeros. c

XLVII, 1-13. Jacob y su familia se establecen en Egipto — **2.** Omítase Vg. *extremos*. Parece ser que el número 5 gozaba del aprecio especial de los egipcios (41, 34; 43, 34; 45, 22). **7.** Cf. 1 Sam 13, 10, y 2 Re 4, 29, donde el término hebreo que aquí la Vg. traduce por «bendecir» significa también «saludar». **9.** «Los años de mi *estancia*». La palabra hebrea no tiene la connotación piadosa de «peregrinación». **11.** El distrito de Rameses era el territorio cuya capital era la ciudad del mismo nombre (Éx 1, 11). Estaba esta ciudad en la parte oriental del delta del Nilo, en el sitio llamado hoy Ṣan el-Ḥagar. El territorio formaría parte de la tierra de Gošen. Sobre la ciudad de Rameses, v. § 163*b*. Fué edificada por Ramsés II, 1300-1233. Por consiguiente, el nombre se usa prolépticamente en la época de José; cf. el mismo uso del nombre de Dan en 14, 14. El que este nombre sea o no anterior a Moisés depende de que la fecha de composición de Éx sea el s. XV o el XIII; cf. § 125*b-c*. d

13-26. Consecuencias políticas del hambre en Egipto — **13.** «En toda la tierra aquella ya no había pan, *pues el hambre era muy grande y la tierra de Egipto y la tierra de Canaán estaban exhaustas por el hambre*». Para la expresión «toda la tierra», v. com. a 41, 54. **22.** «*Salvo que no compró la tierra de los sacerdotes, porque tenían una porción concedida por el Faraón, y comían de la porción que el Faraón les diera*». **26.** Esta ley no parece del todo justa. Ya el pueblo tuvo antes que entregar el quinto de su cosecha en los años de la abundan- e

158e cia (41, 34), y durante los años de escasez se vieron obligados a comprar de nuevo lo mismo que habían dado, hasta que se les agotaron los recursos. Por otra parte, dada la fertilidad de Egipto, la tasa de un quinto no era gravosa. Compárese con las elevadas tasas que pagaban los judíos (1 Mac 10, 29 s). Según HERÓD. II, 109, 141 y 168, y DIOD. Síc. I, 54, 73 s, la tierra de Egipto era propiedad del rey y de los sacerdotes y todo miembro de la casta militar recibía su porción de tierra libre de tasas.

f **27-31. Se acerca el fin de Jacob — 27.** «Israel» incluye aquí a todos los descendientes de Jacob. **28.** Vg. *Et vixit, sc.* Iacob. **29.** Para el rito, v. com. al 24, 2. Vg. *veritatem* = «fidelidad». **30.** Sobre el lugar de la sepultura, cf. 23, 17-20; 25, 9; 35, 27-29. **31.** LXX: «sobre la extremidad de su báculo», versión que supone las mismas consonantes de TM con distinta vocalización. Se cita esta lección de los LXX en Heb 11, 21, donde Vg. omite la preposición «sobre» o «en». Apoya el TM 48, 2, y que para significar el báculo de Jacob se use una palabra distinta en 22, 10. Además, falta en TM el pronombre «su», que, aunque no es necesario con «lecho», sí lo es con «báculo».

g **XLVIII, 1-22. Jacob adopta a Efraím y a Manasés anteponiendo el menor al mayor — 2.** «*reuniendo sus fuerzas.*» **3.** Omítase la glosa estilística de la Vg. *ingresso ad se.* Luz, es decir: Bétel (28, 19). **4.** «*muchedumbre de pueblos*», como en 28, 3, refiriéndose a las doce tribus. LXX y Vg. tienen «a ti y a tu descendencia»; TM, sólo «a tu descendencia». En realidad se dió la tierra a Jacob en la persona de sus descendientes; cf. 12, 7 con 15, 7. «Por siempre», v. com. al 13, 15. **5.** «*y ahora* los dos hijos», Efraím y Manasés serían cabezas de dos tribus, ocupando el lugar de su padre José entre los demás hijos de Jacob. **6.** Los demás hijos de José y sus descendientes formarían parte de las tribus que llevaran el nombre de sus dos hijos mayores. **7.** «En el camino, en tierra de Canán, *y a alguna distancia todavía de* Éfrata». Raquel era la esposa predilecta de Jacob, y sólo le dió dos hijos, José y Benjamín. Para honrarla, adopta a dos de los hijos de José, y favorece con una parte mayor de herencia a los descendientes de ella. Al mismo tiempo, el recuerdo de su mujer más querida le lleva, como es natural en un anciano, a una digresión sobre las circunstancias de su muerte y sepultura. **8.** Jacob les habría visto antes, pero ahora sus ojos estaban oscurecidos por la edad (10). Según 2, sólo había sido anunciado José. **11.** «*No creí ver ya más tu rostro, y ¡mira! Dios me ha dejado ver también a su prole.*» **12.** Este acto de deferencia hacia su padre es un rasgo de verdadera humildad, dada la elevada posición de José. **13.** Puso, pues, al menor, Efraím a la izquierda y al mayor, Manasés, a la derecha de Jacob. **15.** «me ha sustentado», lit. «me ha pastoreado», metáfora muy propia en boca de un pastor; cf. Sal 22, 1,
h «Yahvé es mi pastor» (la misma palabra). **16.** El ángel, en el cual se apareció Dios a Jacob, está por Dios mismo (31, 11; 32, 24-30). «Y *se llamen con mi nombre*»: deben ser contados entre los propios hijos de Jacob y así heredar directamente las bendiciones prometidas por Dios a él, y antes a Abraham e Isac. **18.** José pensaba que su padre se había equivocado, a causa de su menguada vista (10). **19.** Manasés tuvo sus territorios a ambos lados del Jordán y fué una tribu numerosa. «Y su

descendencia será *la más numerosa del pueblo*»; lit: el colmo de los pue- 158h
blos. El término «*gôyim*», empleado aquí, fué más adelante el vocablo técnico para significar gentiles. Aquí, como en 35, 11, se aplica a las tribus de Israel. En realidad Efraím llegó a ser la tribu más poderosa de Israel y se usa su nombre, como en Is 7, 2, para significar todo el reino del N. **20.** «*Por ti*, Israel *pronunciará una bendición*». La prosperidad de Manasés y Efraím vendría a ser proverbial y el ideal de felicidad. Cf. en Rut 4, 11 s una fórmula semejante de bendición. **22.** El primogénito i
tenía derecho a doble porción (Dt 21, 17). Rubén había perdido su derecho (35, 22), y José lo mereció como salvador de toda la familia. Equiparando Jacob a los dos hijos de José con sus propios hijos, dió a José doble porción de territorio, esto es, el de Efraím y el de Manasés. Al mismo tiempo dió a José en persona el lote de tierra que había comprado a los cananeos por 100 *qesitas* (33, 19). Éste estaba junto a Siquem, y allí finalmente fué enterrado José (Jos 24, 32). Esto parece significar el texto que da la impresión de haber sufrido ya desde antiguo en el curso de su transmisión. La corrupción de *qesita* dió lugar a que se introdujera una palabra semejante que significa «arco», y se completó luego la frase según Jos 24,12 (HUMMELAUER, HOBERG). También está corrompida probablemente la primera parte del v, que dice literalmente «te doy una espalda»; el término hebreo es el mismo que el nombre de Siquem.

XLIX, 1-28. Vaticina Jacob el futuro de sus hijos — El título «Bendi- 159a
ciones de Jacob», que ya se encuentra como título en Sir., se basa en 28. Pero por lo que se refiere a Rubén, Simeón y Leví, los términos empleados son expresión de disgusto y nada feliz auguran. Como se observa también en 28, las predicciones no se refieren tanto a las personas de los hijos cuanto a las tribus de su nombre. Sin embargo, los doce nombres son los de los doce hijos de Jacob. Aquí Efraím y Manasés no toman el lugar de José. Compárese con Núm 1, 5-15; 2, 3-31.

El lenguaje de las bendiciones es esmerado y poético, y todos con- b
vienen en que no pudieron ser pronunciadas en la forma actual por Jacob anciano y moribundo. Debieron ser refundidas y embellecidas más tarde. El poeta inspirado que tal hizo, también introduciría ciertas adiciones substanciales. Por supuesto, Dios pudo revelar a Jacob el futuro de sus hijos en todos sus pormenores; pero no concuerda con la providencia ordinaria de Dios el revelar de antemano la posición geográfica del territorio que tocaría a cada tribu, como ocurre en el caso de Zabulón (13). No se puede determinar la época en que escribiría el segundo redactor. Se ha propuesto la época de David, fundándose en la hegemonía de Judá; pero a esto se puede oponer la omisión de toda referencia al comienzo de la monarquía cuando se trata de Benjamín. Además, y ésta es consideración de más peso, las bendiciones de Dan, Gad y Benjamín reflejan un período en el cual las tribus eran todavía unidades más o menos independientes y faltaba una autoridad central. El gran número de expresiones inusitadas apunta también a una fecha temprana. Señal de que el redactor se sirvió de una fuente ya existente es el hecho de que la reprobación de Leví sería inimaginable en época posterior a Moisés, cuando se encomendó a esta tribu el cuidado del santuario y del culto litúrgico.

159c Se nombra a los hermanos en el orden siguiente. Primero los seis hijos de Lía, poniendo a Zabulón antes de Isacar. Después los cuatro de Bala y Zilfa, poniendo los dos hijos de la segunda entre los dos de la primera. Se cierra la lista con los dos hijos de Raquel. Se sigue, pues, el orden de edad de los hijos, con los cambios señalados.

d Es nota característica de las bendiciones la frecuencia de los juegos de palabras de que tanto gustaban los hebreos. Algunos han creído encontrar alusiones a los doce signos del Zodíaco que se pretende fueron asignados a las doce tribus. La más amplia exposición de este tema se encuentra en E. BURROWS, S. I., *The Oracles of Jacob and Balaam* (Londres 1939). Se funda en el sueño de José de 37, 9.

e **3-4. Rubén. 3.** «*Rubén, mi primogénito eres tú, mi fuerza y las primicias de mi vigor, preeminente en majestad y preeminente en poderíos*» **4.** «*ingobernable como agua corriente no tendrás la primacía porque subiste al lecho de tu padre; para pesar mío profanaste mi lecho*». El nombre de Rubén parece haber sugerido el término *raḫ*, que significa «jefe, capitán»; si esto es así, es una alusión implícita al nombre. La mención del agua se explica como una alusión a Acuario. Rubén, como primogénito, debía haber heredado el mando, pero perdió el derecho a él por su mala conducta (35, 22), Léase *'ālāy* en vez de *'ālāh*, como en 48, 7.

f **5-7. Simeón y Leví. 5.** «*Simeón y Leví son hermanos; instrumentos de violencia son sus armas.*» **6.** «*No entrará mi alma en sus designios; y a su compañía no se unirá mi espíritu. Porque en su furor degollaron un hombre, y en su terquedad desjarretaron un buey.*» **7.** «*Maldito sea su furor, por su violencia, y su rabia, por su crueldad. Los esparciré en Jacob y los dispersaré en Israel.*» **6.** Todos eran hermanos, pero se llama aquí a Simeón y Leví hermanos, porque, como compañeros, juntos cometieron los actos de violencia y crueldad que tanto disgustaron a su padre (34, 25-30). «Hombre» y «buey» son singulares colectivos. La matanza de los de Siquem (34, 25); el desjarretamiento de los bueyes no se cuenta en la narración en prosa, pero pudo muy bien formar parte de la venganza. **7.** Las posesiones de Simeón estaban desparramadas en el territorio de Judá (Jos 19, 1-9). A la tribu de Leví se asignaron ciudades y tierras en el territorio de todas las demás (Jos 21, 1-40); pero no fué esto en cumplimiento de este vaticinio, sino en honor de la dignidad sacerdotal. Los levitas merecieron bien cuando la idolatría del becerro de oro (Ex 32, 26-29), con lo que se hicieron dignos de ser absueltos de la sentencia de Jacob.

g **8-12. Judá. 8.** «*Judá, te alabarán tus hermanos; tu mano se enfrentará a un enemigo en fuga; los hijos de tu padre se postrarán ante ti.*» **9.** «*Cachorro de león es Judá; de la presa subes, hijo mío. Yace agachado como león; ¿quién se atreverá a levantarle?*» **10.** «*No faltará de Judá el cetro, ni de entre sus pies el báculo, hasta que venga Aquel a quien pertenece, y suya será la obediencia de los pueblos.*» **11.** *Ata su asno a una vid, y el rozno de su asno a una vid escogida. Lava su vestido en vino y su ropa en sangre de uvas.* **12.** *Sus ojos se oscurecen con el vino y sus dientes blanquean con la leche.* **8.** Empieza el hebreo con una asonancia deliberada: *yēhûḏāh... yôdûkā.* **9.** En la hipótesis zodiacal, la descripción de la bravura y fuerza de Judá aludiría a Leo. **10.** El comportamiento de los tres hermanos mayores había disgustado mucho

a su padre; así que ahora se les pasa por alto y se promete la supremacía a 159g
Judá, que les sigue en edad. La mayor parte de los mss. del TM tienen *šîlōh* con el sentido de «hasta que llegue a Silo» o «hasta que Silo venga», y en este último vieron los rabinos una desigación del Mesías, como Aquel cuyo reino se caracterizará por la paz. Pero desconocen esto las versiones antiguas, las cuales, sin embargo (excepto en el *yod* vocálico), representan el mismo texto hebreo, a saber *šlh*. Habría que exceptuar la Vg., donde «mittendus est» supone un texto *šlḥ*, lección que no puede prevalecer frente a la masa de los demás testimonios, sobre todo teniendo en cuenta que la confusión entre ambas aspiradas es tan fácil. Los mss. de LXX tienen unas veces τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ y otras ᾧ ἀπόκειται, a lo que corresponden las dos traducciones de la VL «quae reposita sunt ei» y «cui reposita sunt». Sir. tiene «aquel cuyo es», y el Targum de Onkelos parafrasea así: «hasta que venga el Mesías cuyo es el reino» o «la realeza» (*malkûṯā'*). Samr., apoyado por algunos códices hebreos, tiene también *šlh*, sin el *yod* intruso. Estos testimonios nos llevan a aceptar *šellōh* como forma original hebr. (el *he* representaría el sufijo pronominal como en 11): «hasta que venga aquel cuyo es». V. en Ez 21, 27 (TM 32), una frase semejante. El paralelismo sugiere que el cetro y el bastón son dos nombres del mismo emblema de autoridad, máxime teniendo en cuenta que el cetro primeramente tuvo la forma de un cayado, que es lo que significa originalmente σκῆπτρον. Pueden verse ejemplos de cetros asirios de este tipo en B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* (1920); láms. 18 y 19. **11** s describen la paz y prosperidad que caracterizarán la supremacía de Judá: tierra cubierta de tan espléndidas viñas no ha conocido la devastación de los ejércitos enemigos; cf. 2 Re 3, 19.

El cetro real pasó a la tribu de Judá en la persona de David, y a éste h
le prometió el profeta Natán que «tu trono permanecerá para siempre» (2 Sam 7, 16); vaticinio repetido en el Sal 88 (89) 30-38: «No mentiré sobre David; su descendencia durará eternamente y su trono durará ante mi cuanto el sol». Los descendientes de David perdieron el trono temporal en 587, cuando la ruina del reino por los babilonios, debido a sus numerosas infidelidades (Sal 131 [132] 12 s; 2 Re 24, 20). Pero la promesa de un reino eterno permaneció, y el arcángel Gabriel anunció su cumplimiento: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 32 s). Hay una resonancia de esta profecía en Ap 5, 5, donde se habla del «león de la tribu de Judá». **11.** El paralelismo indica que no se trata de dos animales; cf. cetro y báculo en 10.

13. Zabulón. Nada se dice de Zabulón, salvo que su ventajosa 160a
posición le permitirá acercarse a las riquezas del mar; v. también Dt 33, 18 s. JOSEFO (*Ant.* 5, 5, 22) dice análogamente que el territorio de esta tribu tocaba al mar. No aparece así en Jos 19, 10-16, y es probable que los límites de las tribus cambiasen con los tiempos.

14-15. Isacar. «*Isacar es un robusto asno que descansa en los abrigos.* b
Vió que el reposo es bueno y la tierra deleitable; prestó los lomos a la carga y vino a ser cuadrilla de gañanes». El territorio de Isacar (Jos 19, 17-23) se extendía en su mayor parte, a lo largo de la llanura de Esdrelón, célebre por su fertilidad, JOSEFO *B. I.* 3, 3, 2. El asno fué

160b y es muy estimado por su utilidad en el oriente próximo. A un asno compara Homero a Ayax, *Ilíada* 11, 558 s, y el Califa Meruán II fué llamado «el asno de Mesopotamia» (KÖNIG). Sobre los «abrigos», traducidos ordinariamente por «apriscos», «rediles», v. el *Lex.* de ZORELL. La idea que se quiere expresar, es la de comodidad unida a la seguridad. En Jue 5, 15, se ensalza a Isacar por su espíritu guerrero, y JOSEFO dice en *B.I.* 3, 3, 2, que los galileos eran guerreros desde la adolescencia. El término *mas* se usa comúnmente para designar una cuadrilla de condenados a trabajos forzados, pero aquí más bien parece que se usa despectivamente, con referencia al lucrativo servicio desempeñado sobre todo por asnos en el tráfico mercantil que pasaba por las rutas comerciales de la llanura de Esdrelón.

c **16-18. Dan.** «*Dan reivindicará los derechos de su pueblo como las demás tribus de Israel. Será culebra junto al camino, cerasta junto al sendero.*» La frase empieza con un juego de palabras con el nombre, *dān yādīn*. El poder de la serpiente estriba en el astuto ataque repentino, más que en la fuerza. Esto nos recuerda las estratagemas usadas en las hazañas de Samsón, que era de la tribu de Dan. Los antiguos carros de guerra estaban abiertos por detrás y al encabritarse un caballo asustado podían venir al suelo el auriga y el guerrero. 18, no teniendo hemistiquio paralelo, debe ser una glosa.

d **19. Gad.** «*Gad, asaltado por salteadores, asalta a su vez su retaguardia.*» Los gaditas, por habitar en Galad, estaban expuestos a los ataques de los amonitas y a las incursiones de los árabes (Jue cc 10-11; 1 Par 5, 12-22); a quienes infligieron grandes derrotas. Aquí se significa que derrotaron y persiguieron al enemigo en retirada.

e **20. Aser.** «*Aser, rico en alimentos, provee las delicias de un rey.*» El territorio de Aser, que se extendía a lo largo de la costa desde el Carmelo en dirección N. (Jos 19, 24-31), era muy fértil (Dt 33, 24). Dada su vecindad con Fenicia, la tribu tendría importante participación en el comercio con ese país (Ez, 27, 17).

f **21. Neftalí.** «*Neftalí es un copudo terebinto; echa hermosas ramas.*» Así hay que traducir probablemente con LXX; acaso, en vez de terebinto «encina». Quizá con TM: «Neftalí es una cierva en libertad» (así NC), con alusión a los ramos de las astas. Se aludiría entonces al espíritu de libertad de Neftalí y a su ardor en defenderla.

g **22-26. José. 22.** «*Tierno árbol frutal es José, tierno árbol frutal* [84] *junto a una fontana, con renuevos que corren sobre el muro.*» **23.** «*Con saña tiraron contra él, y los arqueros le persiguieron.*» **24.** «*Pero su arco estuvo firme y flexibles los músculos de sus brazos, con la ayuda del*
h *poderoso Jacob, con el poder del pastor de Israel,* **25**, *por el Dios de tu padre, ¡que él te ayude!, y con la ayuda de Saddai, ¡que él te bendiga! con las bendiciones del cielo arriba, con las bendiciones del abismo abajo, con las bendiciones del seno y del vientre.*» **26.** «*Las bendiciones dadas a tu padre son más poderosas que las bendiciones de las montañas eternas, que el deseo de los collados siempre duraderos. Caigan sobre la cabeza de José, sobre la corona de la cabeza del príncipe entre sus hermanos*». **22.** Se trata aquí del propio José y de sus dos tribus, Efraím y Manasés. Nada puede detener el crecimiento de una parra vigorosa que está bien surtida de humedad y protegida por un muro; imagen que sugiere

la fuerza numérica de las dos tribus. Evoca al mismo tiempo esta bella 160g
imagen la hermosura de José (39, 6). **23.** Nueva doble alusión a la persecución de José por sus hermanos y a los ataques de José contra las tribus enemigas. Los árabes se distinguían por su habilidad en el manejo del arco (21, 20); el v parece aludir a ataques de los árabes a ambos lados del Jordán (Jue 6, 3 ss, y 1 Par 5, 18 ss). **24.** Tanto José como sus tribus triunfaron con la ayuda de Dios. Para manejar los arcos que se usaban en la guerra eran necesarios brazos robustos.
25. Las bendiciones del cielo son el sol, la lluvia y el rocío; las del gran h
abismo subterráneo son las fuentes y manantiales, que los antiguos creían eran alimentados por él. A estos bienes tan necesarios en Palestina se añade la súplica de que abunden rebaños y manadas. **26.** Las bendiciones de las montañas eternas, y el «deseo», las cosas deseables, los productos escogidos, de los collados perdurables, se describen en Jl 3, 18; Am 9, 13, y Éx 3, 8, corrientes de buen vino, de leche y de miel. Las montañas son eternas, porque son inconmovibles y fundadas desde el principio del mundo; v. com. al 1, 2. Pero Jacob había recibido algo más grande que esto, a saber, la promesa de la divina protección en todo tiempo, de la posesión de la tierra de Canán, de una descendencia numerosa y de la bendición de todas las tribus de la tierra en él y en su linaje (28, 3-4 y 13-15).

27. Benjamín. «*Benjamín es lobo rapaz. Por la mañana devora la* i
presa y por la tarde reparte los despojos.» Siempre está ansioso de presa y listo para el ataque. No quiere decirse aquí que haga una cosa un tiempo, y otra en otro. V. en Prov 10, 1, un ejemplo claro de oración de este tipo. Aunque pequeña, la tribu de Benjamín fué una de las más belicosas (Jue 5, 14; 20, 18 ss; 2 Sam 2, 15).

28 muestra que estos oráculos se refieren en primer término a las tribus.

29-32. Muerte de Jacob — 29. Omítase Vg. *duplici*; v. c 23. **30.** «*en* 161a
la caverna que hay en el campo de Macpela», falta en Vg. al principio del v. **31.** «*y allí enterré yo a Lía.*» Este versículo es un paréntesis; 30 continúa en **32.** «*El campo y la caverna que hay en él fueron comprados a los hijos de Jet*» o hititas (jeteos); el versículo falta en Vg.

L, 1-3. El luto por Jacob — 1. Vg. *quod cernens* es adición esti- b
lística de San Jerónimo. **2.** El embalsamamiento era una práctica egipcia, no israelita; pero en el caso de Jacob era cosa necesaria, si tenían que hacérsele las honras que requerían las costumbres del país y trasladarle después a Canán para su entierro. **3.** En tiempos posteriores, el embalsamamiento duraba 70 días, según HERÓD. II, 86, 88. Y según DIOD. SÍC. I, 72 el luto egipcio por la muerte de un rey, 72 días. Los honores tributados a Jacob fueron en atención a José. Los israelitas hicieron duelo por Moisés y Aarón durante 30 días (Dt 34, 8; Núm 20, 30).

4-13. Sepelio de Jacob — 4. José solicita la intervención de la *casa* c
(Vg., *familiam*) del faraón. Pudiera ser que para que se ausentara el primer ministro de la corona se necesitara el consentimiento de los demás consejeros del faraón. **5.** Acaso el mismo Jacob preparó el lugar de su descanso en la gruta de Macpela (49, 29 s), antes de salir de Canán. También es posible que José se expresase según el uso egip-

161c cio. Pues los faraones y otras personas de elevada posición preparaban el propio sepulcro durante su vida. **7.** Un número considerable de funcionarios responsables de la corte real fueron comisionados para acompañar al cortejo fúnebre. Con esto se quería ante todo honrar a José. No hay que tomar las expresiones generales como suenan. **9.** Era necesaria una escolta para tan largo viaje. **10.** La era de Atad o la era del espino es desconocida. Se menciona una era como lugar de reunión en TM 1 Re 22, 10. La que aquí se menciona estaba al E. del Jordán. Acaso razones políticas aconsejaron el largo viaje rodeando el mar Muerto en vez de ir directamente por Berseba. Las ceremonias del duelo duraron aquí 7 días, de acuerdo con la costumbre hebrea (1 Sam 31, 13). **11.** Se llamó al lugar aquel (TM) Abel Misraim, «arroyo» o «prado egipcio»; nombre que recuerda la palabra *'ēḇel* «duelo». El emplazamiento se desconoce. **12.** La caravana egipcia no cruzó por el interior de Canán, por la misma razón que impuso la ruta oriental (10). **13.** «En la caverna *del campo de Macpela*».

d **14-21. Magnanimidad de José** — **15.** Omítase Vg. *timentes*. **19.** «No temáis. *¿Estoy yo acaso en el lugar de Dios?*» Como se desprende de 20, el sentido es: ¿Puedo yo lamentar lo que la divina providencia tan a las claras ha encauzado en bien de todos? **20.** Omítase Vg. *exaltaret... cernitis*.

e **22-25. Últimos días de José** — **22** (TM 23). José vió los hijos de la tercera generación en la línea de Efraím, esto es, sus propios biznietos, pues los nietos constituyen realmente la tercera generación (Éx 20, 5). Maquir era el hijo mayor de Manasés (Jos 17, 1). Sobre la frase «nacer sobre las rodillas» de uno, v. com. al 30, 3. **24.** (TM 25). V. Éx 13, 19, y Jos 24, 32, para la ejecución de este deseo. **25.** (TM 26). Posiblemente la edad de 110 años que se da a José se deba a influencias egipcias. A. MALLON, S. I., *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921) 72 nota, cita, aprobándola, una observación de E. Naville según la cual no es probable que los antiguos egipcios conocieran su edad real y es posible que, según se desprende de varias inscripciones, la edad de 110 años fuese para ellos el límite extremo de la ancianidad. En esta hipótesis los 110 años atribuídos a José significarían que alcanzó edad muy avanzada.[85]

EL ÉXODO

Por E. POWER

Bibliografía. 162a

(A) Comentarios:

*KEIL-DELITZSCH, tr. J. P. LANGE, Edimburgo 1868; *H. C. STRACK (Strack-Zücklers Komm.), Munich 1894; *DILLMANN-RYSSEL, Leipzig 1897[3]; F. DE HUMMELAUER (CSS), París 1897; *H. HOLZINGER (Marti's Handkomm.), Tubinga 1900; *B. BAENTSCH (Nowack's Hand-Komm.), Gotinga 1903; J. WEISS, Graz 1911; *S. R. DRIVER (CBSC), 1911, reimpreso en 1918 y 1929; *W. H. BENNETT (CBi) Edimburgo, s. a.; *A. H. McNEILE (WC), Londres 1918[2]; H. J. GRIMMELSMAN, Cincinnati 1927; B. UBACH, *L'Éxode i el Levític*, Montserrat 1929 [texto y com.], 1935 [láminas]; *F. M. TH. BÖHL, Groninga 1928; *J. H. HERTZ, *Pentateuch and Haftorahs* II, Oxford 1930; F. CEUPPENS, Brujas 1932; *W. H. GISPEN, cc. 1-15, Kampen 1932; cc. 16-40, ibid. 1939; P. HEINISCH (BB), Bonn 1934 (utilísimo); *G. BEER, Tubinga 1939.

(B) Cuestiones especiales: b

A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921; F. X. KORTLEITNER, *Israelitarum in Aegypto Commoratio*, Tongerloo 1930; *H. H. ROWLEY, *Israel's Sojourn in Egypt*, Manchester 1938; P. MONTET, *Tanis, Avaris et Pi-Ramses*, RB 39 (1930) 5-28; B. STEIN, *Der Engel des Auszuges*, Bi 19 (1938) 286-97; *H. BAUER *Die Gottheiten von Ras-Schamra* ZATW 51 (1933) 81-101; *O. EISSFELDT, *Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Jahwe*, ZATW 53 (1935) 59-77; A. VACCARI, *Iahve e i nomi divini nelle religioni semitiche*, Bi 17 (1936) 1-10; C. BOURDON, *La route de l'Exode de la terre de Gessé à Mara*, RB 41 (1932) 370-92, 538-49; A. MALLON, *La mer rouge et l'Exode*, Bi 6 (1925) 396-400; *H M. WIENER *The date of the Exodus*, Bs 73 (1936) 454-80; *J. W. JACK, *The Date of the Exodus*, Londres 1925; A. MALLON, *Exode*, DBV(S) 2 (1934) 1333-42; *T. H. ROBINSON, *The Date of the Exodus*, ET 47 (1935-6) 53-5; *H. H. SCULLARD, *The Passage of the Red Sea*, ET 42 (1930-1) 55-61; *T. H. ROBINSON, *Der Durchzug durch das Rote Meer*, ZATW 51 (1933) 170-3; M.-J. LAGRANGE, *Le cantique de Moïse*, RB 8 (1899) 532-41; J. LINDER, *Das Siegeslied des Moses*, ZKT 44 (1920) 43-77; S. GAROFALO, *L'epinicio di Mose*, Bi 18 (1937) 1-22; *C. L. WOOLLEY y *T. H. LAWRENCE, *The Wilderness of Zin*, Londres 1935; R. WEILL, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï*, París 1909; L. PRÉVOST, L. DENNEFELD, M. DAVID, D. GORCE, M. LEJEUNE, *Le Sinaï hier... aujourd'hui*, París 1937; *F. S. BODENHEIMER, y*O. THEODOR, *Ergebnisse der Sinaiexpedition* 1927, Jerusalén 1929; K. MIKETTA *Wo lag der Berg Sinai?*, «Weidenauer Studien» 3 (1909) 77-123; 4 (1911) 47-145; J. GABRIEL, *Wo lag der biblische Sinai?*, WZKM 39 (1932) 123-32; L. H. VINCENT, *Un Nouveau Sinaï biblique*, RB 39 (1930) 73-83; *W. L. PHYTIAN-ADAMS *The Mount of God*, PEF 62 (1930) 135-49, 292-102; P. KARGE, *Geschichte des Bundesgedanken im AT* (AT Abdhandlungen II 1-4), Munster 1910; *W. STAERK, *Zum AT Erwählungsglauben*, ZATW 55 (1937) 1-36; A. VACCARI, *De Praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, VD 17 (1937) 317-20, 328-34; N. PETERS, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote*, Friburgo 1905; Anónimo, *Le papirus Nash*, RB 13 (1904) 242-50; *W. F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment from the Maccabaean Age: The Nash Papyrus*, JBL 56 (1937) 145-76; A. EBERHARTER, *Décalogue*, DBV(S) 2 (2934) 341-51; K. FRUHSTORFER, *Der Dekalog*, TPQ 77 (1924) 92-101, 216-24;

162b L. HEINISCH, *Alter und Eigenart des Dekalogs*, sc 10 (1933-4), 24-39; F. FELDMANN, *Das Alter des Dekalogs*, «Bonn. Zts. f. Th. und Seelsorge» 1 (1924) 213-31; I. VERQUERRE, *Le Décalogue, code universel et éternel*, RA 63 (1936, 2) 149-66; *H. J. FLOWERS, *The Permanent Value of the Ten Commandments*, Londres 1927; J. HEHN, *Der Israelitische Sabbath* (Bibl. Zeitfragen 11, 12) Munster 1912; idem *Zur Sabbathfrage*, BZ 14 (1917) 198-213; *J. HERRMANN, *Das Zehnte Gebot*, «Sellin-Festschrift» 1927, 69-82; F. PRAT, *Le code de Sinaï: sa Genèse et son Évolution*, «Science et Religion», París 1907; W. STODERL, *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung*, Marienbad 1933; *A. JIRKU *Das weltliche Recht im AT*, Gütersloh 1927; *A. ALT, *Der Ursprung des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934; *W. NOWACK, *Das Bundesbuch* (ZATW Beiheft 34) Berlín 1920; P. CRUVEILHIER, *Introduction au Code d'Hammourabi*, París 1937; idem, *Commentaire du Code d'Hammourabi*, París 1938; idem, *Le Code d'Hammourabi et la législation civile des Hébreux*, RCF 69 (1912) 641-73; *S. A. COOK, *The Laws of Moses and the Code of Hammourabi*, Londres 1903; * G. R. DRIVER y *J. C. MILES, *The Assyriam Laws*, Londres 1935; M. WITZEL, *Hethitische Keilschrifturkunden* (Keilinschr. Stud. 4) 1 (1924) 132-73; J. NIKEL, *Das AT und die Nächstenliebe* (Bibl. Zeitfragen VI 11-12) Munster 1913; P. HEINISCH, *Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient*, SC 11 (1934-5) 201-18; N. PETERS, *Die soziale Fürsorge im AT*, Paderborn 1936; *C. SCHICK, *Der Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit*, Berlín 1896; *E. SELLIN, *Das Zelt Jahwes*, «Beiträge zur Wissenschaft des AT», 13 (1919) 168-92; y G. ORFALI, *De Arca Foederis*, París, 1918; L. DÜRR, *Ursprung und Bedeutung der Bundeslade*, «Bonn. Zts. f. Th. und Seelsorge» 1 (1924) 17-32; *G. VON RAD, *Zelt und Lade*, «Neue Kirchl. Zts.» 42 (1931) 476-98; H. LÊSETRE, *Tabernacle*, DBV 5 (1912) 1951-61; *A. R. S. KENNEDY, *Tabernacle*, HDB 4 (1902) 653-68; P. DHORME y L. H. VINCENT, *Les Chérubins*, RB 35 (1926) 328-58, 481-95; A. EBERHARTER, *Das Horn im Kult des AT*, ZKT 51 (1927) 394-9; J. GABRIEL, *Untersuchungen über das AT Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, «Th. St. der österreichischer Leogesellschaft» 33 1933; S. LANDERSDORFER, *Das Problem der Priestersalbung im Gesetze*, TQ 107 (1926) 185-97; *M. LÖHR, *Das Raucheropfer im AT*, Halle 1927; A. EBERHARTER, *Das Weih rauchopfer im AT*, ZKT 50 (1926) 89-105; A. VAN HOONACKER, *La date de l'encens dans le culte de Jahvé*, RB 23 (1914) 161-87; F. STEINMETZER, *Das heilige Salböl des Alten Bundes*, Bz 7 (1909) 17-29; P. VAN IMSCHOOT, *Le veau d'or*, «Collationes Gandavenses» 14 (1927) 113-16; A. EBERHARTER, *Die Verehrung des goldenen Kalbes*, «Pastor Bonus» 41 (1930) 103-9; *G. K. BEPRY, *The Ritual Decalogue*, JBL 44 (1925) 38-43; A. EPERHARTER, *Besitzen wir in Ex 23 und 34 zwei Rezensionen eines zweiten Dekalogs?*, BZ 20 (1932) 157-67; F. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes schauen*, Würzburg 1924; J. GÖTTSBERGER, *Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3*, BZ 16 (1924) 1-17; H. CAZELLES, *Le Code de l'Alliance*, París 1946.

c **Nombre** — El nombre griego del libro *Ἔξοδος*, latinizado en la forma *Exodus*, se dice generalmente que procede de la traducción de 19, 1 que dan los LXX: «*Al tercer mes del Éxodo de los hijos de Israel de la tierra de Egipto.*» Se refiere solamente a la primera parte de la narración, no a su culminación, la alianza en el Sinaí, por la cual Israel quedó constituído en pueblo escogido de Yahvé. Típicamente, sin embargo, indica también el objeto último de la alianza, ya que el Éxodo, por el cual Israel fué librado de la esclavitud egipcia, es figura de la Redención, por la cual el género humano fué libertado de la esclavitud del pecado. El nombre hebreo del libro es *Wĕēl-leh Šĕmôṯ*, y procede de las primeras palabras del TM.

d **Contenido** — El Éxodo es una historia religiosa. Nos cuenta los primeros y fundamentales pasos para el cumplimiento de las promesas

que hizo Dios a Abraham, de que sus descendientes serían una gran **162d**
nación y en su semilla serían bendecidos todos los pueblos de la tierra. El primer capítulo, donde se nos pinta a Israel como un pueblo ya numeroso y oprimido cruelmente por sus señores egipcios, muestra que se avecina el tiempo para la ejecución de los designios de Dios en su favor. Se describe en primer lugar la vocación de Moisés, la dura opresión del pueblo, las plagas de Egipto y la liberación de los israelitas. Luego sigue la marcha por el desierto del Sinaí, durante la cual Dios provee milagrosamente a las necesidades materiales del pueblo. Viene después el punto álgido de la narración, la teofanía y la alianza del Sinaí, con sus consecuencias ineludibles, el decálogo, el código de la alianza y la legislación del culto. Termina el relato con la idolatría del pueblo, que hizo necesaria la renovación de la alianza. Los seis últimos capítulos son una especie de apéndice, donde se describe la ejecución de las directrices ya dadas para la organización del culto.

Composición y autor — La notable unidad de plan que caracteriza e
este libro, corrobora poderosamente la substancial autenticidad mosaica, antes discutida. El hilo principal de la narración, sin embargo, viene interrumpido por pasajes que seguramente hemos de considerar adiciones, puesto que desdicen del contexto por el contenido o por la fecha. Dado que la narracción original no era un diario, sino que recibió su última forma literaria en tiempo posterior a los hechos narrados, la mayor parte de estas adiciones son muy probablemente mosaicas. No obstante, algunas son postmosaicas y fueron introducidas por un redactor inspirado que disponía de otras fuentes tradicionales. Hay además, aquí como en otras partes, unas cuantas glosas e interpolaciones no inspiradas, que pasaron a ser introducidas en el texto en el curso de su transmisión. Siendo necesaria para la mejor inteligencia de la narración la determinación de estas adiciones en la medida de lo posible, a ello se dedica parte del comentario, cuyos resultados, resumidos aquí, no pretenden ser ni decisivos ni completos. Pueden atribuirse
a Moisés mismo el suplemento a la legislación ritual (cc 30-1) y el apén- f
dice que lo supone (cc 35-40), lo mismo que las adiciones explicativas al decálogo (20, vv 4-6, 9-11, 12*b* y 17*b*). Las adiciones de leyes (12, 15-20, total o parcialmente; 12, 43-51; 22, 21*b*; 27, 20-21; 29, 29-30; 34, 20 y 24) pueden ser mosaicas o del redactor. Las adiciones históricas prácticamente atribuibles por entero al redactor, son: la segunda relación de la vocación de Moisés, con una digresión sobre la familia de Moisés y Arón (6, 2—7, 7), algunos elementos de la narración de las plagas, particularmente de la tercera y sexta (8, 15-19; 9, 8-12), algunos elementos de la historia del maná, probablemente mosaicos (en especial 16, 33-34), la segunda relación de la teofanía (19, 20-25), la segunda relación de la subida al Sinaí (24, 1-2 y 9-11*b*), y la tienda de reunión (33, 7-11). Se advertirá que las adiciones históricas se refieren a acontecimientos de la mayor importancia, acerca de los cuales podían correr varias tradiciones entre el pueblo. Es notable también que las tradiciones posteriores, bien interpretadas, no están desavenidas con la narración principal. Pocas son las glosas e interpolaciones (4, 18; 11, 3*b* y 10; 16, 36; 19, 13*a*; 38, 25-28). Se ha evitado aquí todo intento de distinguir entre los documentos JEDP a todo lo largo del libro (cuestión

162f que abarrota tantos comentarios), porque sólo nos llevaría a conjeturas sin provecho, dado que nuestro fin es explicar el contenido del texto sagrado, cuyas partes todas, excepto las glosas e interpolaciones no autorizadas, están igualmente inspiradas y tienen la misma autoridad.

163a **Fecha del Éxodo** — Las indicaciones cronológicas de la Biblia son demasiado inseguras en el texto y en la interpretación para poder fijar la fecha del Éxodo, ya sea en el s. xv a.C., 480 años antes del comienzo de la edificación del templo de Salomón (1 Re 6, 1), ya sea en el s. xii/xi, 645 años después de la llegada de Abraham a Canán (Gén 12, 4; 17, 17; 25, 26; 47, 9; Éx 12, 40), según la última aunque todavía incierta determinación de la fecha de Abraham. La sustancia de la narración sagrada y las fechas históricas suministradas por los textos egipcios y las excavaciones, ofrecen una base más sólida para la solución del problema. El faraón de la opresión, muy probablemente un solo individuo, tuvo un largo reinado, por lo cual se le ha identificado con Tutmosis iii, de la dinastía xviii (1484-1450), con Ramsés ii, de la dinastía xix (1298-1232), y el faraón del Éxodo con sus respectivos sucesores Amenofis ii (1450-1421) o Mernephtah (1232-1224). El faraón opresor (el último, si hubo más de uno) se distinguió como constructor de ciudades en la región del delta donde habitaban los hebreos. Esto está terminantemente atestiguado de Ramsés ii, pero nada se sabe de construcciones en el delta en la época de Tutmosis iii, ya que el Egipto del N. en este período todavía estaba mal protegido contra el peligro de invasiones asiáticas. El faraón, constructor y opresor, tenía también su residencia real en el delta, cerca de los hebreos, circunstancia que también se cumple en el caso de Ramsés ii, pero no en el de los faraones de la dinastía xviii, que residían en Tebas en el Alto Egipto. En fin, las ciudades edificadas por los hebreos, Rameses y Pitom, y el lugar donde acamparon cuando la huída, Migdol, que ha sido excavado e identificado, sitúan con nueva evidencia el Éxodo en el período de Ramsés y Mernephtah. Rameses, residencia real de Ramsés ii, ha sido identificada con relativa probabilidad por las excavaciones de Montet en 1929 como la antigua Tanis, en el brazo tanítico del Nilo, unos $6^1/_2$ km al S. del lago Menzaleh. La Biblia misma sugiere esta identificación al yuxtaponer *la región de Tanis*, escenario de las plagas (Sal 78 [77], 12), *Rameses*, punto de partida del Éxodo (Éx 12, 37) y *el distrito de Rameses*, concedido a los hebreos (Gén 47, 11). Rameses era una ciudad almacén (Éx 1, 11) provista de graneros para el suministro de las expediciones militares, y que dominaba la ruta asiática del norte. El nombre de Rameses aparece por primera vez en la dinastía xix, y sería extraño que, habiendo ocurrido el Éxodo dos siglos antes, hallaríamos sólo el nombre reciente de esta ciudad en la narración mosaica.[86]

Pitom es o bien Tell el-Artabi o Tell el-Masjuta, estaciones vecinas, ambas en el Wadi Tumilat, que fueron excavadas por Naville en 1883. Contienen ambas un *pi-thomo* o templo de Thum, así como graneros, y dominan la ruta asiática meridional. Sucot (Éx 12, 37) debe ser identificado probablemente, aunque no es ello definitivo, con Theku, antiguo nombre egipcio de Tell el-Masjuta. Migdol (Éx 14, 2), identificado con Tell Abu-Ḥasa, y excavado por Clédat en 1904, era el meridional de los dos fuertes fronterizos, ambos llamados Migdol

(fortín) de Mernephtah, otro nombre de Setí i, el predecesor de Ramsés ii. 163c
Destinado a proteger la ruta al Sinaí, en él había un templo de Hathor, diosa tutelar de las minas del Sinaí, e inscripciones de Setí i y Ramsés ii. Todos los lugares mencionados testifican con inscripciones la actividad constructora de Ramsés ii. Frente a este cúmulo de datos se ha d aducido la estela de Mernephtah como prueba de una fecha más antigua; cf. § 78*a*. Si Israel estaba ya en Palestina el año quinto del reinado de Mernephtah, el Éxodo tuvo que ser al menos una generación anterior. De entre las varias explicaciones propuestas, puede notarse en primer lugar que a Israel precede en el texto el signo de *pueblo extranjero*, pero no, como a los demás nombres, el signo de *tierra extranjera*. Parece, pues, que los israelitas eran todavía nómadas el año cuarto después del Éxodo. Puede referirse el texto al paso del mar Rojo y sería en tal caso un ejemplo de la bien conocida tendencia de los cronistas de todos los tiempos a consignar derrotas como si fueran victorias, habiendo en este caso ciertos visos de razón puesto que los hebreos huían de los egipcios. Otras explicaciones, que no carecen de apoyo en éste o en otros textos, entienden el nombre de *Israel* bien con referencia a un grupo de israelitas separados del grueso del pueblo, bien como el de otra tribu del mismo o parecido nombre.

Se discuten todavía las pruebas indirectas proporcionadas por las e excavaciones de Palestina. Como se refieren directamente a la fecha de la entrada en Canán, dejaremos su consideración para el contexto más adecuado del comentario al libro de Josué. Los habiri de las tabletas de Tell el-Amarna, identificados con los hebreos al principio por los que mantenían la fecha más antigua, nos son ahora mejor conocidos como un pueblo, o una clase mucho más antiguo y más extendido que los israelitas, cf. §§ 78*b* y 120*a-b*. Concluimos, por lo tanto, que el s. xiii es la única fecha del Éxodo garantizada sólidamente, aunque no con certeza absoluta, por los datos existentes.

Enseñanzas — Nos enseña el Éxodo en primer lugar que Dios escogió f al pueblo hebreo para ser su instrumento especial en la ejecución del plan redentor del género humano. La libertad de esta elección aparece manifestada con toda claridad. *Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia* (33, 19). En primer lugar, Dios les da a conocer su excelsa naturaleza con la revelación del nombre divino, Yahvé. Luego les demuestra su bondad y su omnipotencia con los prodigios por cuyo medio les liberta de la esclavitud de Egipto. Estos mismos atributos se ponen también de manifiesto en la solicitud con que atiende a sus necesidades temporales, proveyéndoles milagrosamente de agua, codornices y maná en el desierto. Les manifiesta su majestad en el Sinaí, donde hace con ellos alianza, garantizándoles su favor y protección constantes, y exigiéndoles especial santificación de su vida y obediencia a sus mandatos. Aparece su sabiduría y santidad en las leyes éticas y religiosas que les impone, que sobrepujan sin comparación las de todos los demás pueblos antiguos. Cuando se le rebelan manifiesta su disgusto por el pecado cometido, pero al fin, cuando se muestran arrepentidos cede a la intercesión de Moisés, les perdona, y renueva la alianza con ellos. En todo esto se revelan la naturaleza y atributos de Dios, y se exponen claramente nuestros deberes para con Él.

163g Hay en el Éxodo tres hechos históricos innegables, que prueban que la elección de Israel para llevar a cabo los designios misericordiosos de Dios no es ficción patriótica, sino realidad sublime: el nombre divino de Yahvé, la milagrosa provisión de alimentos en el desierto, y el carácter único de la legislación religiosa y moral. La naturaleza de Dios, revelada por medio del nombre Yahvé, entraña la doctrina del monoteísmo, verdad religiosa desconocida por todos los pueblos antiguos y no alcanzada ni siquiera por filósofos tan esclarecidos como Platón y Aristóteles. De este modo, la historia de las religiones viene en apoyo del origen divino del nombre, afirmado por el texto sagrado. El hecho de que los hebreos pudieran mantenerse durante tantos años en región tan pobre como la península sinaítica, habría sido imposible sin intervención divina. Puede ponerse en duda la exactitud de número dado en 12, 37, para la población, pero el aumento que se consigna en 1, 7, y la conquista de Canán suponen un número mucho más elevado que el de los 5.000 beduínos que hoy vegetan con dificultad en el Sinaí. La prohibición de los malos deseos en el decálogo, las leyes especiales sobre la caridad y sobre los miramientos con los pobres y desvalidos en el libro de la alianza y, en general, todas las leyes religiosas no tienen paralelo en la antigüedad y sobrepujan con mucho todo lo que las lecciones de la historia nos dan derecho a esperar de cualquier pueblo de la antigüedad. Su carácter único puede explicarse satisfactoriamente sólo por el origen divino que se les atribuye.

h La frase de San Agustín sobre las relaciones entre el Antiguo y Nuevo Testamento: *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* (el Nuevo Testamento está oculto en el Antiguo, el Antiguo se manifiesta en el Nuevo), es particularmente cierta con relación al Éxodo. La alianza o testamento del Sinaí es tipo del Nuevo Testamento. Su mediador, Moisés, es tipo de Cristo. *El pueblo sacerdotal y la nación santa* de Israel (19, 6) es tipo de los miembros de la Iglesia, *el sacerdocio santo* (1 Pe 2, 5), que gozan del cumplimiento de la promesa. El sacrificio de la Pascua es tipo del sacrificio del Calvario. Su conmemoración sacrificial es tipo del sacrificio eucarístico. El maná es tipo del sacramento de la Eucaristía, prefigurado también por la presencia visible de Dios entre el pueblo escogido. El carácter típico del tabernáculo, y de las distintas ceremonias relacionadas con él, se encuentra explicado en la Epístola a los Hebreos. La Iglesia llama a Nuestra Señora, arca de la alianza. En nuestra liturgia se encuentran muchas ceremonias de la antigua religión revelada. Los mandamientos del decálogo son de tanta actualidad hoy como el día en que fueron por primera vez promulgados. Los principios de caridad y justicia que se inculcan en el libro de la alianza están hoy todavía pidiendo a voces que se recurra a ellos para remedio de los males del mundo. Puede decirse que las enseñanzas del Éxodo sobrepujan en variedad, amplitud y valor perdurable a las de cualquier otro libro del AT.

(A) Israel en Egipto (1, 1–13, 16)

164a **I, 1-22. Multiplicación y opresión de los israelitas — 1-5.** Setenta (TM) o setenta y cinco (LXX) fueron los hijos de Jacob con sus familias, todos los cuales bajaron a Egipto (Gén 35, 23-25). **6-7.** Después de su muerte sus descendientes se multiplicaron poderosamente y se extendieron

por *aquella tierra*, la región del delta. **8-10.** Un nuevo faraón, Ramsés II, 164a
o tal vez uno de sus antecesores, que *no sabía de José*, no había experimentado o no apreciaba los beneficios que José hizo a los egipcios, y, consecuentemente, no miraba con buenos ojos a su raza, vió en esta horda de extranjeros, que rápidamente se multiplicaba, un peligro para su nación. Por ello propuso a su pueblo: «*Tenemos que obrar astutamente con él, para impedir que siga creciendo y que, si sobreviene una guerra, se una contra nosotros a nuestros enemigos y logre salir de la tierra.*» **11-14.** La primera medida opresora consistió en imponerles trabajos forzados bajo la vigilancia de capataces egipcios, y en particular la edificación de *ciudades almacenes*, dos de las cuales se especifican, Pitom y Rameses (cf. § 163*b-c*). Este duro régimen, todavía en vigor cuando las plagas, no quebrantó el espíritu de los hebreos ni disminuyó su crecimiento. Se les impusieron «*rudos trabajos de mortero, de ladrillos y del campo, obligándolos cruelmente a hacer cuanto les exigían*». **15-21.** b
La segunda medida opresora fué la obligación impuesta a las parteras de matar a los niños varones al nacer. TM dice *las parteras hebreas*, las versiones *las parteras de las hebreas*, lección preferible, pues probablemente las parteras eran egipcias. Difícilmente hubiera confiado el faraón la ejecución de estas órdenes a las hebreas, y las parteras servían tanto a las egipcias como a las hebreas (**19**). Los nombres hebreos *Sifrá* (*Šifrāh*) «belleza» y *fuá* «brillo» pudieran ser modificaciones de nombres egipcios. Algunos traducen la segunda parte de **16*a***: *Cuando* [*las*] *veáis sobre las losas*, pues las egipcias se arrodillaban sobre piedras llanas al dar a luz. Pero esto no se compagina con el texto o el contexto, que pide: *mirad al sexo*. Se excusaron las parteras ante el faraón diciendo que las mujeres hebreas, a diferencia de las egipcias, eran *animales*, esto es, daban a luz rápida y fácilmente como los animales. Dios premió a las parteras *prosperando sus casas*, esto es, dándoles maridos, hijos y descendencia. **22.** Manda ahora el faraón a todo su pueblo que ahoguen, arrojándolos al Nilo, a todos los hijos varones de los israelitas. No debemos juzgarle según las normas modernas, lo cual no quiere decir que excusemos su crueldad. La esclavitud y la exposición de los niños no deseados eran cosa común en tiempos antiguos. Los egipcios eran en general de carácter suave, no crueles como los asirios.

II, 1-22. Nacimiento de Moisés, educación y estancia en Madián — 1-3. Nació Moisés poco después del edicto de 1, 22, que no alcanzó a su hermano mayor Arón, entonces de tres años. Sus padres eran ambos de la tribu de Leví. No quiere decirse aquí que Moisés fuera su hijo mayor. No se habla del nacimiento de Arón porque no interviene en el relato. El amor y la fe de su madre (Heb 11, 23) movióla a tenerle oculto durante tres meses. Entonces vió que era *robusto* y apto para llegar a la madurez. La canoa (o cesto; cf. Is 18, 2) era una especie de cofre, armado con tiras de papiro, e impermeabilizado con capas de asfalto importado del mar Muerto y con pez. **4-7.** La madre del niño sabía indudablemente el lugar donde se bañaba la hija del faraón y confiaba en su compasión para que salvara al niño. Se quedó la hermana para que vigilara y se ofreciera para buscar nodriza. Es verosímil que se buscara una hebrea, dado que el edicto de exterminio había

164c dejado a muchas de ellas disponibles al efecto. **8-10.** Después de su destete a los cuatro años (cf. 2 Mac 7, 27), el niño fué llevado a palacio y adoptado por la princesa, que le llamó Moisés, y le hizo educar según correspondía a su clase, de modo que «fué instruído en toda la sabiduría de los egipcios» (Act 7, 22).

d Moisés es palabra egipcia, como se desprende de nombres como Tuthmosis, Ahmosis, Rameses, en los cuales el primer elemento es un nombre divino y el segundo un verbo de significación activa o, más probablemente, pasiva, «da un hijo» o «nació». En el último caso Moisés significa «hijo», y Mes, «hijo», sin preformativo, se encuentra en los monumentos como nombre propio. La derivación del hebreo *māšāh* «sacar» se funda en la asonancia de las dos palabras y es ejemplo de etimología popular, opuesta a la científica.[87] Sólo superficialmente se parece el relato del nacimiento de Moisés a las fábulas acerca del nacimiento de grandes personajes como Sargón de Agadé. No es como ellas un episodio aislado, sino que está firmemente anclado en el relato de la opresión (HEINISCH). Explica el origen de su nombre, sin duda alguna egipcio, y muestra cómo fué preparado por la providencia para ser el guía de su pueblo. No habrían inventado los hebreos asociación tan íntima y prolongada entre el libertador y los opresores.

e **11-14.** Moisés, en la corte faraónica, siguió siendo hebreo de corazón; al llegar a la madurez visitó uno de los equipos de trabajo y, viendo que un capataz egipcio apaleaba a un hebreo, dió muerte al egipcio. No debemos juzgar este acto de represalia según las normas cristianas de moralidad. Se nos cuenta el caso, no precisamente para imitarlo, sino para dar razón de la huída de Moisés a Madián cuando comprendió que *la cosa se sabía.* **15-22.** Por muy alto puesto que ocupara, no había de quedar sin castigo el asesino de un funcionario. Canán estaba bajo el poder de Egipto. Por ello Moisés huyó al Sinaí, donde los quenitas, tribu madianita, vivían por entonces; acerca de la localización del Sinaí, cf. 172*a*. En oriente es tarea de las mujeres sacar el agua, y el primer paso para el matrimonio es frecuentemente el encuentro junto a un pozo (Gén 24, 11; 29, 9). Entre los beduínos guardan los rebaños también las mujeres. Moisés se encontró con las hijas de un sacerdote de Madián junto a un pozo, las defendió caballerosamente de unos pastores amigos de camorra y abrevó su ganado. De esta manera vino a ser huésped de su padre, *accedió a quedarse en casa de aquel hombre* y se casó con Séfora, su hija. El nombre (*Ṣippōrāh*) significa lit. «pajarito». Cf. los nombres de los caudillos madianitas: Oreb, «cuervo», y Zeb, «lobo» (Jue 7, 25). La explicación que se da de Gersom «extranjero allí» se basa en la asonancia de palabras. Es lo más probable que derive de *gereš* «vástago». La nueva edición de la Vg., con TM y la mayor parte de los mss. griegos, omite 22*b* como interpolación tomada de 18, 4.

f **II, 23—IV, 17. Vocación de Moisés — 23-25.** *En aquellos largos días,* durante el largo período de la opresión, murió el faraón, y Moisés podía ya regresar sin peligro. Los prolongados sufrimientos de los israelitas les habían preparado para acoger a un libertador. Vió Dios sus penas y oraciones y *se les dió a conocer* (LXX **25*b***). **III, 1-16.** Seguía Moisés guardando las ovejas de Jetró y un día buscando regiones más altas,

porque había desaparecido la hierba de la llanura, *llevó su rebaño* 164f
más allá del desierto a las laderas del monte Horeb. Como Sarión y Sanir (Dt 3, 9), Horeb y Sinaí son distintos nombres de una misma montaña, llamada aquí por anticipación montaña de Dios, porque allí Dios se manifestaría. Los nombres **Jetro,** «excelencia», y **Raguel,** «amigo de Dios», son probablemente un nombre personal y un apelativo, mote o título oficial.

El ángel de Yahvé designa a Yahvé mismo en cuanto se manifiesta g
(cf. Gén 16, 7) o, con menor probabilidad, un ángel enviado por Yahvé. Se amenaza castigar el pecado con la sustitución de Yahvé por un ángel como guía del pueblo (32, 34; 33, 3).[88] Siendo Dios espíritu puro, se revela por medio del menos material de los elementos, el fuego (cf. Gén 15, 17). Una zarza que ardía sin consumirse llama la atención de Moisés. Dios habla desde ella, le manda que se quite las sandalias por respeto, según la costumbre oriental, y le revela que es el Dios de sus padres, de Abraham, de Isac y de Jacob. Moisés se cubre el rostro por miedo de ver a Dios y morir (cf. Jue 13, 22). **7-10.** Dios anuncia su propósito de liberar a su pueblo y de establecerle en Canán, y le nombra caudillo suyo. Una tierra que mana leche y miel es paraíso terrestre que produce en abundancia toda clase de excelentes alimentos; cf. VD 2 (1922) 52-5.

11-12. Moisés, resistiéndose a aceptar tal misión, opone varias h
dificultades. En primer lugar aduce humildemente su ineptitud para empresa tan formidable. Moisés tiene fe, pero necesita ser alentado. Por lo cual Dios le responde prometiéndole su omnipotente ayuda y certificándole de antemano el éxito. La señal es la prueba de la intervención divina, pero puede darse antes o, como aquí, después del hecho (cf. 1 Sam 2, 34; Is. 7, 14). **13-22.** En segundo lugar, Moisés quiere saber qué es lo que responderá a los israelitas cuando le pregunten el nombre del Dios de sus padres en cuyo nombre viene. Los israelitas sentían que el nombre genérico de *Elōhīm* no distinguía suficientemente a su Dios de los demás dioses. Querían un nombre particular y distintivo que les revelara su naturaleza y con el cual ellos, su pueblo, pudieran invocarle con mayor confianza. Dios responde revelándole su nombre, Yahvé (del cual se trata en el párrafo siguiente), y luego declara a Moisés cómo debe llevar a cabo su misión. Debe primeramente reunir a los ancianos (jefes de las familias o clanes), representantes del pueblo, y decirles que Dios se le había aparecido y le había declarado que *conocía* su aflicción y había determinado librarles de ella. Luego, debía ir con los ancianos al faraón para decirle que su Dios se les había *mostrado* y pedirle que les concediera permiso durante tres días para ofrecerle sacrificios en el desierto. El encuentro de Dios con su pueblo es el encuentro con Moisés, su representante. Tres días es un plazo convencional. La petición es moderada y destinada a probar la disposición del faraón, quien no les dejará ir sino después de obligado por las plagas (**19-20**). *Salvo* o *sino* (LXX, Vg.) es preferible a *no* (TM 19*b*). También las hebreas que vivan entre las egipcias les pedirán *joyas* de plata y oro y vestidos para llevar consigo despojando así a los egipcios. Estos objetos, paga de sus trabajos (Sal 10, 17), pudieran también considerarse como los despojos de victoria que el Señor asignó

164i a los hebreos. **IV, 1-9.** Objeta Moisés, en tercer lugar, que no le creerá el pueblo. Replica Dios prometiéndole tres señales milagrosas con que probará su misión: el poder de cambiar su cayado en serpiente y viceversa, el de producir y quitar la lepra en su mano y el de convertir en sangre el agua del Nilo. Solamente podía hacerse esto por intervención divina. Los magos egipcios no pudieron reproducir dos de estos milagros (7, 11 y 22); solamente con engaños pretendieron hacerlos. **10-17.** En cuarto lugar Moisés opone que le falta la elocuencia necesaria a un profeta. Le responde Dios que se basta Él para hacerle elocuente y que tal le hará. Todavía recalcitrante, Moisés pide a Dios que envíe a otro. Aquí se enoja Dios y le castiga dejándole sin elocuencia y poniendo a Arón su hermano para que hable por él. Pero Moisés seguirá siendo el enviado de Dios con quien él se comunicará. Moisés, a su vez, anunciará los mensajes divinos a Arón, quien los proclamará ante el pueblo. «*Arón te servirá de boca, y tú serás Dios para él.*» Se encuentra esta misma comparación en 7, 1, donde *nābî'*, «profeta», está en lugar de «boca»; Dios habla al pueblo por su profeta. La repugnancia de Moisés muestra bien a las claras que, no por propia iniciativa, sino por llamamiento divino fué caudillo y libertador de su pueblo.

165a **El nombre divino de Yahvé** (3, 14-15) — Este nombre tiene dos formas: *Ehyeh* «yo soy», que aparece en boca de Dios o de un enviado que habla en su nombre, y *Yahweh* «él es», usado por los fieles. Se trata, pues, de la primera y tercera persona del singular respectivamente del imperfecto del verbo hebreo *hāyāh* o *hāwāh*, «ser». Gramaticalmente podría ser presente o futuro. Pero queda excluído el futuro por el hecho de que se expresa aquí ser absoluto, no relativo. Dios es, eterna e inmutablemente, aunque puedan cambir sus relaciones con las criaturas. Así que el nombre expresa existencia esencial o aseidad, el atributo radical de Dios, por el que mejor se distingue de las criaturas. La explicación del nombre que da 14*a* ha sido interpretada de varias maneras: (*a*) *Yo soy el* (o *lo*) que *soy*, mi ser es misterioso e inefable. Esta interpretación no se aviene con el hecho de que aquí se da realmente un nombre. (*b*) *Yo soy porque yo soy*, en mí está la sola razón de mi existencia. Posible traducción y explicación del nombre, pero no interpreta *'ăšer* como relativo, sino como conjunción, lo cual es menos frecuente. (*c*) *Yo soy el que soy*, soy el que existe, por lo cual debo ser llamado Yahvé «él es», puesto que este nombre es el que expresa mejor mi naturaleza como existencia esencial. Esta traducción es la que mejor conviene al texto y al contexto y es la tradicional: *'Εγώ εἰμι ὁ ὤν*, «yo soy el que existe» (LXX).

b Se objeta que tan elevada idea de Dios, a la que nadie entre los antiguos llegó, no se compagina con el estadio de evolución religiosa en que se encontraban los hebreos. Pero esta objeción, al poner de manifiesto la dificultad de que tenga origen humano este nombre, confirma de rechazo su origen divino. Se basa dicha objeción en una teoría de la evolución religiosa que queda refutada *per longum et latum* por las recientes investigaciones de W. Schmidt en punto a la religión de los pueblos primitivos. No es necesario suponer que todos los hebreos comprendieran inmediatamente todo lo que este nombre entraña. Después de la cautividad, por respeto al nombre Yahvé — que se con-

servó en el texto, pero que no se leía —, le sustituyó Adonai, «Señor», 165b
o con menos frecuencia: Elohim, «Dios». De aquí viene el *Κύριος* de LXX y el *Dominus* de Vg., y la forma híbrida, Jehová *(Jĕhowah)*, combinación errónea de las consonantes de *Yahweh* con las vocales de Adonái. El nombre de Yahvé aparece en la Biblia bajo formas contractas: *Yahu, Yau, Yo, Yah*, siempre, excepto *Yah*, como parte de nombres de persona. Lingüistas competentes admiten hoy que la forma más larga es la original, dado que las contracciones son regulares. La regularidad de las contracciones es evidente: *weh* pasa a *u*, como *yištaḥᵃweh* se contrae en *yištaḥû*. Yahu pasa a Yau por omisión de *h*, como en el artículo combinado con ciertas preposiciones. Yau pasa a Yô como *mauṯ* pasa a *môṯ*. Pero no hay explicación lingüística que permita derivar Yahweh de Yah, Yau, etc. El nombre es casi tan único en la forma como en el significado. Es una forma puramente verbal. Los cientos de nombres de divinidades semíticas que conocemos son todos formas nominales, salvo dos nombres árabes que se leen en el Corán, Yaŷût («él ayuda») y Yanûq («él estorba»). Por consiguiente, es muy improbable que el pretendido Yau de las tabletas de Rās Šamra, el Yau y Ya que aparecen como elemento inicial o final de nombres personales o geográficos en las tabletas de Tell el-Amarna, y las formas semejantes que se dan en nombres personales babilónicos de época premosaica, tengan algo que ver con Yahvé.

Tampoco son convincentes las pruebas bíblicas aducidas en favor c
de la existencia del nombre Yahvé entre los hebreos anteriores a Moisés. En Gén 4, 26, el acento recae sobre el culto ofrecido a Dios, no sobre el nombre de Yahvé que ya aparece antes (c 2-3) para mostrar que Yahvé, el Dios de los hebreos, es el Dios del universo. Aḥiyyah (1 Par 2, 25) es probablemente corrupción de *aḥaiu* «sus hermanos». La explicación de Bityah (1 Par 4, 18), como hija de Yahvé es muy improbable. El Yah de Abiyyah (1 Par 7, 8) pudiera ser una terminación exclamativa, como en el nombre hitita Uriyyah (2 Sam 11, 3), o una modificación posterior. El nombre de la madre de Moisés, Yôkebed (6, 20), pudo haber sido originalmente Elkebed, de la misma manera que Yĕhôyaqîm era originalmente Elyaqîm (2 Re 23, 34). Por lo cual parece muy probable que el nombre de Yahvé fuera desconocido antes de ser revelado a Moisés en el Sinaí. Si, no obstante, hubiese sido ya previamente conocido, la nueva revelación se justificaría en relación a la alianza del Sinaí. La opinión de que Yahvé era el Dios de los quenitas y que a él traspasó Moisés su fidelidad queda rechazada expresamente por el hagiógrafo, el cual repetidas veces identifica a Yahvé con el Dios de Abraham, de Isac y de Jacob.[89]

IV, 18-31. Vuelta de Moisés a Egipto — 18-23. Advertido por d
el enojo de Yahvé, Moisés no opone más dificultades e inmediatamente se apresta a cumplir su misión, cuyo primer paso era obtener el permiso de Jetro para volver a Egipto. Pero no descubre el principal objeto de su viaje, como lo habría hecho si Jetro hubiera adorado a Yahvé, porque en este caso no habría sido de temer ninguna oposición por su parte. Interrumpe el curso de la narración el versículo **19**, originalmente unido a 3, 22*a* (que LXX repite aquí después de 18). Debemos leer, contra el TM y las versiones, *hijo* en vez de «hijos» (**20**), puesto

165d que sólo un hijo acompañó a Moisés y Séfora y no se ha contado todavía el nacimiento del segundo. *El cayado de Dios* es el instrumento por cuyo medio Dios obra maravillas (vv 2, 17 y 30). Dios le da las últimas instrucciones y seguridades de éxito en el parlamento que empieza así: *Partido para volver a Egipto*. Dios predice el efecto que habrán de producir los milagros sobre el faraón, mencionando en particular el último portento, el que produce el resultado ansiado. Se atribuye aquí, ordinariamente, a Dios, causa primera, el endurecimiento del corazón del faraón, porque quiere el hagiógrafo poner de relieve el cumplimiento de los designios de Dios. Sin embargo, no ignora la parte del libre albedrío del hombre, y también atribuye el endurecimiento al propio faraón, como causa segunda (8, 15 y 32; 9, 34). El primogénito tenía una posición privilegiada por derecho de nacimiento. Israel, el pueblo escogido de Dios, tiene una posición semejante entre los pueblos de la tierra.

e **24-26.** El sentido general de este suceso es claro. Las palabras de Séfora son oscuras tal como aparecen en TM y en Vg., pero resultan inteligibles en LXX: *He aquí la sangre de la circuncisión de mi hijo* (25*b*), y: *He aquí la sangre de la circuncisión* (26*b*). Entre los árabes se circuncidaba a los jóvenes una vez llegados a la edad viril, y, al menos originariamente, al tiempo del matrimonio, puesto que los términos afines en hebreo y árabe para decir suegro y novio significan literalmente el que circuncida y el circuncidado. Por otra parte, los varones hebreos, según el pacto hecho con Abraham, habían de ser circuncidados al octavo día después de nacer. Por conformarse con el uso de los árabes, influído por su mujer y su suegro, Moisés quebrantó este precepto. Por ello Yahvé le amenaza de muerte, y se les aparece visiblemente «en un lugar donde pasaban la noche». Nada puede hacer Moisés, pero Séfora, consciente de la causa del apuro en que se encuentra su marido, se apresura a circuncidar a su hijo con un pedernal y, arrojándose a los pies de Yahvé, dice: *He aquí la sangre de la circuncisión.* Al oir Yahvé estas palabras cesa de acometer a Moisés. El suceso sirve de seria advertencia a Moisés al principio de su misión de
f que no debe descuidar ninguno de los mandatos de Yahvé.[90] **27-31.** Dios manda a Arón que salga al encuentro de Moisés, encuentro que tiene lugar en el Sinaí. No es de extrañar que Jetró viviera a más de un día de camino del Sinaí, pues los pastores como Moisés suelen conducir a largas distancias sus ovejas en busca de pastos. Moisés da cuenta a Arón de la revelación que ha tenido. Cuando llegan a Egipto reúnen a los ancianos, se les entera de todo por Arón, el portavoz de Moisés, ven las señales (2-9) que obra Moisés y creen que Dios se propone libertarles. Es verosímil que Moisés enterase a Séfora del verdadero objeto de su viaje después del encuentro con Yahvé; con lo cual ella regresaría junto a su padre, llevándose al hijo consigo.

166a **V, 1—VI, 1. Acuden en vano al faraón — 1-4.** Moisés y Arón se presentan al faraón y le anuncian la voluntad de Yahvé: *Deja ir a mi pueblo para que me ofrezca una fiesta en el desierto.* El faraón se niega. *¿Quién es Yahvé?* es expresión de menosprecio. Insisten Moisés y Arón: *El Dios de los hebreos se nos ha mostrado. Deja, pues, que vayamos al desierto, a tres jornadas de camino, y ofrezcamos sacrificios a Yahvé.*

El faraón les despide, no sin antes acusarles de fomentar la ociosidad 166a
entre los trabajadores. **5-9.** Las palabras del faraón (5) parecen dirigidas a los altos funcionarios presentes a la audiencia. Les recuerda que «el pueblo de la tierra» (así Vg., como expresión despectiva hacia los hebreos) es numeroso en demasía; que los trabajos forzados son necesarios para impedir que se multiplique (cf. 1, 9). La Vg. tiene dos versiones de 5*a*. Así que el faraón aumenta el trabajo de los hebreos y da órdenes a los contramaestres egipcios y a los capataces israelitas para que los obreros se busquen por sí mismos la paja para los ladrillos sin que la *cantidad* de éstos disminuya. Hoy día, como antiguamente, b
en Egipto los ladrillos se hacen de dos materiales diferentes: tierra rojiza del desierto y tierra negruzca de la inundación. Para darles consistencia se necesita arena en el primer caso, y paja en el segundo. La arcilla preparada se pasa sobre una capa de paja o arena, se rocía con agua, y después se echa en el molde. Éste consiste en una armazón de madera, abierta por arriba y por debajo, con un asa en un extremo. Con la ayuda de la mano, el material adopta la forma del molde. Quitado el molde, la operación recomienza. Los ladrillos se dejan secar al sol durante una semana, quedando entonces ya listos para el uso. Los ladrillos desenterrados en los dos emplazamientos propuestos para Pitom están hechos casi todos con tierra del desierto y arena. Aquellos de que habla la Biblia fueron hechos cerca de la residencia real de Tanis, y por consiguiente en una región inundada, donde era la paja absolutamente necesaria. **10-18.** Se cumplen las órdenes del c
faraón. Los capataces hebreos son azotados porque no se completa el número de ladrillos; se quejan al faraón, pero en vano. En 16c el TM lee: *tu pueblo* (los obreros, no los capataces) *tiene la culpa*; pero es preferible la lección de LXX y Vg. **V, 19—VI, 1.** Los capataces se vuelven ahora contra Moisés y Arón. Moisés acude a Dios, que le anima. La *mano fuerte* y la *mano robusta* (6, 1) significan la omnipotencia de Dios, ante la cual tendrá que ceder el faraón.

VI, 2—VII, 7. Misión e historia familiar de Moisés y Arón—Esta sec- d
ción no es la continuación del relato, sino repetición de lo ya dicho en 3, 1—6, 1. No se mencionan los pormenores, se omite la indicación de dónde tuvieron lugar los diversos hechos, y se sigue un orden más lógico que cronológico. En ningún punto contradice esta sección la otra narración más larga, aunque está al parecer escrita por otra mano más tardía, y viene interrumpida hacia el medio por un trozo de historia familiar (6, 13-28).

2-8. Lo que aquí se cuenta ya es sabido. Viértase: *Y no me di a conocer a ellos por mi nombre Yahvé* (**3*b***); *que los egipcios tienen en servidumbre* (**5*b***); *de los trabajos forzados* (**6*b***) y, en vez de (Vg.) «excelso», *tendido* (**6*a***). «Super quam levavi manum meam», **8*a*** en Vg., quiere decir: prometí solemnemente; pues se alzaba la mano para jurar. **9-12.** La aparente contradicción entre la incredulidad de los israelitas (9) y su fe (4, 31), se explica porque esta segunda narración omite toda alusión a las señales obradas ante el pueblo y a sus favorables efectos, y sólo considera la actitud final del pueblo, manifestada por los capataces (5, 21). En la narración larga se localiza en el Horeb la misión ante el faraón y la elección de Arón. Aquí no se indica explí-

166d citamente el lugar. También la afirmación de que *los hijos de Israel no me escuchan* (12*b*), lo mismo que la incredulidad (9), supone la situación que se indica en 5, 21. **VI, 29—VII, 7.** Después de la interrupción (13-28) se hace necesario repetir la objeción de Moisés (12*c*) para justificar la elección de Arón. Con *labios incircuncisos* no se apunta a ningún defecto físico, sino que se indica falta de preparación para hablar, pues la circuncisión preparaba al pueblo para pertenecer a Dios. Se dice aquí claramente que el *nābî'* o profeta es el portavoz de Dios. Éste es también el significado etimológico y el usual del término *προφήτης*. El encargo dado a Moisés es semejante al de 3, 18-20, pero se omiten la orden de pedir permiso para sacrificar en el desierto (3, 18)
e y la ejecución de esta orden (5, 1). La edad atribuída a Moisés ofrece dificultades. El número de años, en efecto, es esquemático y está al parecer calculado sobre la base de una vida de tres generaciones, pasadas una en Egipto, otra en Madián y la tercera en el desierto. Supone el número aquí dado (*a*) que el faraón de la opresión reinó más de ochenta años; lo cual queda desechado por los documentos; (*b*) que Moisés, hebreo de corazón, ignoró a sus atribulados hermanos hasta los cuarenta años, lo cual es improbable; (*c*) que pasó cuarenta años en Madián, de donde partió antes de haberle nacido el segundo hijo, Eliezer, lo cual es aún más improbable. Como a veces las cifras están alteradas o han sido interpoladas, vale más dejar la edad de Moisés como una cuestión sin resolver.

f **El catálogo genealógico (6, 14-27)** trata de Leví, pero empieza por Rubén y Simeón (14-15 = Gén 46, 9-10) para luego introducir a Leví como tercer hijo de Jacob. *Los cabezas de familia* o de linaje, lit.: «cabezas de las casas de sus padres», al final de la lista (**25**), son exclusivamente referidos a los descendientes de Leví. En vez de Vg. *cognationes* (15*a*, 17, 20*b*, 25*b*), léase *familias*; y en vez de *cognationes* (16*a*) y *familias* (19*b*), léase *generaciones*. Para el árbol genealógico de la familia de Leví, v. Gén 46, 11; Núm 3, 17-20; 26, 57-61; 1 Par 6, 1-38. Moisés y Arón pertenecen aquí a la cuarta generación después de Jacob, pero en Rut 4, 18-20; 1 Par 2, 4-10, Isabel, la mujer de Arón, viene en la sexta generación. La estancia en Egipto duró todavía más. Son cosa corriente las omisiones en tales listas. El término hijo puede significar nieto o simplemente descendiente. Amram casó con su tía (sobrina, según LXX). Posteriormente se prohibieron tales enlaces (Lev 18, 12). La mujer de Arón, Isabel, era hermana de Najsón, uno de los príncipes de Judá (Núm 1, 7). Se mencionan especialmente los descendientes de Arón y Coré por razón del carácter sacerdotal de los primeros y por la parte que tuvieron en el ritual del templo los segundos. No se menciona el linaje de Moisés, tal vez debido a su indignidad (Jue 18, 30). Nótese el contraste entre el orden de edad, Arón y Moisés (**26**), con el orden de dignidad, Moisés y Arón (**27**). Va precedido este catálogo por una introducción, o, más probablemente, por una nota marginal (13), y es más reciente que el documento en que se inserta, pero su antigüedad está garantizada por la presencia en él de nombres egipcios como Futiel y Finés.

167a **VII, 8-13. El faraón presencia un prodigio** — Es mejor considerar este pasaje no como parte de la segunda narración (HEINISCH), sino

como continuación de la narración principal. Hay en él un elemento 167a
nuevo y esencial en la historia, y sirve de introducción a las plagas. Debe darse al faraón una prueba de la omnipotencia de Yahvé antes de que sea castigado por resistirse a su voluntad. Sus primeras palabras son: *Haced un prodigio para vosotros*, en apoyo de vuestra demanda. **10*b*.** En vez de Vg. *tulit*, léase *arrojó*. Arón convierte su cayado en serpiente, *tannîn*, que significa un reptil de cualquier tamaño. **11*b*.** *Y también ellos, los magos de Egipto* (cf. Gén 41, 8, *con sus encantamientos, hicieron lo mismo*. El hecho de que el cayado de Arón devorara los de los egipcios no surtió efecto alguno en el corazón endurecido del faraón. Por lo cual es castigado con las plagas y obligado gradualmente a ceder. También los actuales magos egipcios convierten cayados en serpientes. Para ello a veces oprimen determinada parte del cuello de una serpiente real, que de esta manera queda rígida y estirada como un cayado, pero, al ser arrojada al suelo y quedar libre de la presión, toma su forma y movimientos naturales. Otras veces el ejecutante, distrayendo de sus movimientos la atención de los espectadores, sustituye las varas por serpientes. La tradición judía da el nombre de los magos: Jannes y Jambres (2 Tim 3, 8).[91]

VII, 14—X, 27. Las plagas de Egipto — No se incluye la décima plaga b
en las siguientes advertencias de carácter general. Se diferencia de las demás por su carácter y por su relación con la institución de la pascua y la salida de Egipto. Es obvio que las plagas están relacionadas con fenómenos naturales que tienen lugar en Egipto entre julio y abril, ya sea regularmente cada año, ya esporádicamente a intervalos grandes. La desaparición de la hierba en las llanuras (3, 1) y el haberse acabado la recolección cuando los israelitas recogieron la paja dejada en los campos por los segadores (5, 12), sitúan en el mes de abril la vuelta de Moisés. Por lo tanto, pudieron haber comenzado las plagas en julio y haber ocurrido en la época en que se registran tales fenómenos naturales. Sin embargo, no fueron meros fenómenos naturales, pues los efectos fueron a veces completamente nuevos y, en todos los casos, de una intensidad insólita. De otra manera, ni hubieran impresionado al faraón, ni demostrado la omnipotencia de Yahvé. Así, pues, fueron cosa milagrosa, no en sí mismos, pues no sobrepujaban las fuerzas de la naturaleza, sino en su insólita intensidad y también porque las circunstancias de lugar y tiempo fueron providencialmente predeterminadas. No obstante, su carácter egipcio no fué una mera coincidencia. La condescendencia divina se acomoda en sus manifestaciones c
a las costumbres y experiencias de aquellos entre quienes obra. Ésta es la razón de que se use una vara en la producción de las plagas, pues todo mago egipcio tenía su varita mágica. Hay indudablemente un *crescendo* en toda esta narración. Las cuatro primeras plagas causan disgusto y molestia; las cuatro siguientes, graves daños en las personas y en los bienes; la novena se distingue por lo misterioso y aterrador. Moisés, cortés al principio, se muestra cada vez más franco; el faraón, en un principio indiferente, va dando poco a poco el brazo a torcer; los magos confiesan su impotencia ante la tercera plaga, y al producirse la sexta no pueden mostrarse en público; los cortesanos, a la octava plaga, le aconsejan que ceda. El estudio del estilo y del contenido d

167d de la narración sugiere que el hagiógrafo tenía a su disposición una segunda narración de las plagas que en parte incorpora a su texto. El autor de esta narración considera las plagas enviadas para manifestar la omnipotencia de Yahvé a la luz de una contienda entre Yahvé y las deidades egipcias representadas por los magos. Pertenecen a esta fuente secundaria la tercera y sexta plagas, tan diferentes de las otras en el estilo y la brevedad y en particular en la poca atención que concede a los protagonistas humanos, Moisés y el faraón. El narrador principal las omitió porque embarazaban el movimiento dramático del relato, pero el redactor final tuvo a bien incluirlas en su obra. Ambas se mencionan en otras partes, en las descripciones poéticas de las plagas, la tercera en Sal 104, 31, y la sexta en Sal 77, 50.

e **VII, 14-25. Primera plaga: el agua convertida en sangre** — No hay que pensar en tan extraordinario milagro como sería el cambio del agua en sangre animal o humana. Se describen aquí los fenómenos naturales según las apariencias. Las aguas se pusieron rojizas y parecían sangre. El Nilo Rojo es el duplicado egipcio de esta plaga. Al llegar la inundación a su apogeo en julio las aguas se ponen rojizas, debido al limo que van recogiendo en su curso. El color, que dura los meses de la inundación, varía según la fuerza de la corriente y la turbulencia de las aguas, pero nunca alcanza el vivo matiz de la sangre. El agua es todavía potable, y los peces siguen viviendo. En dos cosas importantes, pues, difiere del fenómeno del Nilo Rojo esta plaga. En otras partes, sin embargo, se han encontrado aguas de color rojo mortíferas para los peces debido a la presencia de organismos invasores (cf. HEINISCH). **16.** Vg. *sacrificet*, NC «sacrifique» es lit. *servir* o *dar culto*. **17.** Se atribuye directamente a Dios la acción de golpear las aguas con el cayado, para denotar que Él es autor real del prodigio. **18*b*.** «*Los egipcios repugnarán beber.*» **19*c*.** «*Y habrá sangre en toda la tierra de Egipto*» (en toda la región cercana a la capital). No se nos dice cómo imitaron los magos este prodigio. El público no tenía espíritu de crítica y estaba bien dispuesto hacia ellos. **23*b*.** El faraón permanece insensible. «*Ni siquiera de esto hizo caso.*»

f **VIII, 1-15. Segunda plaga: las ranas** (TM VII, 25—VIII, 11) — Hay muchas ranas en Egipto, pero no causan más perjuicio que la molestia de su croar. De la mención de los campos y de los montones (13-14; TM 9-10) se puede tal vez concluir que esta plaga ocurrió en la segunda parte del mes de octubre, cuando ya ha menguado la inundación. Su carácter milagroso se desprende del número y la difusión de las ranas y sobre todo de su destrucción simultánea en el preciso momento de antemano anunciado al faraón. También aquí aparecen los magos sólo después de acabada la plaga, ya que hubiera sido un desatino que se afanaran en aumentar el número de ranas, cuando el faraón sólo quería que desaparecieran. **3** (TM VII, 28). Léase «*discurrirán*» en vez de «bullirán» (Vg., LXX). *Tus amasaderas* en vez de «reliquias ciborum tuorum». **9** (TM 5). Moisés dice al faraón: *Arrógate el honor* de decidir cuándo ha de cesar la plaga. No es por pura cortesía que así habla Moisés; su objeto es que aparezca más claramente la omnipotencia de Yahvé, como se ve por 10*b*. Al cesar la plaga, el faraón endurece su corazón y rehusa obedecer según Yahvé había *predicho* (4, 21-23).

16-19. Tercera plaga: los mosquitos (TM 12-15) — Esta plaga está íntimamente unida con la anterior. Todo el año hay en Egipto una verdadera plaga de mosquitos, pero son más numerosos y molestos desde que la inundación empieza a menguar, pues se crían en las aguas tranquilas. Creían los antiguos que salían de la tierra. Por eso Moisés golpea con la vara la superficie de la tierra, significando la orden de que produjera mosquitos. Aun descontada la exageración retórica de 17*c*, debieron ser los mosquitos desusadamente numerosos y molestos para constituir una verdadera plaga, pues los indígenas están inmunizados contra sus ataques. El único efecto del prodigio es la derrota de los magos que reconocen en ello el dedo de Dios. El faraón permanece inconmovible como Dios había *predicho*. 167g

20-32. Cuarta plaga: las moscas (TM 16-28) — **21.** (TM 17). Es difícil determinar a qué especie de moscas se refiere el autor, pues *'ārōb* literalmente significa «enjambre» (Vg. *omne genus*). La mosca común se da en tanta cantidad en Egipto que es ya una peste. Pero no se compagina bien la indiferencia que muestran los egipcios hacia esta mosca con los efectos producidos en el faraón por las de la plaga. Además de esto, se dice que el enjambre devoró a los egipcios (Sal 77, 45). Parece aludirse a una especie más molesta de moscas, tal vez al tábano. El carácter milagroso de la plaga estriba en el tiempo, en su intensidad y en su limitación al territorio egipcio. **22*a*** (TM 18). «*Haré distinción respecto al país de Gosen.*» **23*a*** (TM 19). Cambiando una sola letra, en vez de *redención* (TM) se obtiene *distinción*, en conformidad con el contexto y con las versiones. **25-29** (TM 21-25). Pide el faraón a Moisés que ofrezca sacrificios a Yahvé para que termine la plaga. Pero Moisés le responde que «*no puede ser así*», porque sacrificar a Yahvé en Egipto sería abominación para los egipcios, por lo cual los hebreos arriesgarían su vida, o también, aunque con menos probabilidad —tomando abominación en el sentido de objeto de culto pagano—, el sacrificio de animales venerados por los egipcios pondría en peligro su vida. Por lo cual, insiste en que se les concedan tres días para irse al desierto. Lo cual concede el faraón, pero pide que no se vayan muy lejos y que intercedan por él ante Yahvé. Moisés empeña su palabra, pero recuerda al faraón el incumplimiento de su promesa, y le advierte que no le vuelva a engañar. h

IX, 1-7. Quinta plaga: epizootia — Se llama a esta plaga *una peste muy mortífera* que acaba con toda suerte de animales domésticos. Entre éstos, los hicsos introdujeron el caballo y el camello; era conocido, pero no se empleaba excepto en las regiones desérticas adyacentes y entre las caravanas de mercaderes que iban a Egipto (cf. Gén 12, 16). Son raras en Egipto las pestes del ganado. **4.** Léase *distinción* en vez de Vg. *mirabile*, y *ganados* en vez de *possessiones*. Se compagina usualmente este versículo con 19, 20, 25 diciendo que *todos los animales* se refiere a todas *las especies*, no a todos *los individuos* de ellas. Sin embargo, la peste invadió a los animales *en el campo*, donde pacen desde enero a abril. Por lo tanto, si la peste vino a principios de enero —que es el tiempo que sugiere el lugar que ocupa en la narración—, quedarían ilesos los animales que no habían sido llevados todavía a los pastos. El hagiógrafo tendría presente esta distinción entre animales en el campo y animales en casa, que hace después de un modo explícito al hablar del granizo. 168a

168b **8-12. Sexta plaga: tumores** — Se vieron hombres y animales atacados por tumores ulcerosos. El v 15 excluye la peste bubónica. Tampoco parece haber sido la sarna del Nilo, enfermedad relativamente inocua, que consiste en una irritación eruptiva que suele aparecer muy al principio de la época de la inundación, y que, por tanto, no hubiera alarmado al faraón, ni hubiera entorpecido los movimientos de los magos. Conocemos este «tumor egipcio» solamente por los efectos aquí descritos; que debían ser terribles, pues Dios amenaza a los mismos israelitas con esta enfermedad si faltan a la alianza (Dt 28, 27). Arroja Moisés las cenizas del *horno* o *estufa* hacia el cielo en presencia el faraón para que vea que la plaga viene de Yahvé.

c **13-35. Séptima plaga: granizo** — No hay en el Bajo Egipto regularmente tormentas de granizo con truenos y relámpagos todos los años; pero sí una vez que otra de enero a abril. Se han recogido granizos del tamaño de una pelota de tenis. Las indicaciones del texto (**31-32**), sitúan esta plaga en febrero. Su carácter milagroso estriba en su intensidad y en haber empezado y acabado en los momentos predeterminados. También aquí queda exenta la tierra de Gošen, y los egipcios que creen en la omnipotencia de Yahvé pueden librarse de sus efectos. El faraón confiesa su pecado y da palabra de dejar salir al pueblo sin condición alguna, pero otra vez falta a su promesa cuando cesa la plaga. **15-16.** «*Si yo hubiera tendido mi mano y te hubiera herido... con la peste, habrías desaparecido de la tierra; pero en verdad para esto te he dejado con vida, para mostrarte mi poder y para que mi nombre sea proclamado por toda la tierra.*» Podía el faraón haber sido castigado inmediatamente con la muerte, pero Dios le guarda con vistas a los prodigios que proclaman su omnipotencia. La Vg. y los LXX citados en Rom 9, 17, traducen: *te he suscitado* (te he dado vida, 16*a*). Esta traducción no afecta al argumento de San Pablo, pues el plan de Dios es el mismo, ya se trate de dar vida al faraón, o ya sólo de dejarle con vida. **17*a*.** En vez de Vg. *retines*, léase *te levantas frente a*. **23*b*-24*a*.** «*Y el rayo* [lit. fuego] *se precipitó sobre la tierra. Y cayó granizo y, continuamente mezclado con el granizo, fuego relampagueante.*» **27.** Omítase Vg. *Etiam*. **28.** Dice el faraón: «*Interceded con Yahvé; ya hay bastantes voces de Dios* [esto es, truenos] *y granizo; y os dejaré ir, y no quedaréis más aquí.*»

d **X, 1-20 Octava plaga: langostas**—Hay en Jl 1, 2—2, 17, una descripción muy pintoresca del estrago causado por la langosta. Aparece pocas veces en Egipto, y a intervalos irregulares, pero causa daños enormes. Por lo tanto, esta plaga, ya de suyo terrible y esta vez intensificada (6, 14) fué una verdadera calamidad. Ocurrió a últimos de febrero o principios de marzo. Tal vez pueda suponerse que también Gošen quedó libre de ella. El faraón, imperturbable ante la amenaza, es persuadido por sus consejeros de que debe llamar a Moisés y Arón y hacerles alguna concesión para que cese la plaga. Dejará que vayan los varones a celebrar la fiesta, pues de ordinario sólo los varones estaban obligados a tales observancias. La respuesta de Moisés le manifiesta toda la extensión de la demanda y el faraón rehusa tomarla en consideración. Los enviados de Dios son arrojados de la presencia del faraón, sólo para ser llamados apresuradamente, luego que llegan las langostas, para que intercedan por el faraón.

1. Léase *entre ellos* en vez de Vg. *in eo*, corrección textual indispensable. 168e
5. «*Y de tal manera cubrirán la faz de la tierra que harán la tierra invisible, y comerán el resto de lo salvado, lo que queda del granizo.*» **7*a*.**» *¿Hasta cuándo será un lazo para nosotros este hombre* [Moisés]?» **10.** Quiere decir el faraón: Juro por Yahvé que no os dejaré ir. «*Tened cuidado porque estáis en peligro*» (lit: pues el daño está en vuestro rostro). **13.** Vg. *urentem*, lit.: *del este*, «solano». **15*a*.** «*La tierra fué oscurecida*» (TM), devastada (LXX). **19*a*.** Vg. *ab occidente*, lit.: *del lado opuesto*. El viento del mar es el viento de poniente que viene del Mediterráneo para un palestinense, pero el viento del N. para un egipcio. Parece que aquí se trata de un viento del noroeste, pues el mar Rojo estaba al sureste de la región infestada.

21-27. Novena plaga: las tinieblas — El elemento local es la tempestad f
de arena llamada Jamsīm o Jamassīm (MALLON), viento cálido y a veces violento, que sopla del desierto en marzo o abril, dura ordinariamente tres días y, en sus efectos ensombrecedores, se parece a la niebla de Londres, pero es mucho más agobiador debido a la arena y al polvillo que esparce por doquiera. Moisés levanta al cielo su mano o cayado (10, 22; 9, 23) porque la plaga viene de arriba. **22*b*.** Léase *densas* en vez de (Vg.) *horribiles*. **23-27.** Es un milagro obvio el que queden libres de la plaga los israelitas. Ahora el faraón les deja ir a sacrificar, con sus niños, pero sin sus rebaños y manadas. Responde Moisés que debe permitirles llevar consigo víctimas para los sacrificios y los holocaustos, «*para que podamos sacrificarlos a Yahvé nuestro Dios*», y no sólo eso, sino que deben acompañarles todos los rebaños y manadas porque todavía no saben cuáles quiere Yahvé que se le ofrezcan. De nuevo se niega el faraón a dejarlos ir.

X, 28—XI, 10. Anuncio de la décima plaga: la muerte de los primogéni- g
tos — Los dos últimos versículos del c 10 pertenecen a la entrevista final entre Moisés y el faraón (11, 4-8). Se requieren después del 8 para explicar la ira de Moisés. Como la salida ha de seguir inmediatamente a la plaga *y, después de ella, no sólo os dejará ir, sino que os echará de aquí* (**11, 1*b***), deben hacerse rápidamente los preparativos, porque los primogénitos serán muertos a media noche. **3*b*** es glosa marginal inspirada por 3*a*. **4.** *Pasaré por Egipto*. **5.** La plaga herirá a los primogénitos de *todos los egipcios*, desde el más alto, el rey, hasta el más bajo, la sierva sentada a la muela, y además los de todos sus ganados. **7*a*.** «*Pero contra los hijos de Israel, ni siquiera un perro ladrará* [lit.: moverá su lengua] *contra hombre o animal.*» Ni alarma siquiera; mucho menos sufrirán daño. Entonces los egipcios se postrarán ante Moisés y le pedirán que se vaya con su pueblo y *después de eso yo* (no nosotros) *saldré*. **10, 28-29.** Ahora el faraón despide bruscamente a Moisés, prohibiéndole que vuelva a comparecer delante de él bajo pena de muerte. Replica Moisés que ésta es su última visita antes de la catástrofe (**11, 9-10**) y se sale del faraón irritado por la brusca despedida y las consiguientes amenazas. Yahvé le consuela explicándole por qué nunca le ha escuchado el faraón. El resumen del relato de las plagas probablemente es adición del redactor.

La pascua y los ázimos: observaciones previas — El sacrificio de la pas- 169a
cua, que salvó a los israelitas del ángel exterminador de la décima plaga, y el pan sin levadura que comieron en las prisas de la salida, son los

169a elementos esenciales de dos observancias religiosas con que todos los años hubo de conmemorarse la liberación de la cautividad de Egipto. La pascua y los ázimos tienen así un origen histórico definido y son de institución divina. Están unidos inseparablemente en la tradición israelita, como lo estuvieron de hecho en la primera cena pascual, de la cual los principales ingredientes fueron la carne de la víctima y los panes
b sin levadura.[92] Se ha intentado, sin embargo, separarlos, fundándose en la observación de que la pascua es una fiesta de nómadas y los ázimos es una fiesta agrícola. Se supone que, cuando eran nómadas, los israelitas *celebraban la pascua en primavera y que más tarde, al establecerse* como sedentarios, tomaron de los cananeos la fiesta de los ázimos. Pero originariamente los israelitas no fueron nómadas. Fué la escasez de grano lo que les hizo bajar a Egipto. Aquí al principio se dedicaron al pastoreo, pero pronto se mezclaron con los agricultores indígenas y adoptaron su modo de vida. Se les ocupó durante la opresión en trabajos agrícolas (1, 14). Con la legislación sinaítica se inauguró el breve período de su existencia nómada en el desierto, pero en ella se presuponía evidentemente el próximo establecimiento
c en Canán, para el cual se les proveyó de fiestas agrícolas. La institución de una fiesta iría acompañada de la descripción del ritual que había de guardarse en su primera celebración, ritual que podía, no obstante, ser modificado y complementado en lo sucesivo. Así p.e., no se menciona la ofrenda de las primicias de la cosecha de trigo (Lev 23, 10 s). Ciertos ritos, revelados posteriormente, pudieron también ser incluídos ya en la descripción primera, pues el historiador hebreo no sigue siempre el orden cronológico de los acontecimientos. Las palabras: «*Guardaréis los ázimos, porque en ese día mismo saqué yo vuestros ejércitos de la tierra de Egipto*» (12, 17) claramente indican una revelación posterior. Podemos pues dar por cierto que ciertas particularidades narradas aquí son evolución posterior del ritual primitivo, tales como la determinación de las condiciones bajo las cuales los moradores de la tierra no hebreos podían participar en la fiesta, y la obligación del descanso el primer día de los ázimos, precisamente aquel en que los hebreos al salir de Egipto hicieron la jornada más larga.

d *El nombre de la fiesta, pesaḥ, en el texto se deriva de un verbo que* significa «pasar de largo», contrapuesto a otro verbo que significa «pasar por». El exterminador pasó de largo por las casas de los hebreos, perdonando a sus habitantes, pero pasó por las de los egipcios, matando a los primogénitos. Es muy antiguo el rito de untar el dintel y los postes de la puerta de una casa con la sangre de un sacrificio para apartar el mal de sus moradores merced a la protección divina. Lo practicaban ya los babilonios y se usa todavía entre los árabes de Palestina. El uso que nosotros hacemos del agua bendita es, en cierta manera, una manifestación semejante del natural instinto religioso de recurrir al auxilio divino contra toda suerte de males. Sin embargo, el rito fué una ceremonia particular de la primera pascua, destinada a alejar un peligro particular. Posteriormente la sangre de la víctima, como toda la sangre de los sacrificios, se derramó sobre el altar. La pascua, en general, por haber librado a los israelitas de la esclavitud de Egipto y salvado sus primogénitos de la muerte temporal, era figura de nuestra liberación de la esclavitud

del pecado y de nuestra salvación de la muerte eterna. La pascua, como **169d** sacrificio, era figura del sacrificio de Cristo en el Calvario y del sacrificio eucarístico. Pertenece a la primera clase de la más antigua división de los sacrificios, ya mencionada, sacrificios cruentos y holocaustos (10, 25). Esta clase se subdividió en la legislación sinaítica en sacrificios expiatorios y sacrificios pacíficos.

XII, 1-20. Institución de la pascua y de los ázimos — Se subraya la **e** institución de la pascua *en Egipto*. El mes de Abib, cuando maduraba el trigo, entre marzo y abril, llamado después Nisán por el nombre babilonio, será en lo sucesivo el nuevo principio del año, el cual antes empezaba en otoño. No fué posible en la primera pascua la selección del cordero el décimo día del mes, y no fué observada en tiempos del NT por razones prácticas. **3*b***. Léase: *por sus casas, un cordero para cada casa*. **4.** Viértase Vg. *animarum* por *personas*. «*Según lo que cada cual suela comer computaréis la res.*» Había que tener en cuenta, al contar los que habían de comer el cordero pascual, que los niños y los viejos no comen tanto como los hombres en la plenitud de la edad. Más tarde se fijó el mínimo en diez personas. **5.** Podía escogerse un cordero o un cabrito. Como el día comenzaba por la tarde, la cena pascual se celebraba el día quince del mes, el primero de los ázimos. La hora del sacrificio era *al caer de la tarde* (**6**) o más exactamente *por la tarde al ponerse el sol* (Dt 16, 6). De la vocalización diferente de la palabra hebrea para *caída de la tarde* surgió la traducción posterior «entre las dos tardes», bien desde las tres al ocaso, según los fariseos y los talmudistas, bien desde el ocaso a noche cerrada, según los samaritanos, los saduceos y los caraítas. Se preceptuó el asado por ser la manera más rápida de preparar una comida apresurada. Las *hierbas amargas*, identificadas después con la lechuga y la escarola silvestres, recordaban la *amarga* opresión (1, 14). No se podía comer crudo el cordero para no consumir la sangre prohibida. El estofado fué prohibido porque llevaba más tiempo, aunque parece prescrito en Dt 16, 7, y abrogado después por alguna ley posterior; cf. § 216*d*. **10*b***. «*Y lo que de otro modo quedaría para la mañana, lo quemaréis al fuego.*» **11.** Los lomos ceñidos, las sandalias en los pies y el báculo **f** en la mano significan la preparación para una marcha inmediata. **12.** La condenación de los dioses egipcios consiste en la muerte de los primogénitos a los que no pudieron salvar. **15.** La fiesta de los ázimos duraba siete días, durante los cuales no se podía comer pan fermentado, ni guardarlo en casa. Quienquiera faltase a esta ley era borrado de Israel, al principio por la muerte, después por la excomunión. **16.** Había una *asamblea santa*, reunión religiosa, el primer día y el último, en los cuales también estaba prohibido todo trabajo, excepto el de la cocina. **17.** Corríjase Vg. *educam* por *saqué*. **19.** La prohibición del pan fermentado afectaba al extranjero tanto como al israelita, ya que no debía haber levadura en todo el país.

21-42. La décima plaga y el éxodo — 21-28. Se indican en primer lugar **g** los medios por los cuales se librarán los israelitas de la plaga. La sangre que está *en el barreño* (Vg. «en el umbral», NC «la sangre del cordero») se ha de aplicar con el hisopo al dintel y a los montantes de la puerta. Es el hisopo una planta de uso frecuente en las ceremonias de purificación. Todos deben permanecer dentro de casa. Parece que se

169g identifica a Yahvé, y a la vez se le distingue, del exterminador, lo cual proviene de la costumbre de atribuir directamente a Yahvé lo que hace por su instrumento.[93] Es la pascua una institución permanente y deberá explicarse a los niños cuando pregunten «*¿qué significa para vosotros este rito?*» como «*el sacrificio de Yahvé, que pasó de largo*». **29-33.** Se describe aquí la muerte de los primogénitos y su efecto sobre los egipcios.

29. Vg. *captivae* debe ser masculino. No solamente pueden marcharse los hebreos con sus rebaños y manadas, sino que se les obliga a que salgan inmediatamente y, por consiguiente a que dejen sin fermentar la masa. **35*b*.** Los egipcios «*concedieron su demanda de joyas de plata y joyas de oro y vestidos*». La distancia de Rameses (Tanis)
h a Sucot (Theku?) es de unos 48 km. **37.** Los 600.000 *gĕḇārîm* de a pie se entiende, según algunos, de los *combatientes*, lo cual nos lleva a la absurda cifra total de cerca de tres millones; según otros, más racionalmente, de *las gentes vigorosas* lo bastante fuertes para andar por su pie, en contraposición a los *ṭaf*, niños llevados en brazos. Comúnmente se describe a un grupo como compuesto de hombres, mujeres y *ṭaf*, «niños» (Dt 2, 34; 31, 12; Jer 40, 7; 43, 6). No se puede suponer que las mujeres y los ancianos vayan tácitamente incluídos en los niños. Los niños que no andaban y la *abigarrada muchedumbre* (omítase «innumerable») harían subir la cifra aproximadamente a la población normal de Palestina antes de la emigración judía de nuestro siglo, 757.182 habitantes, según el censo de 1922. Tanta gente con sus ganados y enseres difícilmente hubiera podido pasar el mar Rojo en una sola noche por un solo vado (14, 22, 27). Sabemos categóricamente además, por otros lugares, que los hebreos eran demasiado pocos para ocupar toda la tierra de Canán y que hubo que dejar que parte de los cananeos siguieran ocupando la tierra para que no fuese abandonada, hasta que los israelitas crecieran lo bastante para ocuparla toda (23, 29-30). Por consiguiente, la cifra dada es dudosa y pudiera deberse a corrupción textual. **40.** Hallamos «en Canán» interpolado antes de *en Egipto* (LXX), después de *en Egipto* (samr.), al parecer para acortar la estancia en Egipto. **42*a*.** «*Ésta fué noche de vigilia por parte de Yahvé para sacarles*», y en ella a su vez deben los israelitas estar en vela.

i **43-51. Adiciones a la legislación de la pascua**—Esta nueva «ley de la pascua» determina con más precisión quiénes deberán observarla. Quedan excluídos los extraños, la gente de paso, los mercenarios, presuntos extranjeros y los incircuncisos. El siervo comprado, considerado miembro de la familia, debía ser circuncidado y tener parte en la fiesta. El advenedizo que quisiera asentarse en el país y celebrar la pascua debía circuncidarse con todos los varones de la familia *y entonces podrá comerla.* La orden, que aquí se pone por primera vez, de no quebrantar los huesos del cordero, se observó también en el antitipo (Jn 19, 36).

j **XIII, 1-16. Los ázimos y los primogénitos—1-10.** La legislación sobre los ázimos es semejante a la de 12, 15-20, pero omite la solemnidad especial del día primero al tratar de la del último o séptimo. **2.** *Santifica* (Vg.) significa «separa», «dedica», «consagra». **7*b*.** «*No se verá contigo pan fermentado, ni se verá levadura contigo en todo tu*

territorio». **11-16.** La ley de los primogénitos, relacionada con el éxodo 169j
por la décima plaga, decreta que todo primogénito de varón o macho de animal doméstico *pertenecerá a Yahvé*. El primogénito del hombre debe ser rescatado, el de los animales puros, sacrificado, pero el de los animales impuros, como el asno, debe ser rescatado por un cordero, o si no, *desnucado*. **16.** Las leyes de los ázimos y los primogénitos deben ser recuerdo perpetuo de la liberación de Israel: *como una señal en tu mano, como un recuerdo a tus ojos* (**9**). En vez de «recuerdo» aquí aparece «franjas», que tropológicamente significa lo mismo, pero más tarde se interpretó literalmente en el sentido de filacterias.

(B) De Egipto al Sinaí (13, 17—18, 27)

XIII, 17—XIV, 31. El paso del mar Rojo—Es preciso hacerse una idea 170a
de la configuración de la frontera egipcia entre Suez e Ismailia al tiempo del Éxodo para entender esta narración y poder determinar el lugar del paso del mar Rojo. Antes de la construcción del canal de Suez había, entre las dos ciudades mencionadas primero, una franja de territorio, inmediatamente al N. de Suez, llamada Šaluf et-Terrabe, de menos de cinco metros sobre el nivel del mar en su punto más alto; seguía a continuación una larga extensión de agua con el nombre de lagos Amargos, luego una segunda franja de terreno llamada el Serapeum, de unos ocho metros sobre el nivel del mar, y, por fin, otro lago, el Timsah. Al tiempo del Éxodo el mar Rojo llegaba seguramente al N. hasta los lagos Amargos, pero es casi seguro que no alcanzaba al lago Timsah, ni cubría el Serapeum. Una ruta de caravanas pasaba por Theku en el Wadi Tumilat y seguía hasta el desierto atravesando el Serapeum. **17-22.** No pudieron los israelitas tomar el camino más directo, llamado de los filisteos, a lo largo de la costa del Mediterráneo, porque estaban demasiado desalentados, después de la pasada esclavitud, para afrontar los ataques de los cananeos. Por otra parte, se le había dicho a Moisés que debía volver al Sinaí
(3, 12). Por ello, la primera etapa de su viaje como *hombres libres* b
(léase *ḥoḥšîm* en vez de *ḥămūšîm*, «armados», 18), que no es necesario pensar llevara solamente un día, fué desde Tanis a Sucot, probablemente Theku, desde donde siguieron la ruta de las caravanas hasta *Etam, al extremo del desierto*. Etam era probablemente una fortaleza *(hetem)* egipcia al extremo norte de los lagos Amargos. Dios hizo patente su presencia por una columna de nube, durante el día, y de fuego, durante la noche, que simbolizaba respectivamente su naturaleza misteriosa y su naturaleza espiritual. **XIV, 1-4.** Podían los israelitas continuar ahora su viaje por el desierto, siguiendo la costa oriental del mar Rojo, hasta el Sinaí, pero Dios les ordenó *volver* (a Egipto) o tal vez *cambiar de rumbo* y, sin salirse de Egipto, acampar entre Migdal y el mar Rojo, frente a Piajirot y Baalsefón. Quería Dios manifestar, tanto a ellos como a sus perseguidores, su omnipotencia, librándoles milagrosamente y destruyendo a sus enemigos cuando su situación fuese desesperada. Ni Piajirot ni Baalsefón (Baal del norte) han sido identificados, pero evidentemente ambos estaban cerca de Migdal, que muy probablemente es Tell Abu-Ḥasa, unos 8 km al oeste del extremo sur de los lagos Amargos, donde la ruta del Sinaí cruzaba

170b el mar Rojo por un vado. El lugar era a propósito para acampar mucha gente. También los israelitas cruzaron el mar por un vado, pues las aguas, no muy profundas, se dividieron por la acción natural de un
c viento del este particularmente fuerte y continuo, 21. **5-9.** Entretanto el faraón, informado, probablemente por su funcionario de Etam, de que los fugitivos se habían extraviado, determina ir en su persecución y volverlos a Egipto. Envía carros y aurigas, *hombres escogidos* (7*b* Vg., *duces*; NC, «jefes») por ser la fuerza más rápida y eficaz, que alcanzan a los israelitas en su campamento junto al mar, «*con todos sus* [del faraón] *carros* [TM caballos de los carros], *sus aurigas y su hueste*». **10-20.** Los israelitas se asustan y murmuran contra Moisés, quien les dice que estén tranquilos y verán la salvación de Yahvé. Dios les manda adelantarse hasta el mar Rojo y les promete la salvación y la victoria. El ángel de Dios y la columna de nube cambian de lugar y en vez de ir delante se ponen detrás de los israelitas para protegerles. **20*b*.** «*Y la nube era tiniebla y la noche pasó sin que hubiera contacto entre una y otra parte durante la noche.*» **21.** Moisés extiende ahora su brazo sobre el mar (como se le mandó en 16) «*y Yahvé hizo retroceder el mar por medio de un fuerte viento del este, que sopló toda la noche, con lo que el mar vino a ser suelo enjuto y se dividieron las aguas*». **22*a*.** «*Los israelitas pasaron por medio del mar, sobre suelo*
d *enjuto.*» **23-25.** Los egipcios entran en el mar en seguimiento suyo. Pero Yahvé los observa en la vigilia matutina desde la columna de fuego y nube y *los perturba*. Además, *entorpeció las ruedas de sus carros, de modo que avanzaban penosamente*. **26-31.** Moisés recibe y ejecuta ahora la orden de extender su mano sobre el mar y hace que las aguas vuelvan a su *curso ordinario*. «*Los egipcios en fuga dieron en él* [el mar] *y arrojó Yahvé a los egipcios en medio del mar.*» El efecto que causó en los israelitas esta liberación tan maravillosa está atestiguado por varios pasajes del AT. El paso no fué milagroso en sí mismo, pues la fuerza natural del viento dividió las aguas del vado. La toma de Cartagena por Escipión facilitóse también por un viento semejante que retiró las aguas de una laguna. Pero fué milagroso por la intensidad y la persistencia del viento, por las circunstancias de tiempo y lugar, por las columnas de nube y fuego que acompañaron a los israelitas.[94] No hay ninguna indicación de que el faraón mismo pereciese o tomase parte en la expedición. A esto se alude en Sal 135, 15, pero es poesía que no debe tomarse como historia estricta.

e **XV, 1-21. Epinicios: el Cántico de Moisés** — Este magnífico peán celebra dos distintas victorias: una sobre los egipcios, en el pasado inmediato, y otra sobre los cananeos y naciones limítrofes, en el futuro. Hay quien defiende la unidad del Cántico acudiendo a la consideración de que la victoria reciente pudo sugerir naturalmente la visión profética de las victorias futuras. Otros consideran 12-18 como adición litúrgica, obra de autor inspirado y destinada a celebrar en una sola oda las dos supremas hazañas de Yahvé. En favor de esta opinión milita el que el tono de 12-18 es menos lírico y le falta la pureza de expresión, el vigor de pensamiento y osadía imaginativa, tan manifiestos en 1-11. Esta parte tiene, empero, su propia belleza, y se comprende que una victoria real se celebre con más lirismo que una en perspec-

tiva. Además, la segunda opinión no interpreta satisfactoriamente **170e**
el v 12. Preferimos, por tanto, la primera, como se ha propuesto en NP, donde se da explicación satisfactoria de 11-13 como estrofa medial o de transición. Si, con todo esto, se comprobase que los filisteos no se establecieron en Palestina hasta después del Éxodo, la segunda parte, donde se les menciona, sería adición litúrgica.[95] El término *entonces* (1) indica que el Cántico fué cantado por los hombres inmediatamente después de la victoria, lo cual viene confirmado por otros lugares del AT en que se cuenta la celebración inmediata de una victoria con cánticos y danzas.

1-2. La introducción celebra la majestad y poder de Dios. «Al ca- **f**
ballo y al *carro*», con LXX, «al caballero» con TM. **3-5.** La primera estrofa describe sumariamente la ruina de los egipcios; «*como una piedra*», esto es, rápidamente. **6-8.** La segunda estrofa muestra más ampliamente cómo la omnipotencia de Yahvé destruye a sus enemigos. «Al soplo de tus *narices*», esto es, el viento del este. La imagen de la muralla (14, 22 y 29), desarrollada poéticamente aquí, no supone necesariamente nada más sino que las aguas protegieron a los israelitas como un muro por ambos lados. **9-10.** Pinta la tercera estrofa la súbita destrucción de los egipcios cuando ávidamente se disponían a hacer carnicería y devastación. **11-13.** La estrofa de transición **g**
exalta la omnipotencia de Yahvé en su reciente manifestación como prenda de la protección futura. Los *dioses* son los objetos de culto idolátrico llamados dioses por sus adoradores. «Terrible en *maravillosas hazañas*» (11) significa: «que causas terror con las hazañas por las que eres alabado». La *tierra* incluye tierra y agua, y aquí indica sólo el último elemento. Es imposible referir el v 12 al castigo de Datán y Abirón (Núm 16, 32) y por otra parte el v está aquí fuera de lugar, como descripción de la destrucción en general. **14-16.** La estrofa siguiente describe el espanto que causa en los pueblos vecinos el viaje de los israelitas por el desierto. Los perfectos son proféticos; con ellos se representan más al vivo acontecimientos futuros. **17-18.** La úl- **h**
tima estrofa describe el establecimiento del pueblo en Canán, donde Yahvé será su rey para siempre. El *monte* y el *santuario* se refieren a la región montañosa de Canán, la tierra santa de Yahvé. **20.** Las mujeres entran ahora en escena guiadas por María, hermana de Arón (el hermano mayor de Moisés) y profetisa, divinamente inspirada. *Y María les respondía* (a los hombres, 21*a*) cantando el peán que ellos habían cantado, o repitiendo el estribillo.

22-27. Camino de Mara y Elim — Estaban ahora los israelitas en el **171a**
desierto de Sur (muro), llamado así probablemente por las fortificaciones levantadas en la frontera oriental de Egipto. Se dirigían al Sinaí en dirección SSE. y pasados tres días llegaron a Mara (amargor), identificado por algunos con los pozos de Ḥawwara, a unos 112 km del lugar del paso del mar Rojo, por otros con ʿAin Mūsā (Fuentes de Moisés) sólo a 38 $^1/_2$ km del lugar en cuestión. Como el camino era difícil y no había prisa, es más probable la segunda opinión. El agua de ʿAin Mūsā es abundante, pero salobre. Su endulzamiento milagroso fué sólo temporal. El sujeto de **25*b*** es Yahvé y Vg. *ei* y *eum* se refieren al pueblo. Elim (terebintos) se identifica con el copioso Wadi Ga-

171a randel a más de 80 km de 'Ain Mūsā, lugar de parada regular de las caravanas entre Egipto y el Sinaí.

b **XVI, 1-36. Alimento en el desierto: las codornices y el maná** — La península del Sinaí es una región desolada que mantiene con dificultad una población nómada de unas 5.000 almas. Por consiguiente, no habrían podido los hebreos subsistir solamente con los recursos naturales de la región. Se necesitaba la intervención divina y Dios alimentó al pueblo escogido con codornices y maná. Se mencionan las **codornices** solamente aquí y en Núm 11 (§ 201*d*). Durante la primavera, multitud de codornices procedentes del interior de África vuelan sobre la península. Su primera aparición a los israelitas en mayo fué, por consiguiente, posterior a su período ordinario de emigración, y considerablemente posterior la segunda en junio. Llegaron en el momento querido por Dios y fueron tan numerosas la segunda vez, que proveyeron a los israelitas de alimento para un mes. El alimento era natural,

c pero las circunstancias, preternaturales. El **maná** se diferenció de las codornices en que la provisión del primero fué constante durante la peregrinación por el desierto. La continua y milagrosa provisión de alimento fué un señalado prodigio obrado por Yahvé para con su pueblo. El pan del cielo fué de esta manera tipo apropiadísimo del verdadero pan del cielo, el sacramento de la eucaristía, nuestro alimento espiritual para el propio viaje a la tierra prometida. Con todo, no era el maná cosa completamente preternatural. Los indígenas llaman maná a una substancia que se encuentra bajo los tamariscos de la península del Sinaí, a fines de mayo y en junio y julio. En una excursión que hicieron al Sinaí en 1927 dos profesores de la Universidad Hebrea de Jerusalén, descubrieron que no era producido por el tamarisco mismo sino por dos especies de cochinilla que viven en sus hojas. Esta substancia viscosa cae al suelo por la noche y aparece por la mañana en forma de bolitas, nunca mayores que una avellana, y ordinariamente de color pardo amarillento y transparente. Debe recogerse temprano, pues las hormigas se presentan después de las 8 $^1/_2$ y se comen o llevan lo que encuentran. Una vez que se ha endurecido, ya no se derrite por el calor del sol, ni se echa a perder de ninguna manera. Como contiene principalmente azúcar, es muy nutritivo. La producción actual del Sinaí es de unos 300 kg anuales, pero antiguamente era mayor, ya que había más tamariscos. La narración bíblica aquí y en Núm 11,

d 7-9, concuerda con esta descripción. El maná es comida del cielo (**4**), porque venía de arriba y porque se multiplicaba milagrosamente pues la cantidad producida por medios naturales era insuficiente. Caía por la noche alrededor del campamento y se recogía por la mañana (**14**; Núm 11, 9). Se parecía a la escarcha por su color blanco y por su delicadeza apenas exudado, a la semilla del coriandro por su color amarillento claro y su forma granular, a la resina de bedelio por su color, su calidad viscosa y su olor (14 y 31; Núm 11, 7). La corrupción del maná (**20**), fué un milagro destinado a precaver al pueblo de que debía obedecer a Dios y confiar en Él. No se puede explicar su licuefacción cuando apretaba el sol por la intervención de las hormigas, pues «derretirse» y «desaparecer» no es lo mismo; sino que las gotas caídas de los árboles se derretirían al sol antes de solidificarse (**21**). Se

comía el maná crudo o cocido. En el último caso, se mezclaba, al parecer, con otra cosa y por esto se compara su gusto al de las tortas de miel (**30**) o tortas de aceite (Núm 11, 8). Un *'omer* (Vg. gomor) equivalía a unos 4 litros, que es una ración diaria abundante. Seguramente no fué el maná el único alimento de los israelitas en el desierto; sin embargo, no se dice si la provisión de maná fué constante durante todo el curso del año o restringida solamente a la temporada de mayo, junio y julio. La primera alternativa parece la más probable. Hay que acudir al milagro para explicar tan extraordinaria provisión y aun su duplicación la víspera del sábado. Hay cierta confusión, aquí como en otros lugares, por haberse introducido en el texto materiales tardíos conservados en la tradición. La orden de depositar un vaso con maná delante de Yahvé, o sea, en el tabernáculo, como acertadamente interpreta la Vg., y su ejecución (**33-34**) suponen la existencia del tabernáculo, que no había sido todavía erigido. La orden de aparecer «*delante de Yahvé*» (9), se entiende mejor referida a la tienda de reunión (33, 7-11). La narración es más inteligible si se lee 11-12 después de 3. 171d e

1. Léase *congregación* en vez de (Vg.) *multitudo*, pues la palabra tiene connotación religiosa. El desierto de Sinaí es la llanura de Debbet er-Ramle, 80 km al NO. del monte Sinaí. **3.** En vez de (Vg.) *cur*, léase «porque». **5a.** «*Pongan en orden lo que recojan.*» **7.** La *gloria de Yahvé* se refiere a la aparición milagrosa del maná, pero en **11** parece entenderse de la columna de nube del desierto. No obstante, este versículo puede haber sido alterado por la substitución de *desierto* al original *tienda*, pues la gloria de Yahvé aparecióse en una nube en la tienda de reunión (33, 10). **14.** «*Y cuando el rocío se evaporó, he aquí que sobre la superficie del desierto había una cosa fina, como granos* [?], *fina como la escarcha en el suelo.*» *Mĕḥuspās* solamente se encuentra aquí y se traduce de distintas maneras: *granular, redondo, escamoso.* **15.** La etimología que se da no es científica, sino popular. **16*b*.** «*Recogedlo, cada cual según lo que coma, un 'omer por cabeza según el número de personas, cada uno para aquellos que tenga en su tienda lo recogerá.*» f

Las palabras *según lo que coma* suponen, como en el caso del cordero pascual, que unos comen más y otros menos. Por consiguiente, el sentido de **18** es que se ejecutó esta orden; no que, a la postre, tanto los que habían recogido más como los que habían recogido menos tenían la misma cantidad. **22-30.** Se impone aquí por primera vez la observancia del sábado. El pueblo recoge ración doble la víspera como se le había prescrito. Los *principales de la congregación* piden una explicación a Moisés y se les dice que guarden el sábado. **34.** Se guardó el vaso de maná *ante el testimonio*, es decir, el arca, que contenía las tablas de la alianza o testimonio (25, 22). **36** es una glosa. g

XVII, 1-7. Agua en el desierto: Masá y Meribá — Cuando llegaron a Rafidim, muy probablemente el actual Wadi Refāyid, unos 13 km al NO. del monte Sinaí, los israelitas, acosados por la sed, se querellaron contra Moisés y tentaron a Dios. Por orden de Yahvé, Moisés hirió una roca con su cayado y manó el agua. Se llamó al lugar *Masá* (tentación) y *Meribá* (querella). En otro Meribá, cercano a Cades (Núm 20, 1-13), Moisés pecó y fué castigado con su exclusión de la tierra prometida. **6.** Horeb es ininteligible y probable interpolación. h

171i **8-16. Batalla con los amalecitas** — Eran los amalecitas un pueblo antiguo (Gén 14, 7; Núm 24, 20), que ocupaba el S. de Canán y el N. de la península sinaítica. Los que atacaron a los israelitas (Dt 25, 17-18), se habían corrido más hacia el S., provisional o definitivamente, buscando pastos para sus ganados, y estaban acampados probablemente en el oasis del W. Feirán. Los israelitas triunfan merced a la oración de Moisés. Se levanta un altar al que se da el nombre de *Yahvé es mi enseña* y se proclama solemnemente perpetua enemistad entre el pueblo de Yahvé y los amalecitas. Aquí por vez primera se manda a Moisés que *ponga esto por escrito para recuerdo*. Así se explica que sólo incidentalmente se mencione a Josué y Jur, pues tan breve noticia sólo podía recoger sus nombres y actividades. **11.** Omítase (Vg.) *paululum*. Hay que leer *manos* con samr. y todas las versiones, no «mano» (TM). La acción de levantar una mano sería aquí señal de mando, mientras que la de levantar ambas es el ademán que indica oración. **16.** El gesto de *levantar la mano contra el trono de Yahvé* indica juramento o solemne declaración de perpetua guerra contra Amalec (cf. Jue 6, 3 y 33; 1 Sam 15, 2 ss; 30, 1 ss). En vez de *kēsĕyāh* de TM, léase con las versiones *kissē' Yah* (trono de Yahvé), esto es, el cielo.

j **XVIII, 1-27. Visita de Jetro: institución de jueces** — Los hechos narrados en este capítulo no siguen el orden cronológico. Se sitúa la visita de Jetro en el Sinaí (6), y sin embargo los israelitas están todavía en Rafidim (19, 2). Lo más natural es que los jueces se instituyeran en el monte Sinaí (Dt 1, 6 y 9 ss), después de haber sido reveladas las leyes. Se cuentan aquí ambos acontecimientos anticipadamente, para evitar interrumpir después la historia de la legislación sinaítica.

1-6. Como oyera Jetro la vuelta de Moisés, se pone en camino con Séfora y sus hijos Gersom y Eliezer (nacido después de la marcha de Moisés); su yerno le sale al encuentro, avisado de su venida. La separación de Moisés y de Séfora fué temporal y motivada por razones prácticas, no fué divorcio. **7.** «*Y él* [Moisés] *salió al encuentro de su suegro y se prosternó ante él y le besó; y se preguntaron uno a otro por la salud y entraron en la tienda.*» **8-11.** Moisés cuenta a Jetro los grandes hechos de Yahvé en favor de su pueblo. Se alegra Jetro y reconoce la supremacía de Yahvé: «*Ahora sé bien que Yahvé es más grande que todos los dioses; y aun en aquello mismo en que aquéllos* [los dioses de los egipcios identificados con los propios egipcios] *se mostraron arrogantes con ellos* [los hebreos].» **12.** En acción de gracias, Jetro ofrece holocaustos y víctimas para un convite sagrado *ante Dios* (esto es, dado por Dios a sus adoradores), al que son invitados Moisés, Arón y los ancianos de Israel. Como los sacrificios se ofrecían al verdadero Dios, podían los invitados participar del banquete sacrificial. **14.** Pregunta Jetro por qué Moisés se pasa todo el día dando audiencia
k al pueblo. **15-16.** Moisés replica: «*El pueblo viene a mí a consultar a Dios* [él es intérprete de Dios] *y en las querellas juzgo entre un hombre y su vecino y les hago saber los estatutos de Dios y sus leyes.*» **19-23.** Jetro replica: «*Atiende a mis palabras, voy a darte un consejo y que Dios sea contigo: Representa tú al pueblo ante Dios y lleva ante Dios sus disputas*» e instruye a los israelitas en sus deberes, pero nombra hombres honrados como jueces que vean en los casos ordinarios y así

te ayuden a llevar la carga, reservándote sólo los más importantes. 171k
23a. «*Si haces esto, y Dios te manda como digo, podrás entonces sostenerte.*» El consejo de Jetro debía ser ratificado por Yahvé. **24-27.** Así pues, Moisés nombra jueces. Jetro se vuelve a su tierra.

(C) La teofanía del Sinaí, la alianza y la legislación (19, 1—40, 36)

XIX, 1-25. La teofanía del Sinaí — La tradición cristiana, desde el 172a
fin del siglo IV *(Peregrinatio Aetheriae)*, ha localizado el monte Sinaí en la península de este nombre. Se han propuesto recientemente otros lugares, pero ninguno recibe el apoyo de los textos como el tradicional monte Sinaí, el actual Ŷebel Mūsā (montaña de Moisés), en el interior de la parte meridional de la península. Los que buscan el Sinaí al este en vez de al oeste del golfo de Aqaba, se fundan principalmente en tres argumentos: (*a*) Madián está en la Arabia del norte, no en la península sinaítica; (*b*) Moisés huyó a tierras fuera del dominio del faraón, y el Sinaí estaba bajo tal dominio; (*c*) la teofanía implica una erupción volcánica y hay volcanes en Madián, pero no en el Sinaí. Se puede responder a (*a*) que Madián es una región de nómadas, parte de los cuales efectuó incursiones en la tierra de Palestina durante siete años (Jue 6, 1) y que los quenitas entre los cuales se refugió Moisés (Jue 1, 16) vivían entre los amalecitas en la península sinaítica en tiempo de Saúl (1 Sam 15, 6). A (*b*) podría responderse que el dominio egipcio en el Sinaí se limitaba a la región minera, muy al NO. del Ŷebel Mūsā, y que las tropas egipcias sólo guardaban a los mineros en expediciones ocasionales, pero no ocupaban continuamente el distrito. En cuanto a (*c*), excluyen toda erupción volcánica el hecho de que el pueblo se aproximara a las faldas de la montaña mientras Moisés subía a la cima, que para nada se mencione la lava y que el humo (**18**) sea seguramente una figura para significar la nube oscura y tormentosa de **16.** En la teofanía de Sal 17, también el humo y el fuego del v 9 son idénticos a las nubes tempestuosas y a los relámpagos de 12 ss. Entre los b
demás sitios propuestos, Cades queda excluído por el hecho de que se hizo estación junto al mar Rojo, antes de llegar al desierto de Sin (Núm 33, 10); Petra no tiene más base que las especulaciones de Nielsen sobre el dios-luna; Sarabit el-Jadim resulta improbabilísimo por ser puesto egipcio y santuario de la diosa Hator; y la lectura de Grimme del nombre Sinaí en dos inscripciones antiguas encontradas allí es errónea, como ha demostrado RYCKMANS (Bi 9 [1928] 119 nota); Ŷebel Serbal, al NO. del Ŷebel Mūsā, es de difícil ascensión, y no hay, al pie de él, llano suficiente para que acamparan los israelitas a la vista del monte. Por otra parte, la gran llanura de Er-Rāḥa, al N. del Ŷebel Mūsā, es un lugar muy propio para acampar, y proveerían el agua los cuatro valles que en ella vienen a encontrarse. La cima del Ras eṣ-Ṣafṣaf, el pico septentrional y más bajo de la montaña, de unos 2.083 m de alto, se puede alcanzar en hora y media, y es visible desde cualquier punto de la llanura que se extiende a sus pies. El pico meridional y más distante, de unos 2.245 m de alto, no se ve desde la llanura, pues le oculta el septentrional, donde fué promulgado el decálogo.

No aparece en el texto una indicación de la fecha exacta de la llegada c
al Sinaí, así que no podemos relacionar con certeza la legislación

172c sinaítica con la ulterior fiesta de Pentecostés. La tradición judía acerca de esta relación no es antigua, pero algunos Padres, como San Agustín, San Jerónimo y San León, parecen suponerla al comparar la promulgación de la ley antigua en el monte Sinaí con la de la ley nueva en la primera Pentecostés cristiana.

d **3-6.** Moisés sube primero a la montaña y recibe el anuncio de que se hará alianza solemne entre Dios e Israel. La metáfora del águila se encuentra más desarrollada en Dt 32, 11. La alianza hará de Israel la posesión escogida de Dios *sobre* (o *entre) todos los pueblos*, o sea pueblo especialmente favorecido. Por su parte, los israelitas deben atender a sus palabras y guardar sus leyes, y ser nación santa y reino de sacerdotes, notables, de una manera especial por su piedad y moralidad, como el pueblo más cercano a Dios entre todos los demás pueblos, de la misma manera que los sacerdotes, por el mero hecho de estar más cerca de Dios que los laicos, deben señalarse por la santidad de su vida. **7-8.** Moisés lo comunica al pueblo, que asiente. Entonces Moisés *transmite* la respuesta a Yahvé. Como la subida se hace en hora y media, y la del Ŷebel Serbal duraría cinco horas, las dos ascensiones en un mismo día confirman el emplazamiento tradicional. **9-12.** Dios anuncia entonces una nueva teofanía para dentro de dos días, destinada a que el pueblo se convenza de que Moisés es su profeta. Aparecerá en una tempestad de truenos y relámpagos. El pueblo debe prepararse santificándose, esto es, apartándose de toda cosa profana,
e y lavando sus vestidos, símbolo de la limpieza interior. Debe marcarse un límite cuyo paso esté prohibido al pueblo, pues tocar la montaña santa durante la teofanía es una profanación castigada con la muerte. **13.** En este caso la muerte sería obrada por Dios, y **13*a*** es glosa destinada a sugerir la manera humana de ejecutar a una persona sin tocarla. Léase: *no la tocará mano* (a la montaña, no «a él», el que la profanare, interpretación falsa que dió origen a la glosa). Una trompeta, lit. *cuerno de carnero*, congregará al pueblo al pie de la montaña (cf. 1 Tes 4, 15; Ap 8, 8). **14-15.** Moisés comunica el mensaje al pueblo y explica en qué consiste la orden de santificación con las palabras: nadie toque mujer. **16-19.** Se describe la teofanía. El pueblo estaba *al pie de la montaña.* A la vista de ellos Moisés habla a Dios en la cumbre de la montaña y Dios le responde *con voces* (recio o entre truenos). Los tiempos de los verbos «hablar» y «responder» implican una conversación sostenida. De esta manera se comunica la ley a Moisés, a la vista del pueblo y probablemente al alcance de su oído. *El pueblo* (LXX), mejor que *la montaña* (TM), *temblaba.* **20-25.** Al parecer se trata aquí de otra tradición de los hechos, contada con algunas variantes sin importancia en cuanto al orden de los acontecimientos y con un nuevo elemento: la mención de Arón y de los sacerdotes. Estos últimos eran probablemente los propios hijos de Arón (cf. 24, 1), llamados prolépticamente sacerdotes, ya que su institución fué posterior. En el texto no se menciona ningún sacerdote anterior a Arón.

f **Observaciones previas al decálogo** — El texto se encuentra en Éx 20, 1-17, Dt 5, 6-21, y en el papiro Nash (cf. § 77*a* y RB 13 [1904] 244 s), que es ciertamente más antiguo que el TM y atribuído al s. II a.C. por ALBRIGHT (JBL 56 [1937] 145-76); cf. también Mt 19, 18 s; Mc 10, 19;

Lc 18, 20; Rom 13, 9. Es seguro que el decálogo contenía diez manda- 172f
mientos distintos (Éx 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4). Se cree en general que originalmente eran más lapidarios en la forma, más semejantes en el estilo y, por consiguiente, en algunos casos más breves de como ahora aparecen en los textos. Las adiciones, que versan principalmente sobre la razón de un precepto, el premio de su observancia y las aplicaciones del mismo, pudieron muy bien ser hechas, todas o en su mayor parte, por el mismo Moisés al instruir al pueblo sobre el modo de guardarlos. No son siempre idénticas en Éx y Dt.

Aún entre los cristianos **se dividen en diez mandamientos de dos** g
maneras, ambas derivadas de dos diferentes divisiones de los judíos, una de las cuales fué preferida por los griegos y la otra por los latinos. Cuando la Reforma, los luteranos siguieron la de los latinos, los calvinistas la de los griegos. Los protestantes ingleses tomaron la división griega de los calvinistas, mientras los católicos guardaron la latina. Los judíos helenistas, Filón, Josefo, etc., dividieron los diez mandamientos de tal manera que hicieron de la prohibición de las imágenes un precepto independiente, y juntaron las dos prohibiciones de los malos deseos en una sola. Orígenes, quien introdujo esta división en la Iglesia, atestigua también la existencia anterior de otra según la cual se reconocían dos preceptos distintos prohibiendo los malos deseos, y uno y el mismo precepto prohibía la adoración de las imágenes y la de dioses extraños. Por otra parte los judíos de Palestina, cuya opinión se define claramente en el Targum del Seudo-Jonatán, consideraban Éx 20, 2, «*Yo soy Yahvé tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre*», como el primer precepto, siendo el segundo la prohibición de adorar dioses extraños e imágenes, y el décimo las dos prohibiciones de los malos deseos. Los cristianos consideraron con razón este primer precepto una introducción al decálogo, y pusieron el segundo como primero y dividieron el décimo en dos, según las dos clases de malos deseos. La exposición del decálogo hecha por San Agustín siguiendo esta división obtuvo aceptación universal en la Iglesia latina.

Se complica la determinación exegética de esta división con un proble- h
ma de crítica textual. Se lee en Éx 20, 17: *No desearás la casa de tu prójimo: No desearás la mujer de tu prójimo;* en Dt 5, 21: *No desearás la mujer de tu prójimo: No desearás la casa de tu prójimo;* samr. ofrece la lección de Éx; LXX, la de Dt en ambos lugares. Pero el papiro Nash, aunque concuerda generalmente con Éx contra Dt, aquí ofrece la lección de Dt. La razones intrínsecas en favor de Dt y de la división en dos preceptos tocante a los deseos son todavía más poderosas. Considerando que se prohiben en dos preceptos distintos los actos de adulterio y de hurto, y el adulterio va antes del hurto en todos los textos, versiones y alusiones neotestamentarias, tenemos derecho a esperar que los dos deseos correspondientes se enumeren en el mismo orden y en dos preceptos distintos. Refuerza nuestro argumento el hecho de que efectivamente se condenen dos distintas pasiones, lujuria y avaricia, y el que en los dos textos aparezca dos veces *no desearás.* El pasaje de Éx contiene, allende esto, señales evidentes de corrupción al omitir *su campo*, que se lee en Dt y en el pap. Nash, y es requerido por el paralelismo de las parejas: casa y campo, sierva y siervo, buey y asno.

172i El caso del **primer precepto** es muy diferente. Se prohiben solamente las imágenes de los dioses extraños, según se desprende no sólo de las palabras: *No te postrarás ante ellas; no las servirás* (Éx 20, 5*a*; Dt 5, 7), sino también de la orden de Yahvé de hacer los querubines (Éx 25, 18) y la serpiente de bronce (Núm 21, 8), y de la decoración mural de las sinagogas al principio de la época cristiana atestiguada abundantemente por las modernas excavaciones. No se trata, pues, de un mandamiento distinto que prohibe la adoración de toda imagen, sino de una aplicación del precepto que prohibe la adoración de dioses extraños. Se encuentra la prohibición de los ídolos en el libro de la alianza (20, 23). Aquí aparece en forma ampliada (20, 4-6), y muy probablemente es adición tardía al decálogo destinada a ilustrar y salvaguardar el primer mandamiento. De manera que la división latina de los mandamientos es la más razonable y la que tiene más visos de ser la original.[96]

j **La antigüedad y origen divino del decálogo** se afirma explícita y repetidamente en el texto sagrado. La legislación mosaica en general, y el decálogo en particular, son además consecuencia directa y necesaria de la alianza sinaítica. El pueblo escogido debe ser *un reino de sacerdotes y una nación santa* (19, 6). Por consiguiente deben revelársele las leyes mediante las cuales alcance esa santidad. El profeta Oseas reconoce la unión que existe entre la alianza y la ley cuando dice: *Han quebrantado mi alianza y han prevaricado contra mi ley* (Os 8, 1). Los profetas en general presuponen la ley cuando reprenden al pueblo por no guardarla.

k En antiguos textos babilonios se leen uno tras otro seis preceptos del decálogo, y cuatro en antiguos textos egipcios. No se puede por consiguiente, objetar contra su antigüedad. Los cuatro peculiares de los hebreos son el primero, el tercero, el nono y el décimo. De estos cuatro ha sido especialmente combatido el del **sábado,** con la afirmación de que es de institución postexílica. En él se supone la división continua del tiempo en semanas, desconocida fuera de Israel. Los egipcios dividían el mes en períodos de diez días, los babilonios en períodos irregulares, en correspondencia con las fases de la luna. Dos son las teorías que se han propuesto en favor del origen extranjero del sábado en Israel. Según la primera, el sábado fué originariamente una fiesta babilonia del plenilunio, el *šapattu*, y como tal fué considerado en los textos anteriores a la cautividad, al ir emparejado con la fiesta del novilunio, pero durante la cautividad pasó a ser una fiesta semanal. Esta teoría pasa por alto muchos textos de antes de la cautividad que mencionan un sábado semanal, no aduce ninguna indicación en favor de la existencia de una fiesta del plenilunio en Israel, salvo el emparejamiento del novilunio y el sábado, igualmente explicable en el sentido de una fiesta mensual o en el de una fiesta semanal, y no da explicación plausible del paso del período del plenilunio al de los siete días. La segunda teoría busca el origen del sábado en los *dies nefasti* de los asirios, quienes tenían los días 7, 14, 21 y 28 del mes por días de mal agüero, en los cuales había que propiciarse a los dioses y abstenerse de ciertos actos. Pero hay que notar que no era característica del día séptimo la abstención del trabajo servil, ni tampoco, por otra parte, era el sábado hebreo *dies nefastus*. Ninguna de las dos teorías explica la división continua del tiempo en semanas, esencial

al sábado. La principal objeción contra el primero, nono y décimo 172l
mandamientos se basa en su sublimidad, que contradice la teoría de la evolución religiosa antes refutada (§ 163*g*). El monoteísmo del primer mandamiento, ya indicado por el nombre divino de Yahvé, y la prohibición de los malos deseos en los dos últimos demuestran la clara superioridad religiosa y moral del decálogo hebreo sobre las leyes de todos los demás pueblos de la antigüedad. No se puede explicar satisfactoria o adecuadamente esta superioridad prescindiendo de la intervención divina.

XX, 1-21. El decálogo (cf. Dt 5, 6-22) — Aunque en el decálogo se 173a
promulgaron las obligaciones impuestas a Israel por la alianza, sus miras no son nacionalistas sino universales, y en él se expresan clara y brevemente los principios fundamentales de toda obligación religiosa y moral. Los tres primeros mandamientos prescriben los deberes del hombre para con Dios, y los siete últimos los deberes para con el prójimo. **3.** El primer mandamiento prohibe el culto de cualquier otro dios, salvo Yahvé. *Delante de mí* quiere decir en mi presencia, no con preferencia a mí. **4-6.** La prohibición del culto de las imágenes, ya discutida (§ 172*i*), no considera el caso de las imágenes de Yahvé, muy probablemente prohibidas en el libro de la alianza (23). Dt 4, 16 ss insiste, sin embargo, en que Dios no se apareció bajo forma material, y ello para que el pueblo no se sintiera inclinado a hacer una imagen suya y se formara así una falsa idea de su naturaleza espiritual. **7.** El b
segundo mandamiento prohibe el uso ilícito del nombre divino de Yahvé, no solamente en los perjurios, sino también en las maldiciones, encantamientos, etc. Los judíos, posteriormente, llevando hasta la exageración este precepto, prohibieron incluso el uso reverente del nombre sagrado. **8-11.** En el tercer mandamiento las palabras *día del sábado*, en vez de «día séptimo», y tal vez también *acuérdate* (Dt *guarda)*, parecen entrañar que el sábado ya era conocido y estaba instituído (16, 23 ss). El objeto fundamental de la fiesta era separar una parte del tiempo que el hombre usa en provecho propio, para dedicarlo a Dios en reconocimiento de que todo su tiempo a Él pertenece. La razón especial que de su observancia da el Éx es que Dios descansó al día séptimo después de la creación. Ello presupone que el hombre debe conformar sus acciones con las de Dios. En Dt se da una razón diferente, más humanitaria, en completo acuerdo con la índole general de la legislación deuteronómica. El descanso y las observancias religiosas del sábado son para recuerdo de la divina liberación de los israelitas de los pesados trabajos de la escavitud egipcia. El hecho de que las dos razones sean diferentes, aunque no se excluyan mutuamente, indica que tal vez se trata de adiciones posteriores. El pap. Nash concuerda aquí con Éx.

12. Con el cuarto mandamiento comienza la segunda lista de obliga- c
ciones, ya que la familia viene antes que el estado, y los padres tienen el primero y mayor derecho a la consideración de sus hijos. El premio que se promete es probablemente adición posterior. **13-15.** El quinto, sexto y séptimo mandamientos protegen los tres principales valladares de la sociedad humana: el derecho y el deber sagrados de la vida, la pureza del matrimonio y el derecho de propiedad. La distinción entre el sexto y el séptimo mandamiento muestra que no se considera a la mujer como

173c mera propiedad de su marido. **16.** El octavo mandamiento se dirige contra los pecados de palabra, y prohibe todo género de falso testimonio contrario a la persona, la propiedad o el buen nombre del prójimo. **17.** Finalmente se prohiben los deseos lujuriosos y codiciosos como malos en sí mismos y porque llevan a acciones ya prohibidas. Pudiera ser que el décimo terminara originalmente con el término *casa* en el sentido general de posesiones. **18-19.** Dios mismo promulgó el decálogo al pueblo (Dt 5, 4 y 22; 10, 4, y probablemente Éx 19, 19; 20, 18, *voces)*. Ésta es evidentemente la principal razón del pavor que acomete al pueblo y de su petición de que no les hable Yahvé mismo, sino Moisés, su intérprete.

d **XX, 23–XXIII, 19. El Libro de la Alianza**—Los primeros principios religiosos y morales revelados en el decálogo no indicaban bastantemente las obligaciones de Israel como pueblo santo de Dios. Hubieron de ampliarse en un código de leyes que no fuera exclusivamente cultual sino también ético y religioso como el decálogo, para que consiguieran plenamente su fin. No eran todas estas leyes completamente nuevas, sino que en ellas se combinaban antiguas costumbres ya aprobadas y establecidas, con nueva legislación apropiada a las circunstancias. También aquí se manifiesta abundantemente la condescendencia de Dios en la aceptación de usos nacionales y circunstancias locales, de la que ya vimos un ejemplo en las plagas. Es patente también su previsión al adaptar la legislación no tanto a las condiciones nómadas del momento sino más bien a las del próximo establecimiento en Canán. Los israelitas ya estaban en realidad, como se ha hecho notar (§ 169*b*), familiarizados con la agricultura y su actual condición nómada era sólo temporal. E. Cazelles ha adscrito recientemente la composición del libro de la alianza por Moisés a la época del establecimiento de Rubén y Gad en Transjordania, RB 52 (1945) 173-91. Esta teoría da con el marco apropiado de la legislación agrícola, pero a costa de separar el código mosaico de la alianza sinaítica a la que pertenece naturalmente.

e **El orden original del texto** parece haber sido alterado. Mientras que la sección que trata del culto viene la última, dos leyes cultuales (20, 23-26) aparecen antes de la fórmula de introducción (21, 1). Van mezcladas las leyes relativas a la religión y a la caridad (22, 18–23, 9); tal vez los preceptos de caridad, peculiares de los hebreos, se consideraban como obligaciones religiosas. El secuestro aparece intercalado entre dos leyes relativas a injurias a los padres (21, 15-17). La ley de la caridad hacia el propio enemigo interrumpe las aplicaciones prácticas del octavo mandamiento (23, 4-5). En la ley sobre las primicias, aparecen el vino y el aceite (22, 19) separados del trigo (23, 19*a*). La admonición de no aparecer con las manos vacías ante Yahvé (23, 15*c*) interrumpe el contexto y propiamente debería venir después de 13, 17. La fórmula de conclusión (23, 13*a*) viene antes de tiempo. Como se colige de estos ejemplos, este desorden es accidental y no afecta en nada al carácter
f o a la interpretación del libro. Una adición reciente (22, 31*b*) incorpora a este libro la ley de Lev 17, 15, y Dt 14, 21, excluída por 21, 34-36. No es la legislación cosa estable, por lo cual no son de extrañar las adiciones a los códigos destinadas a ponerlos al día. Según algunos críticos, las distintas formas en que están redactadas las leyes indicarían otros tantos

estratos de fecha diferente. Pero tales diferencias de expresión son 173f
comunes en todo género de literatura. Además, las leyes antiguas, una vez codificadas, conservarían su forma original. Heinisch aduce al respecto la ley sálica, que presenta cinco formas diferentes de expresión en las cinco leyes del primer título.

Han arrojado mucha luz sobre el código mosaico (CM) **cuatro** g
cuerpos legales más antiguos que se han descubierto en los últimos cincuenta años: el código babilonio completo de Hammurabi (CH), un libro de leyes asirias (LA), las leyes sumerias (LS), y las leyes hititas (LH). Con esto queda demostrada la existencia en la antigüedad de códigos orientales, y ya no parece anacrónica la existencia de un código hebreo en el s. XIII a.C. El estudio comparado de estas colecciones revela en todos ellos un elemento común y un carácter distinto. La legislación babilónica que se extendió en época temprana por todo el oriente, fué adoptada por pueblos diferentes, que la modificaron según su carácter y costumbres nacionales. En el CM aparecen muchos contactos con el CH, pero a veces concuerda con otras colecciones contra esta última y tiene también naturalmente muchos rasgos distintivos. También las leyes premosaicas del Gén tienen rasgos de semejanza muy precisos. No hay señales de dependencia literaria. Se explican perfectamente los contactos en cuestión por el origen babilónico de Abraham, por la difusión de la civilización babilónica y por la mezcolanza de razas que ocupaban la antigua Palestina.

Dos son las principales diferencias entre el CM y los demás cuerpos h
de leyes. El CM es más elemental y está acomodado a un estadio social primitivo, lo cual es otro indicio de su antigüedad.[97] Los demás códigos están más evolucionados y suponen un estadio más avanzado de civilización. El CM tiene un nivel religioso y moral más elevado, no precisamente porque contenga leyes cultuales, sino porque los mismos preceptos civiles están impregnados de espíritu religioso, como consta en particular de los derechos concedidos a los esclavos y de la consideración especial en que se tiene al pobre y al desvalido. Los demás códigos se ocupan principalmente del mantenimiento de los derechos de propiedad, muestran poco interés por el pobre y favorecen al rico como miembro importante de la comunidad. En cuanto a las penas impuestas las LA son las más severas, las LH las más benignas y las que más se acercan en esto al CM. Se aclararán estas observaciones en el comentario, donde se estudian en particular las relaciones entre los diferentes códigos.

XX, 22-26. Culto público. 13. Los dos verbos indican que hay aquí 174a
dos prohibiciones distintas; el primero se refiere muy probablemente a otros dioses, como lo sugiere *junto a mí* (TM), el segundo a los ídolos. «*No os haréis junto a mí (otros dioses)*; *no os haréis para vosotros dioses de plata y dioses de oro*». La segunda prohibición parece incluir las imágenes de Yahvé. **24.** «*Me alzarás un altar de tierra, sobre el cual me ofrecerás tus holocaustos y tus hostias pacíficas, tus ovejas y tus bueyes, en cada lugar* [o, *en todo el lugar] donde yo haga memorable mi nombre*». *En todo el lugar* tiene el apoyo del artículo ante «lugar»; *en cada lugar*, el de LXX, Vg. y Gén. 20, 13, donde también aparece el artículo, pero significando *cada lugar*. En el primer caso, se trataría de la ley (Dt 12, 5)

174a en la que se autoriza un solo lugar de sacrificio, pero no es fácil explicar el término *todo*. Según algunos, se implica en él el permiso de hacer más de un altar, pero solamente en el patio del tabernáculo o templo. Pero no se confirma dicha implicación en la práctica posterior, ni parece inteligible antes de hacerse mención del tabernáculo. La legislación tiene por objeto el sacrificio en general, no los casos excepcionales.

b Las mismas objeciones valen contra la opinión de que la ley autoriza los altares privados para el degüello ritual de animales, en contraposición al único altar de los holocaustos, para los sacrificios públicos. Además, esta interpretación pasa por alto el término *holocaustos* y la necesidad de una autorización especial para la erección de un altar. Por ello parece preferible la versión *en cada lugar*. Se pueden erigir altares solamente en los lugares autorizados. Esto fué lo que hicieron personas guiadas por Dios, como Elías, Samuel y David. La ley del Dt es posterior, pero no necesariamente postmosaica, y refleja la nueva situación creada por el establecimiento en Canán. **25-26.** El altar será simple, hecho de tierra o de piedras sin labrar, y no se subirá a él mediante gradas por la razón apuntada en el texto, que supone que los sacerdotes llevaban una sola prenda de vestir muy corta. La legislación es primitiva. A la primera experiencia práctica del único altar del desierto seguiría la legislación posterior del Dt.

c **XXI, 1-11. Los esclavos. 1-6.** Podía un hebreo ser reducido a esclavitud por decisión paterna (7), o por serle imposible pagar una multa (22, 3) o una deuda (2 Re 4, 1). Pasados seis años, queda libre con su mujer, si había sido esclavizada con él, y recibe también vestidos y otros presentes (Dt 15, 14). Si ha tomado mujer entre las esclavas de su amo, ésta con sus hijos siguen siendo esclavos. Así, el esclavo puede preferir quedarse con su familia. «*Entonces el amo le llevará ante Dios* [es decir, ante el altar o el santuario donde declarará su decisión, no ante los jueces] *y acercándole a la puerta o a la jamba [de su casa], le perforará la oreja con un punzón.*» La oreja indica obediencia, y el perforarla en la puerta, adhesión perpetua.[98] **7-11.** Se trata aquí del caso de una muchacha vendida como esclava para hacer de ella la esposa de su amo. Si desagrada al amo *que la había destinado para sí*, no puede él venderla a extraños, sino que debe, o bien dejarla libre, o bien, si la da en matrimonio a uno de sus hijos, tratarla como hija, o «*si tomare otra mujer entre sus siervas, su alimento, su vestido y sus relaciones conyugales no serán disminuídas.*» Ante cualquier infracción de estos derechos, la esclava queda libre. En el CH y las LA el ciudadano libre reducido a esclavitud servía sólo tres años, pero carecía de todo derecho y pertenecía enteramente a su amo. Incluso las benignas LH imponen varias formas de mutilación por injurias, castigadas con penas de multa cuando las cometían ciudadanos libres. Es, pues, evidente la superior humanidad del CM.

d **12-32. Daños contra las personas.** Como toda vida pertenece a Dios, todo deliberado **derramamiento de sangre** constituye injuria castigada con derramamiento de sangre (cf. Gén 9, 5). El ejecutor era un allegado del muerto (Núm 35, 19; Dt 19, 12). En una sociedad de organización más evolucionada el bien público exige que el Estado castigue al asesino. No se permite en el CM la sustitución del asesino por un miembro

de su clan o familia. No está claro si la muerte *que Dios llevó a cabo por medio de él* (del homicida), incluye el homicidio casual o trata sólo del homicidio justificado; en cualquier caso, la muerte infligida en tales circunstancias no se castigaba, y más tarde se señalaron ciudades de refugio, donde el asesino podía encontrar asilo. Leyes posteriores establecen la audiencia de testigos y la determinación del motivo en casos dudosos (Núm 25, 20 ss; Dt. 19, 4 ss). Se menciona un caso de circunstancias atenuantes, en que la muerte se sustituye por el precio de la sangre (31). El altar era un lugar de refugio provisional para el matador, el cual, no obstante, si resultaba culpable, era retirado de allí y ejecutado. El CH no contiene ninguna ley sobre asesinato, salvo que, en el caso de que una mujer matara a su marido, se la debía empalar. Las LA mencionan solamente el homicidio por heridas, castigado con pena de multa. Las LH distinguen entre homicidio premeditado y homicidio simple, como el CM, pero imponen sólo penas pecuniarias en ambos casos. 174d

15-17. Las ofensas graves **contra padre o madre,** de palabra o de obra, eran castigadas con la muerte (por lapidación, Dt 21, 18 ss). Los demás códigos ignoran a la madre y se ocupan principalmente de las faltas cometidas por los hijos adoptivos. El CH permite al padre que eche de su casa a su hijo en pena de una ofensa grave y repetida y que le corte la mano, si su hijo le hubiera pegado. La mayor severidad del CM en este caso demuestra su más alta estima de la importancia de la obediencia a los padres. **16.** La pena del secuestro es la muerte, haya sido la persona secuestrada vendida o no en esclavitud (cf. Gén 37, 26 ss). El CH prescribe el mismo castigo. En las LH se distinguen varios casos, pero en ninguno se asigna la pena de muerte. e

18-19. Los **agravios** inferidos en una riña con piedra o garrote (LXX puño?), que, aunque no fueran fatales, con todo supusiesen incapacidad temporal del agraviado, acarreaban la compensación del tiempo perdido y de los gastos de medicación. El CH impone solamente la segunda obligación, las LH añaden la compensación de seis medios siclos de plata (poco más de 1 U.S. $). **20-21.** Si uno apalea a un esclavo hasta causarle la muerte, es castigado, no con la muerte, pues el arma no es mortal y se puede presumir que no había intención homicida, sino, al parecer, con una multa. Si el esclavo sobrevive dos días, ya no es evidente la conexión de la muerte con la paliza y se considera castigo suficiente la pérdida de su posesión (Vg. *pecunia)* por el dueño. También el CH, al castigar la desobediencia de un esclavo con el corte de las orejas, implica que el dueño no podía a su antojo dar muerte al esclavo. **22.** Los agravios inferidos en una riña a una mujer preñada, cuando de ellos se seguía el parto prematuro de una criatura muerta, se castigaban con una multa, a determinar por el marido de la agraviada. «*Y pagará por el aborto*» (TM ligeramente corregido). No se considera el feto como persona, pero si moría la mujer, entonces se aplica la *lex talionis*. Los demás códigos concuerdan con el CM en imponer una multa, pero contienen una legislación más amplia y distinguen diferentes casos. f

23-25. La *lex talionis* es una ley muy antigua y extendida, que hace corresponder el castigo con la ofensa. Pone coto a la pasión y modera el apetito de venganza. Salvo en el caso de asesinato, la pena entre los g

174g hebreos fué sustituída por una compensación monetaria, más satisfactoria para el ofensor y de mayor provecho para el ofendido. La aplicación de la pena a personas inocentes, como el hijo y la mujer del ofensor, es grave falta de justicia del CH y las LA, que también imponen solamente una multa si la persona agraviada es de posición inferior. Las LH imponen una multa en cualquier caso. La *lex talionis* vale solamente para el caso de hombres libres.

26-27. Cualquier daño infligido a un esclavo, tan leve incluso como romperle un diente, lo hace libre. Esta ley tan humana es propia del CM. El daño infligido a un esclavo por persona extraña era
h castigado con multa pagadera al dueño, en el CH y las LH. **28-32.** La muerte causada por un animal, como un buey, acarreaba su muerte (Gén 9, 5), porque faltaba a su destino de ser útil y no perjudicial al hombre. No se podía comer de su carne, por razón de la culpabilidad material que lo afectaba. El dueño, si era culpable de negligencia, estaba sujeto a la *lex talionis*, ordinariamente conmutada por una multa. Puesto que la multa sustituía la vida del ofensor, la edad o posición de la víctima no entraba en consideración, y así había que pagar todo el precio de la sangre, treinta siclos de plata (unos 11 U.S. $), por la muerte de un esclavo. El CH concuerda con el CM, salvo en que hace gracia de la vida del buey y fija el precio de la sangre en 30 siclos, si la víctima era un hombre libre, y en 20, si era esclavo.

175a **XXI, 33–XXII, 17. Daños contra la propiedad. 33-36.** La pérdida de un animal doméstico que cae en la cisterna del vecino o es acorneado por el buey del vecino, debe repararse, si se dejó la cisterna descubierta o se sabía que el buey acorneaba. El dueño recibe el precio del animal, el multado se queda con el animal muerto. Son muy comunes en Palestina las cisternas para recoger el agua de la lluvia, pues son muy pocas allí las fuentes. Si no hubo negligencia culpable, entonces ambos participarán por igual en el precio del animal acorneador, que se venderá, y en el del animal muerto. Por tanto en este tiempo se comía carne de animales no matados ritualmente. Casos paralelos de pérdida de propiedad se resuelven de modo semejante en el CH y en las LH, aunque estos últimos imponen en un caso restitución doble.

b **XXII, 1.** El que hurtare un animal doméstico, debe hacer restitución quíntuple o cuádruple, caso de que no se recobre el animal; solamente doble, si se recupera. **3*b*.** Si no puede pagar, será vendido como esclavo. **2-3*a*.** Puede matarse impunemente al ladrón cogido en flagrante delito, pero solamente de noche, no después de salir el sol. El CH castiga faltas similares, en algunos casos con la muerte, en otros con la restitución décuple o terdécuple, y permite matar impunemente al ladrón cogido en flagrante delito, de día o de noche. A veces la muerte, pero más frecuentemente la mutilación, es el castigo del ladrón en las LA. Las LH están en completo acuerdo con el CM, pero exigen mayor restitución. **5-6.** Hay que indemnizar el daño causado a la viña o el campo del vecino por haber dejado al ganado pastar en ellos. También hay que indemnizar el daño causado por el fuego prendido en un *matorral* (Vg. *espinos)* y propagado al campo del vecino. Se supone negligencia en ambos casos. El CH y las LH concuerdan con el CM, pero son más precisos en la estimación del daño y la compensación en el primer caso.

7-8. Si falta un depósito, el ladrón restituirá el doble. Si no se le 175c
encuentra, el depositario debe probar su inocencia *ante Dios*, posiblemente por medio de ordalías, o más probablemente por medio de un juramento (LXX), que el culpable no se atrevería a hacer. El CH va de la mano con el CM al imponer doble restitución al ladrón y al hacer al depositario responsable si hubo negligencia culpable, pero exige absolutamente para la validez del depósito un contrato escrito ratificado por testigos. Los depósitos eran el medio corriente de poner a salvo la propiedad durante la ausencia del propietario. **9.** Los casos de objetos desaparecidos que se pretenda se hallan en poder de otros deben decidirse *ante Dios* como en 8. «*Aquel a quien Dios condenare, restituirá el doble a su prójimo.*» La multa es por hurto en un caso, en otro por falsa acusación. El CH y las LH consideran también la apropiación de cosas perdidas como hurto, y el CH obliga al posesor a probar delante de testigos que la cosa fué comprada honradamente.

10-13. Se trata del caso de un animal dañado o perdido que estu- d
viere bajo la guarda de un vecino. Si no hay testigos de la muerte o del daño, o de la captura del animal por el enemigo, el vecino deberá probar su inocencia mediante juramento; si le fué robado, deberá restituir; si fué despedazado por una fiera, deberá mostrar el cuerpo despedazado. El CH manda también la restitución si el animal fué robado, pero no si fué despedazado por una fiera o muerto por el rayo o la peste, cuando se puede probar la inocencia mediante juramento. Las LH concuerdan con el CH en el caso de haber sido cogido el animal por una fiera. **14-15.** Puede prestarse un animal gratis o por arriendo. En el primer caso, hay que indemnizar cualquier daño infligido al animal, pues se supone negligencia, a no ser que el dueño estuviera presente. En el segundo, no se exige compensación, pues *si fué alquilado, le vino por su arriendo.* Otros traducen: *Si un siervo alquilado* (estaba presente) *le viene sobre su arriendo* (se toma de su jornal). El CH y las LH consideran solamente el caso de un animal alquilado a otra persona, la cual debe compensar al dueño por los daños, a no ser que el animal muera por obra de Dios, en cuyo caso debe probarse la inocencia mediante juramento. En el CM, más primitivo y más humano, tales servicios se hacían usualmente gratis.

16-17. La seducción y violación de una virgen no desposada se e
considera aquí cosa que afecta al padre, quien cuida de los intereses de la hija y a quien se hará difícil encontrar marido para ella, perdiendo así el *mōhar*, precio de venta (NC, Vg. *dote)*. Debe el seductor pagar el *mōhar* y casarse con la muchacha, a no ser que el padre de ésta se oponga. No se sabe si en ese tiempo guardaba el padre todo el *mōhar* o lo daba todo o en parte a la novia como dote. Las LA tienen prescripciones semejantes pero exigen que el seductor satisfaga triple *mōhar.*

XXII, 18–XXIII, 9. Religión y caridad–18-21. La brujería, la bestialidad f
y el culto a otros dioses se castigan con la muerte. La hechicería era castigada de modo semejante en el CH y las LA, no por razones religiosas como en el CM, sino en cuanto dañaba a las personas o la propiedad. La bestialidad era crimen castigado con pena de muerte en las LH, mas no en todos los casos. **21-24.** Los malos tratos al extranjero, a la viuda, al huérfano y al pobre se prohiben de una manera especial

175f El pobre y el desvalido están bajo el especial cuidado de Dios. **25-27.** El acreedor debe tener consideración y misericordia para con su deudor. En particular, el manto que el deudor dejara en prenda deberá serle devuelto antes de la noche, pues es su único cobertor para dormir. **25.** «*Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no te portarás con él como acreedor, y no le exigirás usura.*» Se prohibe aquí prestar a interés a un israelita pobre, como contrario a la caridad, no porque sea malo en sí mismo. Dt 23, 20, permite expresamente la extorsión de interés a los comerciantes extranjeros. El CH permite el interés en todos los casos de préstamo, pero procura regular la tasa y prohibe explotar el estado de necesidad temporal de un deudor pobre.
g **28.** *No blasfemarás contra Dios*, etc. La Vg. tiene aquí «dioses» en el sentido de jueces, pero *'ĕlōhîm* no significa jueces y Nabot fué acusado falsamente de haber blasfemado contra Dios y contra el rey (1 Re 21, 13). Las suaves LH castigan la maldición del príncipe con el exterminio del maldiciente y de su familia. **29-30.** Se ordena aquí el ofrecimiento de las primicias de *tu plenitud* (vino, Núm 28, 27) *y tu gota* (aceite). Los hijos primogénitos, originalmente consagrados por esta ley al servicio de Yahvé, fueron después rescatados cuando se les reemplazó por los levitas. El día octavo no designa el tiempo exacto del ofrecimiento, sino el principio del período en que podían ofrecerse (Lev 22, 27) como en Gén 2, 17. **31.** Esta prohibición como ya se ha explicado (§ 173*f*),
h es interpolación posterior. **XXIII, 1-9.** Se contienen aquí diversas aplicaciones prácticas del octavo mandamiento. Se inculca a los testigos que no se aparten un punto de la verdad, y se amonesta a los jueces a que no acepten cohecho o tuerzan la justicia, especialmente tratándose de pobres o extranjeros. Algunos corrigen «pobre» (3) poniendo «rico o grande», pues no es de esperar el falso testimonio en favor de un desvalido. No se impone aquí ninguna pena a los transgresores, pero se aplica la *lex talionis* a los falsos acusadores y a los falsos testigos (Dt 19, 16-21), como en el CH y las LS. **4-5.** Se manda tener caridad para con el propio enemigo, ayudándole en sus dificultades. No se opone este precepto a las palabras de Cristo sobre el carácter de la ley antigua (Mt 5, 43). Se refieren al espíritu general de la legislación, manifiesto en la ley del talión, en contraste con la ley nueva de perdón y caridad universales.
i **XXIII, 10-19. Culto público—10-11.** El año sabático, descrito con más extensión en Lev 25, 2-7; Dt 15, 1-3, era, como el día del sábado, el mismo para todos. Su finalidad no era económica, el aumento de la fertilidad de la tierra, sino religiosa, el reconocimiento de que Dios era el dueño de la tierra mediante la renuncia a hacer uso de ella durante un año de cada siete. Estaba prohibido hacer la sementera y la recolección, y el producto espontáneo de los trigales, viñas y olivares pertenecía a los pobres y después de ellos a las bestias del campo. No obstante Lev concede participación a los propietarios y Dt prescribe una moratoria general sobre las deudas, pagadas generalmente de los beneficios de la recolección. **13*b*.** Esta prohibición explica por qué en los nombres propios se sustituye a *ba'al* (amo) por *bōšeṯ* (vergüenza). El término *ba'al*, inofensivo en un principio, se hizo notorio después como el nombre de la principal
j divinidad cananea y resultaba vitando. **14-17.** Las tres fiestas anuales,

llamadas ordinariamente pascua, fiesta de las semanas (pentecostés 175j
en el NT) y fiesta de los tabernáculos, vienen aquí nombradas, de acuerdo con su carácter agrícola, fiesta de los ázimos, fiesta de la siega y fiesta de la recolección. Sobre la primera, cf. 12, 15-20. La segunda era la fiesta de la siega del trigo, y se guardaba siete semanas después de haber ofrecido las primicias de la siega de la cebada. La tercera comenzaba el quince de Tišri y duraba ocho días. En ella se celebraba la recolección de los frutos, cuyos productos más importantes eran el vino y el aceite. Léase **15*c*** después de 17. **18.** No se podía ofrecer nada fermentado en el altar, probablemente porque se había alterado su condición natural; cf. la prohibición paralela de piedras labradas en 20, 25. La grasa, tenida como la parte más preciosa de la víctima, debía ofrecerse cuando estuviera todavía fresca y en buen estado. **19*b*.** Se prohibe cocer al cabrito en k
la leche de su madre, por ser rito sacrificial pagano, según una adición que aparece aquí en samr. y en algunos mss. griegos (Dt 14, 20). Se conoce ahora este rito por las tabletas de Rās Šamra, de las que se desprende que formaba parte del culto de Ašera, la diosa cananea de la fertilidad, y representaba simbólicamente la crianza de un dios por la diosa madre (cf. A. Casey, VD 16 [1936] 142-48; 174-83). Posiblemente había terminado la legislación en 13*a*.

20-33. Promesas y admoniciones para el viaje a Canán — No interrumpe 176a
este pasaje el relato de la alianza, sino que precede convenientemente a su ratificación, como después el discurso similar de 34, 11-16, antecede a su renovación. Yahvé promete guiar, asistir, alimentar y multiplicar a su pueblo, inspirar miedo y desaliento a sus enemigos, sacarles victoriosos en los combates y darles la posesión de la tierra de Canán, no de una vez, no sea que sufra la tierra de insuficiencia de población, sino gradualmente, a medida que ellos se basten en su crecimiento para llenarla toda (cf. 12, 37). Les amonesta por otra parte para que no incurran en desobediencia, especialmente con la adoración de los dioses cananeos, el remedo de sus maldades, la negligencia en la destrucción de sus *massebas* y la conclusión de alianzas con ellos. Los *massebas* (Vg. *statuas)* consistían en pilares de piedra alzados en los
santuarios cananeos, como emblemas idólatricos de Baal. **28.** Se en- b
tienden generalmente los tábanos (cf. Dt 7, 20; Jos 24, 12; Sab 12, 8), en sentido figurado, del desaliento. Garstang ve en ellos a los egipcios, cuyas devastadoras campañas en Palestina en el s. xv hicieron del país presa fácil para los invasores hebreos hacia 1406 a.C. (*Joshua Judges* [Londres, 1931] 112-5; 258-60). Pero el símbolo del Bajo Egipto, que supone él era el tábano, según la generalidad de los egiptólogos era la abeja, y tanto la fecha que da para la conquista como la identificación de los habiri con los hebreos son improbables.[99]

31. Los límites de la tierra prometida desde el golfo de Aqaba (mar Rojo) al Mediterráneo (mar de los Filisteos) y desde el desierto de Sur hasta el Eufrates son, hasta cierto punto, ideales e incluyen pueblos sometidos.[100]

XXIV, 1-11. Subida al Sinaí y ratificación de la alianza — La orden c
de subir a la montaña (**1-2**) y su ejecución (**9-11*b***) cortan el hilo del relato y registran otra tradición[101] en que se describía el acompañamiento de Moisés durante un trecho de camino por los tres futuros sacerdotes

176c y los setenta ancianos, y el pedestal en que se dejó ver Yahvé. **3-8 y 11c.** La ratificación de la alianza sigue inmediatamente al libro de la alianza. Primeramente Moisés comunica al pueblo *todas las palabras de Yahvé*, o sean las leyes judiciales. El pueblo se obliga a cumplirlas y Moisés las pone por escrito. A la mañana siguiente, edifican un altar en la parte más baja de la montaña y alzan doce piedras, o *massebas* (Vg. *titulos)* no como emblemas idolátricos, sino en memoria de las doce tribus de Israel. Unos jóvenes, probablemente hijos primogénitos, inmolan las víctimas, tanto para los holocaustos como para los sacrificios pacíficos, con cuya sangre se ratificará la alianza. La mitad de la sangre se derrama sobre el altar, la otra mitad se guarda en cráteras sacrificiales, y con ella después Moisés rocía al pueblo, una vez ha leído solemnemente en voz alta el libro de la alianza y el pueblo de nuevo ha prometido solemnemente cumplirla. El banquete sacrificial de la carne de las víctimas pacíficas, dado por Yahvé como anfitrión a sus adoradores, estrecha los lazos
d entre Él y ellos y termina la ceremonia de la ratificación. Como la sangre representaba la vida de la víctima y el altar representaba a Yahvé, el derramamiento o aspersión de la sangre sobre el altar significaba el ofrecimiento a Yahvé de la vida de la víctima, elemento esencial en todo sacrificio hebreo de una ofrenda viva. La aspersión del pueblo con parte de la sangre era rito particular del sacrificio de alianza, y con él se expresaba la unión especial entre Yahvé y su pueblo efectuada por la alianza. El sacrificio de Cristo fué también sacrificio de alianza, mediante el cual se ratificó el NT o nueva alianza. Este carácter se pone de relieve en la consagración del cáliz, renovación eucarística de aquel sacrificio.

e **12-18. Moisés sube de nuevo al Sinaí** — El objeto de esta ascensión es el de recibir de Yahvé, en primer lugar las dos tablas de piedra que contienen la ley del decálogo, y en segundo lugar las instrucciones sobre la organización del culto que se consignan en los cc 24-31. Una parte del camino le acompaña su ayudante Josué, caudillo en la batalla contra los amalecitas (17, 8 ss). Arón y Jur quedan encargados del pueblo durante su ausencia. Cubre la montaña una nube, símbolo visible de la presencia de Yahvé; Moisés es admitido al séptimo día dentro de ella, y permanece en ella cuarenta días. Las cifras son simbólicas, e indican períodos más o menos largos.

f **XXV-XXXI. Introducción a la legislación ceremonial** — La legislación ceremonial fué elemento esencial de la alianza del Sinaí. No podía ser Israel el pueblo santo de Dios por la mera observancia de un código de leyes donde no se proveyera a la organización del culto. Los antiguos, en especial, no concebían la religión sin su elemento ritual. Las excavaciones nos han dado a conocer la existencia de rituales muy desarrollados en Egipto y en Mesopotamia en el tercer milenio a.C. y en Siria a mediados del segundo. Es cosa admitida hoy que Wellhausen erró al considerar todo el ceremonial hebraico como un producto casi total de los tiempos postexílicos. Los que le siguen suponen todavía que la codificación del ritual tuvo lugar después de la cautividad, si bien conceden que en ella se incorpora abundante material antiguo. Bastan los paralelos históricos para justificar la tesis de que los hebreos tenían un culto organizado en un período muy temprano de su exis-
g tencia nacional. Además, el texto de Éx 25-31 contiene indicaciones de

tiempo y lugar en conformidad con el origen que le atribuye el hagió- 176g
grafo. El uso del bronce en vez del hierro como metal principal y básico indica que debemos fecharlo en la edad del bronce, que terminó en el oriente próximo hacia 1200 a.C. El empleo exclusivo de la acacia en las obras de carpintería supone que la construcción del tabernáculo y sus accesorios tuvo lugar en el Sinaí, donde abundaba este árbol, más bien que en Palestina, donde era raro. Si los querubines del tiempo de Ezequiel recuerdan paralelos babilónicos, los del arca reproducen exactamente una imagen del templo de Dendera en Egipto, lo cual sugiere fecha temprana y familiaridad con el arte egipcio. De todo ello se desprende que los cc 25-31 pertenecen al período mosaico, más que a tiempos postexílicos.

Pero, ¿dónde obtuvieron los hebreos el oro, la plata y el bronce, h
el lino, los tintes y las pieles que necesitaron para su obra? En Egipto, que era, sin duda alguna, un país muy rico, y gozaba de especial prosperidad durante el período de su permanencia en él. Los hebreos fueron ya desde un principio un pueblo muy ganancioso y los largos años en que gozaron del favor de los egipcios y vivieron entre ellos les sirvieron para acumular riquezas a las que añadieron luego los despojos obtenidos antes de su partida. En Egipto también se adiestraron en estas labores, y los perfumes y especias pudieron comprarlos a las caravanas de mercaderes que pasaban por el Sinaí camino de Egipto. Si hubieran sido unos pocos nómadas pobres e ignorantes, como han supuesto algunos críticos, la construcción del tabernáculo y la conquista de Canán serían inexplicables. Las objeciones aducidas contra la historicidad de diversas partes de la narración se discutirán más a propósito en el comentario.

XXV, 1-9. Provisión de materiales — Los materiales aquí consignados 177a
eran las *ofrendas* (Vg. *primitias)* voluntarias del pueblo. El lino egipcio, de gran finura, era de por sí blanco, pero se teñía también de azul oscuro, de púrpura y de escarlata *brillante*. Los tintes azul y púrpura se sacaban de conchas marinas, el *murex trunculus* y el *murex brandaris;* el escarlata, de una especie de cochinilla, el *coccus ilicis*. Solamente los paños de púrpura se teñían dos veces, no los de escarlata. Todavía tejen los beduínos el pelo de cabra para las cubiertas de la tienda. El *taḥaš* no era un tinte, como hace suponer Vg. al traducir «morado», sino un animal marino, al parecer el manatí o vaca marina. *Šiṭṭîm* es el plural de la palabra egipcia que significa acacia. Las del Sinaí probablemente eran en tiempo de Moisés mayores que ahora. *Ónice* es versión conjetural del hebreo *šōham*.

10-22 — XXXVII, 1-9. El arca — Se describe en primer lugar el arca b
como el objeto más sagrado del culto. Era un cofre de madera de acacia, laminado de oro por dentro y por fuera, que medía 2,5 × 1,5 × 1,5 codos (el codo equivalía a poco menos de medio metro). La cubierta era una placa de oro puro, llamada el propiciatorio, lugar o instrumento de propiciación, sobre el cual se derramaba la sangre de la víctima en la fiesta de la expiación para borrar las culpas de los hijos de Israel. En Rom 3, 35 se emplea esta palabra con referencia a Cristo, el cual, al ofrecer satisfacción por nuestros pecados, nos hizo propicios a Dios. Adornaba todo el borde superior del arca una corona o moldura de oro, y en sus cuatro esquinas *(pinnôṯ* en vez de [TM] «pies») había cuatro

177b anillas de oro por las que pasaban en los lados más pequeños del arca dos barras hechas de acacia y cubiertas de oro, destinadas a facilitar su transporte. A ambos extremos del propiciatorio había dos querubines de oro, enfrentados el uno al otro, y con sus alas extendidas sobre él.

Su posición en los extremos excluye la opinión de Heinisch de que estaban labrados en relieve sobre el propiciatorio, y que casi se juntarían sus cabezas en el centro; más bien debemos imaginarlos en la forma de figuras erectas o arrodilladas de jóvenes alados (ya que los ángeles aparecen en forma humana en el Pentateuco). La ornamentación es idéntica a la de un arca egipcia de Dendera.

c El arca servía a un doble fin. Guardaba el decálogo, testimonio perdurable de la alianza sinaítica, y por ello se llamaba arca de la alianza (Dt) y arca del testimonio (Éx). Era el trono de Yahvé «sentado sobre los querubines» (1 Sam 4, 4, etc.), quien allí se manifestaba a su pueblo, recibía sus súplicas y ofrendas y le guiaba en sus expediciones, por lo cual se llamaba arca de Dios (1 Sam). Para quienes admiten que es una institución divina ordenada a un fin doble, como ilustran los monumentos y los textos confirman, resulta ociosa la cuestión debatida entre los críticos de si el concepto primordial del arca era el de un cofre o el de un trono. Todos admiten la antigüedad del arca, aunque no todos su origen mosaico.

d **23-30 — XXXVII, 10-16. La mesa** — Estaba también hecha de acacia y recubierta de oro, y era de la misma altura y anchura que el arca, pero medio codo más corta. Las patas iban unidas, aproximadamente a media altura, según aparece representada en el arco de Tito, por un ribete o listón de oro del ancho de la mano, rematado por una moldura o corona de oro. Una moldura semejante iba en la parte superior. Las anillas y barras para su transporte eran como las del arca. Pero se indica más claramente el lugar de las anillas debajo de la moldura de oro. Como accesorios de la mesa se prescriben también bandejas para panes, navetas para incienso, copas para vino y tazas para libaciones. Sobre la mesa se ponían doce panes sin levadura, como ofrenda a Yahvé, la víspera del sábado, y se reemplazaban por otros tiernos, pasada la semana; los retirados los consumían los sacerdotes. También se renovaba el incienso al fin de la semana. Los panes eran llamados panes de (la) presencia, pan santo, pan perpetuo, panes de (la) proposición. Su función litúrgica es paralela a la de las doce tortas puestas delante de Istar (Jer 7, 18; 44, 19). La antigüedad de este rito está atestiguada por el episodio de David y el sumo sacerdote (1 Sam 21, 3-6).

e **31-40 — XXXVII, 17-24. El candelabro** — El candelabro o lampadario se supone representaría a un almendro en flor, como se desprende de la expresión *capullos de almendro* (Vg. *scyphi quasi in nucis modum)* **(33-34)**. Puesto que *botón* (NC «globos») y *flor* (NC «lirios») están en singular, no se indican con ello adornos separados, sino el *cáliz* y la *corola*, o sea las partes interior y exterior de cada flor. El tallo central tenía cuatro capullos; y las ramas, tres a cada lado, tenían tres capullos cada una. Había también botones, pero no flores, allí donde nacían las ramas del tallo central. Los siete capullos del extremo eran las lámparas. *Peraḥ* (flor) significa en la Mišna «cuenco de lámpara».

El candelabro debía hacerse de oro puro batido y debía pesar un talento (49,110 kg). El almendro se llamaba *šāqēḏ* (vigilante), por su prontitud en despertar en primavera del sueño del invierno, símbolo de la vigilia que hacían las luces delante del arca. Como este simbolismo aparece en otras partes (Jer 1, 11 s, Ecl 12, 5) y explica satisfactoriamente la forma del lampadario, es inútil relacionarlo con la veneración tributada antiguamente a los árboles sagrados. No concuerda bien con 1 Sam 3 la tradición tardía de que al menos algunas lámparas ardían durante el día. **177e**

XXVI, 1-37 y XXXVI, 8-38. El tabernáculo — Se describen en primer lugar las coberturas, luego la armazón y últimamente la disposición interior. **1-14.** Las **coberturas** eran cuatro. La primera (40×28 codos) era de hilo torzal de lino fino de varios colores (blanco, azul, púrpura y escarlata) y estaba adornada con figuras de querubines. Sus dos partes, cada una integrada por cinco cortinas de las mismas dimensiones (28×4 codos), iban unidas por cincuenta corchetes de oro, acomodados en otros tantos lazos azules a cada lado de las cortinas. La segunda (44×30 codos) era de pelo de cabra como las tiendas de los beduínos. Sus dos partes, una de seis y otra de cinco cortinas, que medían 30×4 codos, iban unidas como las de la primera, pero no se dice el color de las presillas, y los broches eran de bronce, no de oro. Se dice expresamente que lo que excedía en ancho la segunda cobertura a la primera pendía del tabernáculo un codo por cada lado (13), y lo excedente en longitud pendía por delante (9) y por detrás (12) el largo de media cortina o dos codos. Se sigue evidentemente de ahí que el espacio cubierto por arriba era de 40 codos de largo, no de 30 como comúnmente se supone. De la tercera y cuarta cobertura se dan solamente los materiales, pieles de carnero teñidas de rojo, y pieles de vaca marina. **f**

15-30. La armazón la formaban tablas de acacia revestidas de oro, que medían $10 \times 1\,^1/_2$ codos, veinte a cada lado del tabernáculo, seis en la parte posterior y dos de hechura especial en las esquinas, entre los lados y la parte posterior. **24.** Los tablones de las esquinas, explicados de diversas maneras, se describen así: «*Y serán iguales* [LXX; TM *gemelos*, vocalizando *tĕ'ōmîm] por abajo y serán iguales por la parte de arriba* [de la tienda], *de modo que una sola anilla sea para los dos; estarán a ambas esquinas.*» Puesto que las dimensiones del tabernáculo, como las del templo de Salomón, son las interiores y no se incluye en ellas el grosor de la armazón, si suponemos que este grosor era de medio codo, cada tablón de las esquinas tenía tres cuartos de codo o sea justamente la mitad de la anchura de los otros tablones. Esto pudiera explicar que se les llame gemelos. Cada tablón tenía en la parte de abajo dos espigones que encajaban en basas de plata. La cohesión de esta armazón iba asegurada por listones de madera de acacia forrados de oro que corrían entre anillas de oro por el exterior de los tablones, cinco a cada lado. Ordinariamente se tiene el listón del medio (omitido en Vg. **28**) como uno de los cinco, pero el ser mencionado aparte de los demás y su especial construcción (36, 33) excluyen esta hipótesis. **31-37.** El espacio incluído en esta armazón constituía el **santo** en la parte delantera (20×10 codos), y el **santo de los santos** en la posterior (10×10 codos). El velo que los separaba, del mismo ma- **g** **h**

177h terial y con la misma ornamentación que la primera cobertura, iba enganchado por cuatro escarpias de oro a cuatro columnas de acacia forradas de oro sobre basas de plata. En el santo de los santos estaba el arca sola, y en el santo, la mesa a la derecha y el candelabro a la izquierda según se entraba. En v 34, TM lee *kappōreṯ* (propiciatorio), tal vez lección errónea por *pārōkeṯ* (velo). Finalmente cubría la entrada del tabernáculo una **mampara** que se diferenciaba del velo en los adornos —no llevaba figuras de querubines— y en los soportes: cinco pilares en vez de cuatro, y basas de bronce en vez de plata.

i Para todos estos detalles debemos suponer que, lo mismo que todas las tiendas, el tabernáculo no tenía el techo plano, sino inclinado y que se asemejaba al templo de Salomón (cf. Sab 9, 8) más de lo que comúnmente se cree. Las dos partes del templo correspondientes al santo y al santo de los santos, el *hêḵāl* y el *dĕḇîr*, eran, respectivamente, dos veces más largas y dos veces más anchas que sus correspondientes en el tabernáculo. Eran también dos veces más altas, caso de que el tabernáculo tuviera el techo inclinado, con una altura máxima de 15 codos. Las construcciones laterales a los tres lados del templo y el atrio al frente tenían su réplica en el espacio cubierto adicional de cinco codos en los cuatro lados del tabernáculo. Solamente en esta hipótesis podía tener el espacio cubierto una longitud de 40 codos y una anchura de más de 10, como indicarían las cinco columnas de la mampara opuestas a las cuatro del velo. Y como las basas de las columnas de la mampara eran de bronce, debían estar a cierta distancia de la armazón, ya que todos los objetos en contacto inmediato con el santo debían ser de oro o de plata. La larga vigueta central de la parte superior, sobre la cual estaban puestas las coberturas, era *el listón central*, distinto de los cinco laterales y descrito como yendo en el medio o entre los tablones, puesto que éstos eran veinticuatro a cada lado,
j y como corriendo de una extremidad a otra del tabernáculo. La vigueta central iría sostenida por listones transversales, de los cuales dos pares se apoyarían en las columnas exteriores que sostenían el velo y la mampara y un tercero sobre columnas semejantes en la parte posterior, no mencionadas porque no tenían mampara. La descripción de los tablones de las esquinas parece requerir dichos listones atravesados, que se unirían en la parte superior del tabernáculo. La primera cobertura tenía 28 codos de ancho. De manera que ocuparía los siete codos entre la viga central y la armazón a cada lado, y desde allí descendería, siguiendo la misma diagonal, siete codos hasta un punto distante cinco codos de la armazón y del suelo, al cual se afincaría por medio de cuerdas y estacas. Tal disposición de la cobertura evita muchas correcciones textuales y suprime otras dificultades suscitadas por la opinión más común sobre la disposición del tabernáculo. De ser cierta nuestra hipótesis, la hermosa cobertura primera sería enteramente visible en vez de estar oculta por la armazón, y ninguna de las coberturas se mancharía al no tener contacto con el suelo. También habría lugar suficiente para la alcoba de Samuel (1 Sam 3, 3).

178a **La existencia y el carácter sagrado del tabernáculo y del arca** en todo el período entre la entrada en Canán y la construcción del templo están claramente atestiguados en los libros históricos más antiguos.

Tanto el tabernáculo como el arca, aparecen en el cuartel general 178a
del ejército en Canán: el arca en Gálgala (Jos 4, 19), el tabernáculo en Silo (Jos 18, 1). La presencia del tabernáculo lleva consigo la del arca y viceversa. Además el arca iba generalmente con el ejército a la batalla, y consta su presencia en el sitio de Jericó (Jos 4, 4 ss) y en la guerra benjaminita (Jue 20, 27). Posteriormente hallamos en Silo la casa de Dios (Jue 18, 31), una fiesta anual (Jue 21, 19), el arca (1 Sam 3, 3), el tabernáculo (1 Sam 2, 22), la casa de Dios (1 Sam 3, 15). Se objeta que 1 Sam 2, 22, es una interpolación posterior, pues falta b
en LXX (B). Pero se explica su omisión por el carácter poco edificante del versículo, y por otra parte su presencia en el texto usado por los LXX se prueba por la presencia de la otra referencia, neutra ésta, a las mujeres que velaban a la entrada del tabernáculo (Éx 38, 8). Se objeta también que la casa de Dios en Silo no era el tabernáculo, sino un *hēḵāl* o edificio sagrado de piedra (1 Sam 1, 17), con jambas (1 Sam 1, 9) y puerta (1 Sam 3, 15). Pero lo que esta descripción supone a lo más es un edificio que encuadrara el tabernáculo, no que lo reemplazara, puesto que se dice repetidas veces que Yahvé, al cual se consideraba sentado sobre los querubines del arca, habitó invariablemente, antes de la edificación del templo, no en una casa sino en una tienda (2 Sam 7, 2 y 6; 1 Re 8, 16). Apoyan esta conclusión las recientes excavaciones en Silo que demuestran que este lugar, antes insignificante, gozó de gran prosperidad en el primer período israelita, cuando
fué la ciudad santa de Israel. El arca fué capturada por los filisteos c
en la batalla de Afec (1 Sam 4, 11), pero fué devuelta a Israel siete meses después y, pasada una breve estancia en Bet-semes, estuvo ochenta años en Quiriat-Jearim. Después de la toma de Jerusalén, y David la trasladó a la nueva capital, donde permaneció tres meses en casa de Obededón y luego en una tienda especial en el monte Sión hasta que se la pudo instalar en el templo. El tabernáculo, por su parte, una vez tomado Silo por los filisteos, parece fué llevado a Nob, donde vemos, en tiempo de Saúl, un santuario importante, ochenta y cinco sacerdotes incluyendo el sumo sacerdote Ajimelec, el efod conteniendo el urim y el tummim y los panes de la proposición (1 Sam 21, 1-9). Todas estas indicaciones justifican la traducción por San Jerónimo de *delante de Yahvé* (7) por «en el tabernáculo del Señor». La destrucción de Nob y la matanza de sus sacerdotes y del pueblo por Saúl (1 Sam 22, 9-19) explica el traslado del tabernáculo a Gabaón, donde se encuentra al principio del reinado de Salomón (2 Par 1, 3-6). La separación del arca y del tabernáculo fué consecuencia natural de las vicisitudes históricas de un período tan agitado, en el que era prácticamente imposible la limitación del culto público a un solo santuario.

XXVII, 1-8 y XXXVIII, 1-7. El altar — Era de madera de acacia d
recubierta de bronce y tenía cinco codos de largo y de ancho, y tres de alto. La mitad inferior estaba rodeada de un enrejado ornamental de bronce que sostenía un reborde necesario a los sacerdotes para el cumplimiento de sus funciones, debido a la altura del altar. No se puede sostener (LXX, Josefo) que este enrejado fuera un fogón que bajaba desde la parte superior del altar. Era un *enrejado*, no un fogón, y estaba *debajo del borde* exterior del altar. Cuatro salientes

178d en forma de cuernos se proyectaban en cada esquina. Eran considerados como la parte más sagrada del altar y a ellos se asían los fugitivos que en él buscaban refugio. En ciertas ocasiones, eran rociados con la sangre de los sacrificios. Se ven también cuernos en los altares asirios y de otros pueblos antiguos. Son símbolo de la fuerza. Se transportaba el altar por medio de barras de acacia recubiertas de bronce que pasaban por unos arillos acoplados a las extremidades superiores del enrejado. Era hueco, y por tanto no cabía usarlo, mientras no se le llenara de tierra o de piedras (20, 24-25), según se infiere claramente del texto. [102] Algunos críticos, que tienen la narración de cc 25-31 por invención postexílica, niegan esta inferencia, con lo que a la vez imaginan un autor tan torpe como para inventar un altar inservible y, sin embargo, tan hábil como para utilizar en vez de hierro y cedro, bronce y acacia de acuerdo con las exigencias del tiempo y el lugar.

e **9-19 — XXXVIII, 9-20. El atrio del tabernáculo** — Tenía 100 codos de largo, de E. a O., y 50 de ancho y estaba cerrado por colgaduras apoyadas en pilares, uno cada 5 codos, y por lo tanto 60 en total. Las colgaduras eran de hilo torzal de lino fino de color natural, es decir, blanco, excepto en la entrada, en la parte central del lado oriental. Aquí había una mampara de 20 codos de largo, cuyas colgaduras eran de varios colores, blanco, azul, púrpura y escarlata. El material de las columnas era la madera de acacia (no el bronce, como dice Vg. 38, 10 y 12), ya que no se las cuenta entre los objetos de bronce (38, 30 s). Los zócalos eran de bronce; los capiteles de plata, así como los filetes o collarinos de la base de los capiteles. Las colgaduras, de 5 codos de alto, estaban enganchadas a los pilares por medio de garfios. El altar estaba en la mitad oriental del atrio, el tabernáculo en la mitad occidental, cada uno de ellos probablemente en el medio de su cuadrado respectivo. Dios habitaba en el santo de los santos, daba audiencia a sus ministros en el santo, y recibía el homenaje de su pueblo en el atrio. **20-21.** La orden de suministrar aceite para el candelabro está aquí fuera de lugar, y se vuelve a leer en el contexto más adecuado de Lev 24, 2-4.

179a **XXVIII, 1-5. Institución del sacerdocio aronita** — La función sacerdotal de Israel se confiere y asigna aquí por Yahvé a Arón y sus descendientes. **El sumo sacerdocio** de Arón se indica implícitamente al distinguir entre sus vestiduras (6-39) y las de los demás sacerdotes, sus hijos (40-43). Es *santificado* por las vestiduras y separado y consagrado al servicio de Yahvé. Después de la muerte, sin descendencia, de Nadab y Abiú, el sumo sacerdocio pasó en heredad a la rama de Eleazar (Fineas y más tarde Sadoc), pero fué usurpado temporalmente por la rama de Itamar (Helí, Ajimelec, Abiatar).

b **6-30—XXXIX, 1-21. El efod y el hosen** — Iban unidos formando una sola vestidura, llamada comúnmente **efod**, usada por el sumo sacerdote cuando trataba de obtener un oráculo de Yahvé por medio de los urim y tummim que iban en el *ḥōšen* o bolsa (1 Sam 14, 3 y 18 [LXX *efod;* TM, Vg. arca]; 23, 9 ss; 30, 7 ss). El nombre completo de *ornamento* (Vg. *rationale) del juicio* indica a la vez la hermosura y la función del *ḥōšen.* El efod designa una prenda de vestir. El simple efod de lino

usado por los sacerdotes (1 Sam 22, 18) y por el joven Samuel (1 Sam 2, 18), no se diferenciaba mucho probablemente de un simple taparrabos, ya que se pudo decir de David que estaba desnudo cuando se vistió con él (2 Sam 6, 14 y 20). No se describe el efod de Gedeón (Jue 8, 27), pero era probablemente como el de Mica (Jue 17, 5; 18, 14 ss), que se distingue claramente de su ídolo, y que, por el hecho de aparecer asociado a los terafim y de que lo consultaran los danitas (Jue 18, 5-6), resulta probable se usara para obtener oráculos, como el efod del sumo sacerdote. Se asocian de similar manera el efod y los terafim en Os 3, 4. Se consultan los terafim en Ez 21, 21. De ello se sigue que la teoría de los críticos que considera el efod del sumo sacerdote como invención postexílica, nacida de la identificación errónea del efod-ídolo con el efod-vestidura, no tiene apoyo alguno en los textos. Tanto el efod como el *ḥōšen* estaban hechos de lino de varios colores entretejido con hilos de oro. El primero era una sola pieza de brocado, de longitud indeterminada, que cubría el pecho, la espalda y los costados desde los sobacos para abajo, y se ajustaba más estrechamente al cuerpo mediante una faja del mismo material que formaba una sola pieza con él. Tenía dos hombreras, ambas provistas en su extremo de una piedra *šōham*, en cada una de las cuales estaban grabados los nombres de seis tribus de Israel. El brocado del *ḥōšen* tenía un doblez formando un bolsillo de un ancho de la mano de longitud y anchura, adornado en la parte exterior con doce piedras preciosas en las cuales estaban grabados los nombres de las doce tribus de Israel. Llevaba dos anillas de oro por fuera en los extremos de la parte superior, y otras dos por dentro en los de la parte inferior. Las primeras se unían, por medio de cadenillas de oro, a unas rosetas que había en la parte superior de las hombreras. Las segundas, por cintas azules, a otras anillas de oro que colgaban de sus extremidades. Las cadenas de oro quedaban visibles, invisibles las cintas azules. El *ḥōšen* quedaba sobre la faja del efod y cubría la parte superior del pecho. No se han identificado de una manera precisa las doce piedras preciosas. Las inscripciones de éstas y de las dos piedras *šōham* de las hombreras eran para que Yahvé se acordara de su pueblo, representado por el sumo sacerdote.

179b c

En tiempos antiguos la vestidura se usaba regularmente para solicitar un oráculo de Yahvé por medio de los **urim** y **tummim** que estaban en el *ḥōšen.* Eran éstos dos fichas de piedra o madera, que significaban por previo acuerdo, la una, respuesta afirmativa, y la otra, negativa, a una cuestión propuesta, o la una, aprobación, y la otra, desaprobación de un modo de proceder sobre el que se consultaba. Los nombres de las fichas, según la vocalización masorética *luces y perfecciones*, no tiene nada que ver con su uso. Se ha sugerido, con visos de probabilidad, que las formas originales eran *'ōrîm* de la raíz *'rr* «maldecir», y *tōmîm* de la raíz *tmm* «ser inocente». A veces no se obtenía ninguna respuesta, cosa que supondría una tercera ficha o suerte, de que aquí no se habla. Se podría también suponer que, en estos casos, o no salía ninguna suerte de la bolsa, o salían las dos a la vez. Las respuestas dadas en los textos suponen varias preguntas cuya relación detallada falta. El oráculo era solamente consultado por el sumo sacerdote en presencia de un príncipe del pueblo, cuando necesi-

d

179d taba la guía divina en asuntos de grave importancia pública. No hay ejemplo de tal consulta después de la época de David. En su lugar, se acudía a los profetas.

e **31-43—XXXIX, 22-31. Otras vestiduras del sumo sacerdote. Vestiduras sacerdotales** — El sumo sacerdote usaba también un manto de lino azul, que correspondía a la prenda ordinaria exterior y se llamaba *el manto del efod*, una mitra o cofia también de lino, una túnica blanca de lino, que correspondía a la prenda interior ordinaria, y un cinturón o faja de lino de varios colores con que se ceñía la túnica; los sacerdotes no tenían manto exterior, pero, por lo demás, iban vestidos de igual

f manera, aunque no tan adornados. **31-35.** El manto del efod o sobretúnica era de una sola pieza con varias escotaduras: una para la cabeza, que iba reforzada alrededor por una banda, y dos para los brazos. Llegaba hasta las rodillas y el fleco estaba formado de granadas hechas de lienzo de varios colores y de campanillas de oro alternando con aquéllas. Posteriormente se consideró que la finalidad de las campanillas era la misma que la de las inscripciones de las piedras preciosas (Eclo 45, 9), pero el hecho de que sonaran al entrar y al salir del santo para proteger la vida del sumo sacerdote, implica que el campanilleo originariamente debería estar destinado a ahuyentar los pe-

g ligros de los malos espíritus. **36-38.** La mitra era una especie de turbante, semejante al usado por la realeza con la particularidad de que *llevaba por delante una lámina de oro sujeta por dos cintas azules* con la inscripción «consagrado a Yahvé». Indica, pues, esta inscripción que el sumo sacerdote es la ofrenda del pueblo a Yahvé y así expía en su persona las faltas cometidas por el pueblo y por los sacer-

h dotes al hacer sus ofrendas. **39.** No se da descripción de la túnica de lino. Llegaba probablemente hasta los pies, tenía mangas y estaba profusamente adornada. El cinturón, según la tradición, daba varias vueltas al cuerpo y tenía largas extremidades que se echaban sobre los hombros durante las ceremonias. El nombre hebreo *'abnēṭ* es de origen egipcio. **40-41.** No se describen las vestiduras de los sacerdotes, pero no hay duda que eran semejantes a las de nombre similar del sumo sacerdote. No se habla de calzado, porque todos hacían sus servicios con los pies descalzos. **42-43.** No se consideraban los calzones de lino como vestidura sacerdotal.

180a **XXIX, 1-37. Consagración de Arón y sus hijos** — La consagración efectiva se cuenta en Lev 8, 1-36. Se llevan primeramente las ofrendas al tabernáculo. **4.** El lavado de Arón y sus hijos era símbolo exterior de la pureza interior requerida. **5-7.** Seguidamente se reviste a Arón con las vestiduras del sumo sacerdote y se derrama el óleo de unción sobre su cabeza. En vez de Vg. «*linea et tunica*» léase «*la túnica y la sobretúnica* [o manto] *del efod*»; en vez de Vg. «*balteo*», «*el cinto del efod*». TM llama a la lámina *diadema*. En **7b** tradúzcase «*y le unges*». **8-9.** A los hijos de Arón se les viste también con las vestiduras sacerdotales, con lo cual quedan consagrados o *instituídos en su cargo*. En hebreo, como en asirio-babilonio, *llenar las manos* significa «instituir en el cargo». Se designa en especial al sumo sacerdote con el término de

b **el sacerdote ungido** (Lev 4, 16; 21, 10; Núm 35, 25). En otros lugares (Éx 28, 41; 30, 30; 40, 13; Lev 7, 35; 10, 7; Núm 3, 3) se indica clara-

mente la unción de otros sacerdotes de que ni aquí ni en Lev 8 se 180b
habla. Algunos explican los textos citados como si sólo implicaran que los sacerdotes ordinarios fueron ungidos todos original y esencialmente en la persona de su antecesor el primer sumo sacerdote. Otros optan por suponer una modificación en los usos posteriores. Esta opinión recibe apoyo del hecho de que algunos de los textos mencionados (Éx 28, 41; 30, 30) parecen ser realmente adiciones posteriores. Pudo también considerarse como una unción sacerdotal la aspersión con sangre y óleo (**21**), aunque este rito se prescribía también en los casos de curación de la lepra (Lev 14, 14 y 17). **10-14.** El novillo, c
ofrenda por el pecado, fué degollado seguidamente después que Arón y sus hijos hubieron puesto las manos sobre la cabeza de la víctima en señal de solidaridad, y para que se asociara a ellos y expiara por ellos. Primeramente se derramó la sangre de la víctima sobre los cuernos y al pie del altar para purificarlos; luego, las partes grasas se quemaron sobre el altar, y el resto fuera del campamento. Ordinariamente los sacerdotes comían la carne de los sacrificios por el pecado pero no, como en este caso, cuando se expiaban sus propios pecados. **15-18.** Segui- d
damente se ofrece un carnero en holocausto. El rito es el de siempre: imposición de manos por aquellos por quienes se ofrece el sacrificio, degollación de la víctima, efusión de la sangre alrededor del altar, descuartizamiento, lavado de entrañas y patas y consunción total por el fuego en el altar. **19-28.** Se inmola luego el segundo carnero como e
ofrenda u hostia pacífica, pero con ciertos ritos peculiares de la ocasión. Generalmente se derramaba toda la sangre en el altar. En esta ocasión, con parte de ella se unta primeramente el lóbulo de la oreja derecha de Arón y sus hijos, para recordarles que deben escuchar siempre la voz santa de Dios; también el pulgar de la mano derecha y el del pie derecho, para que se acuerden de que deben hacer siempre obras buenas y andar por el camino recto. Luego se derrama la sangre sobre el altar como de ordinario. Después se toma parte de la sangre y, añadiendo parte del óleo de unción, se asperge sobre las personas y las vestiduras de Arón y de sus hijos para santificarlos (cf. 24, 8) y unirlos a Dios más estrechamente que el pueblo. Las partes grasas de las hostias pacíficas se consumían en el altar; el pecho y el muslo derecho pertenecían ordinariamente al sacerdote y el resto de la víctima se consumía en el convite sacrificial de los oferentes. Aquí, sin embargo, Moisés como sacerdote recibe solamente el pecho; el muslo derecho del *carnero de inauguración* se quema en el altar con las partes grasas y con parte de los panes ofrecidos, después de haber sido todo *agitado* por Arón y sus hijos. «Agitar» significa en general «ofrecer», pero su sentido particular aparece en la frase *brazuelo de agitación* (**27**, Vg. *pectusculum consecratum)*, aludiendo al movimiento de la ofrenda hacia Dios, o sea el tabernáculo, y después hacia el sacerdote oferente, para significar que era un don de Dios al sacerdote; cf. § 186*k*. Se llama al muslo ofrenda de separación porque se separaba de la parte del pueblo reservándola para el sacerdote. **29-30.** El mandato de f
que las vestiduras de Arón pasaran a sus hijos o descendientes al ser instituídos en su cargo se entiende del hijo o descendiente que le sucede en el puesto de sumo sacerdote, pero pudiera ser una interpolación,

180f pues interrumpe el ritual. **31-32.** Se guisa la comida sacrificial en un lugar sagrado y se come a la entrada del tabernáculo. **33.** «Extraño» quiere decir aquí de familia no sacerdotal o levítica. **34.** Lo que no se haya comido antes del día siguiente debe quemarse. **36-37.** Se continúa por siete días la santificación del altar mediante el sacrificio de un novillo. El altar es cosa sacratísima, y no se puede tocar impunemente.

g **38-42. El holocausto diario** — Se ofrecía mañana y tarde un cordero en holocausto, juntamente con harina (unos 4, 5 litros) mezclada con aceite (litro y medio) y una libación de vino en la misma cantidad. Se habla de una *minḥāh* matinal (2 Re 3, 20) y de un holocausto matinal y una *minḥāh* vespertina (2 Re 16, 15). En los textos legales *minḥāh* es siempre una ofrenda de harina, pero también a veces en textos históricos indica la ofrenda de un animal (cf Gén 4, 4), así que no se puede afirmar ni negar el completo acuerdo de la legislación y el uso preexílico. La penuria de materiales (cf. Jl 1, 13) podría excusar la no observancia de esta ley. **43-46.** La habitación de Yahvé en medio del pueblo escogido y los beneficios que resultan de esta presencia constituyen la adecuada conclusión de la legislación ritual e indican, a la vez, el galardón que se seguirá de su fiel observancia.

h **XXX, 1—XXXI, 17. Suplemento de la legislación ceremonial**—Contiene esta sección considerables adiciones a las prescripciones de los cc 25-29. Como viene después de la conclusión (29, 43-46), es evidente que es adición posterior, pero no se sigue necesariamente de ahí que sea de autor distinto.

i **XXX, 1-10 y XXXVII, 25-28. El altar del incienso** — Entraron en su construcción los mismos materiales que en la mesa. Tenía una moldura igual en la parte superior, y las mismas anillas y varales para su transporte, siendo de un codo de largo y de ancho, y de dos de alto. Se le llamó el altar de oro para distinguirle del de bronce de los holocaustos, y, como éste, tenía cuatro cuernos. Estaba en el santo delante del velo y en el centro, exactamente enfrente del propiciatorio. Como el incienso, ofrecido mañana y tarde, estaba destinado al santo de los santos, adonde entraba por la abertura entre el velo y el techo inclinado, pertenecía propiamente al santo de los santos (Heb 9, 4), de la misma manera que el altar del incienso del templo de Salomón pertenecía al *debir* (1 Re 6, 22). El ritual de la fiesta de la expiación (Lev 16) nada sabe de lo prescrito aquí (**10**). Las ofrendas de incienso, mencionadas en Lev 10, 1; Núm 16, 6-7, se hacían en incensarios. Parecería, por consiguiente, que en el plan original del tabernáculo no entraba un altar para el incienso. Pero no quiere decir esto que no sea de institución mosaica y mucho menos que sea invención posterior a la cautividad. Se usaban altares para el incienso en Mesopotamia ya en el tercer milenio a.C., y en Canán se han encontrado también en Megiddo y Ta'anak (s. VIII a.C.) y en Tell Bet-Mirsim (s. X a.C.). No hay razón, por tanto, para excluir incluso del templo de Salomón el altar del incienso de que hablan los textos, señaladamente 1 Re 6, 20; 7, 48.

j **11-16. La capitación** — Lo mismo que los romanos, los hebreos tenían el censo por una intrusión en los dominios de Dios (2 Sam 24, 19). Mas la capitación de medio siclo (unos 0,25 U.S. $) impuesta lo mismo

al rico que al pobre y dedicada al sostenimiento del santuario lo legi- 180j
timaría. La narración implica el origen mosaico de la capitación, pero fué escrita después de la construcción del tabernáculo, ya que el censo es el de Núm 1, 1 ss. La plaga (**12**) no alude necesariamente a 2 Sam 24, pero sí a la misma creencia.

17-21 y XXXVIII, 8. La pila de bronce — No se da una descripción de k
ella, y es evidentemente de institución posterior, ya que se fabricó con los espejos de las mujeres que servían a la entrada del tabernáculo y no se cuenta después (38, 29-31) entre los objetos de bronce. Sería difícil en el desierto la constante provisión de agua para las abluciones de los sacerdotes.

22-38 y XXXVII, 29. El óleo de unción y el timiama o incienso — El l
óleo santo se hacía de aceite puro de oliva, mezclado en proporciones fijas con cuatro especias; mirra, cinamomo, caña aromática y casia. La **mirra** era una especie de goma arábiga destilada por el *balsamodendron myrrha;* se califica en el texto de *flúida*, lo que unos entienden como «destilada espontáneamente», otros como «de primera calidad» (NC). Las otras tres especias se sacaban de arbustos odoríferos originarios del SE. de Asia, y eran importadas por mercaderes sabeos. El óleo así preparado debía usarse exclusivamente para ungir las personas y objetos mencionados, aunque podían aplicarse a usos profanos sus ingredientes, o bien solos o bien combinados, pero en diferentes proporciones que para hacer el óleo santo. **El incienso,** otra goma importada por los sabeos, se mezclaba también con otras especias: **estacte, uña aromática** y **gálbano,** y se sazonaba con sal. El **estacte** y el **gálbano** eran resinas exudadas por árboles indígenas de Palestina. La **uña aromática** (ónice) se sacaba de una concha originaria del mar Rojo. La mezcla se reducía a polvo, se quemaba, mañana y tarde, en el altar del incienso, y se empleaba solamente para usos sagrados. La mención del altar del incienso y de la pila de bronce indican que este pasaje forma parte de las adiciones posteriores.

XXXI, 1-11. Bezalel y Oliab — Se nos presentan aquí los principales m
artífices del tabernáculo y de su mobiliario y utensilios. *Bĕṣal'ēl* significa «en la protección de Dios», *'Ohŏlîāḇ*, «tienda del padre». También este pasaje es tardío pues los objetos sagrados enumerados incluyen los del c 30. **5.** «*Para tallar piedras y engastarlas, para tallar la madera y ensamblarla; para trabajos de toda suerte.*» En **10,** «*los vestidos primorosamente hechos o sea las vestiduras sagradas*»; la conjunción es explicativa, no disyuntiva.

12-17 y XXXV, 1-3. El sábado—Se recalca aquí y se amplía la legislación n
ya dada sobre el sábado. Puesto que no se ve que guarde relación con el tabernáculo y su mobiliario, este pasaje se añadiría posteriormente. Por tanto, originalmente 18 venía después de 28, 42, donde está la conclusión de las instrucciones dadas a Moisés, después de lo cual se le entregaron las dos tablas de piedra con el decálogo.

XXXII, 1-35 y XXXIII, 1-6. El becerro de oro—Aparece ya el pecado 181a
del pueblo en su petición: «*Haznos dioses que vayan delante de nosotros.*» Elohim (TM) significa «Dios», siempre que vaya con un verbo en singular, pero significa «dioses» cuando el verbo está en plural, excepto en algunos casos que pudieran explicarse por corrupción del texto.

181a Aquí el plural del verbo determina el sentido de «dioses», y aún más el pronombre en plural *estos* (**4b**), inexplicable de otro modo. Pidiendo dioses en forma de ídolos para que les conduzcan, dan prueba de abandonar el caudillaje de Yahvé. Arón cede recurriendo a un compromiso. Hace la imagen de un becerro, como el Apis egipcio y el Baal cananeo, pero anuncia una fiesta en honor de Yahvé, con lo cual quiere hacer ver que consideraba el ídolo como una imagen de Yahvé. Aunque sólo hizo una imagen, *Arón* (LXX; no «ellos» TM) dijo: *Éstos son tus dioses* (**4b**), en el sentido de: ésta es mi respuesta a vuestra demanda de dioses. *Él permaneció fiel a Yahvé, pero en realidad le rebajó al nivel de una divinidad pagana y extravió al pueblo por la violación del precepto de 20, 23.*[103]

b **1a.** Léase *en torno* en vez de (Vg.) *adversus*. **4a.** Léase «con una herramienta de esculpir», en vez de (Vg.) *opere fusorio*. **7.** Dios hace saber a Moisés en el Sinaí el pecado del pueblo. **8.** La acción y las palabras de Arón se atribuyen al pueblo, pues Arón no hizo sino acceder a sus demandas. **10.** Dios se propone destruir al pueblo y hacer de Moisés una gran nación, pero lo expresa de tal manera *(déjame)* que al propio tiempo invita tácitamente a Moisés a que interceda en favor de ellos. **11-16.** Moisés implora misericordia para el pueblo, porque así lo requiere la gloria de Dios y el cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas. Como fuera escuchado, desciende de la montaña con las dos tablas de piedra, se reúne a Josué y se dirige al campamento. **17-18.** El tumulto hace creer a Josué que se trata de una batalla, pero Moisés le responde: «*No son gritos de victoria ni son gritos de derrota; oigo la voz de los que cantan*». **19-24.** La cólera de Moisés al ver el becerro y la danzas se manifiesta en su acción de arrojar y quebrar las dos tablas de piedra, y de echar al fuego el becerro, que es desmenuzado hasta quedar reducido a polvo, *que mezcló con agua, haciéndosela beber* al pueblo. Se encara con Arón, el cual carga las culpas al pueblo y cuenta lo que ha pasado. **25.** «*Y viendo Moisés que el pueblo estaba sin freno; pues se lo había quitado Arón, exponiéndole a las burlas de sus adversarios.*» Se da cuenta Moisés de que todo está en saber si se inclinarán por el culto de Yahvé, contra el cual se habían levantado, o por el culto de *dioses extraños, y que era necesaria una acción rápida y medidas severas*

c si había de prevalecer el culto de Yahvé. **26-29.** Los levitas dan prueba de su celo en favor de Yahvé y ejecutan las órdenes de Moisés, quien les dice: «*Hoy os habéis consagrado a Yahvé* [LXX; no «consagraos», TM], *sí, cada cual con su hijo y con su hermano, para que Él os dé hoy bendición.*» Se vislumbra aquí la ulterior elección de los levitas para el servicio del santuario (Núm 3, 6 ss), y se comparan las víctimas de su celo con los sacrificios que se ofrecieron en su ordenación (Núm 8, 8).

d **30-35.** Al día siguiente Moisés intercede por el pueblo ante Yahvé, al que declara su deseo de morir, si no perdona al pueblo; sin embargo, no desea ser anatema como San Pablo (Rom 9, 3). Yahvé no quiere aceptar el ofrecimiento de su vida ni tampoco perdonar totalmente el pecado del pueblo, pero al fin da prueba de que todavía lo tiene por pueblo suyo, al mandar a Moisés que lo lleve a la tierra prometida. No les dispensa del castigo: se lo dilata; les guiará un ángel, no Yahvé mismo. **XXXIII, 1-6.** Yahvé repite su negativa. El pueblo muestra su

congoja y arrepentimiento dejando de vestir sus galas, con una parte de 181d
las cuales se había hecho el becerro de oro. Vuelve Yahvé a negarse a guiarles en la marcha: «*Si un solo instante subiera con vosotros, os aniquilaría*», acepta su arrepentimiento, y sugiere que su perseverancia tal vez le hará más propicio hacia ellos. Parece trastornado el orden de 33, 1-6, pero el sentido general es claro.

XXXIII, 7-11. La tienda de reunión o del oráculo — Se usaba constan- e
temente esta tienda. *Y solía Moisés coger la tienda de reunión*, etc. (el tiempo de los verbos es aquí frecuentativo). Se menciona también en Núm *11, 16* ss; *12, 4* ss, y probablemente *Dt 31, 14* ss. Se diferenciaba del tabernáculo o tienda del testamento por el lugar que ocupaba, fuera y no en medio del campamento; porque su servidor era Josué el efraimita, no los levitas; por su pequeño tamaño, pues Moisés solo, ayudado tal vez por Josué, la llevaba y la plantaba, mientras que se necesitaban muchos carros y levitas para el transporte del tabernáculo; por su destino, al usársela para entrevistarse con Yahvé y recibir de Él soluciones judiciales y administrativas, no para usos litúrgicos como el tabernáculo. Por lo tanto, esta tienda no era una tienda ceremonial, sino una tienda oracular, donde Yahvé se aparecía a Moisés y le daba las soluciones pedidas. Debió preceder a la erección del mismo tabernáculo, pero no fué inmediatamente sustituída por éste, ya que tenían finalidad distinta y tales cambios de ordinario se cumplen gradualmente. Los primeros cristianos acudían al templo de Jerusalén, aun después que tenían lugares de culto propios. Los versículos **7-11** no guardan relación con el contexto, al que interrumpen, pero conservan una tradición aislada de no poco interés y valor.

12-23. Intercesión final de Moisés y ruego de ver a Dios — Moisés reitera su f
petición de que Yahvé mismo, y no uno de sus ángeles, sea quien acompañe al pueblo en su camino. Las últimas palabras de **5** dejaban el punto en la duda, pero también la puerta abierta para insistir de nuevo. *Tu faz* (**13**) significa «tú mismo», y así se traduce en Vg. (**15**). Moisés primeramente aboga por sí mismo y luego por el pueblo, para que tanto él como el pueblo *se distingan* [(Vg.) *glorificemur] de todos los pueblos que habitan sobre la tierra* por la presencia de su Dios. La concesión de esta demanda anima a Moisés a pedir una nueva gracia: ver la gloria o la faz de Dios. Pero esta visión no puede concederse, pues es propia de la gloria. Con todo, el lenguaje figurado de **21-23** da a entender que le fué concedido a Moisés un conocimiento especial de Dios superior al concedido a otros profetas, como se desprende también de Núm 12, 7-8. **19b.** *Haré gracia a quien haré gracia, y tendré misericordia de quien tendré misericordia* quiere decir que nadie tiene derecho a los dones gratuitos de Dios, como la gracia concedida a Moisés y el perdón concedido al pueblo, dados por Dios a quien Él quiere. San Pablo cita este texto para probar que la nación judía no tenía ningún derecho al don gratuito de un llamamiento eficaz a la fe de Cristo (Rom 9, 15).

XXXIV, 1-28. Renovación de la alianza sinaítica — Se manda a Moisés g
que suba al monte por última vez, llevando consigo dos tablas de piedra en las que Yahvé escribirá los diez mandamientos, para que se guarden en el arca de la alianza. Cuando aparece Yahvé en una nube es Moisés quien le invoca por su nombre, *¡Yahvé, Yahvé!* (**5**), pero es Yahvé mismo

181g el que declara quién es Él, en uno de los pasajes más hermosos del AT (6-7).[10] **9.** Moisés hace tres demandas: confirmación del favor ya concedido (33, 14) de que Yahvé acompañe al pueblo, a pesar de ser éste de dura cerviz o indómito; que le perdone su pecado, y que le restablezca en su condición de pueblo escogido. Todo lo concede Yahvé renovando la alianza quebrantada. **10-11.** Primeramente determina, breve pero totalmente, sus propios compromisos. **12-26.** Repite luego las obligaciones cultuales del pueblo, tomándolas del libro de la alianza, pues habían pecado precisamente en esta materia. **27-28.** Finalmente, ordena a Moisés que escriba las palabras de la alianza renovada, y Él mismo renueva la legislación del decálogo escribiendo los diez mandamientos en las
h tablas de piedra. La sucesión de ideas es clara y lógica, pero la conclusión de la narración parece oscurecida por alguna glosa o corrupción del texto. **28*c*.** El TM dice: *y escribió*[105] *en las tablas las palabras de la alianza: los diez mandamientos*. *Las tablas* y *los diez mandamientos* se refieren naturalmente a lo que Dios escribió (1), *las palabras de la alianza*, a lo que escribióMoisés (27); pero *escribió* indica un solo escritor, probablemente Moisés. La conclusión de todo esto parece ser que, o bien el texto original, que historiaba ambas escrituras, se abrevió o se oscureció después, o que 28*c* es una glosa inhábil, puesto que el lector ya daría por supuesta la ejecución de la promesa (1) y la orden (27). De este v 28*c* han deducido los críticos, contra lo que pide el contexto, que las leyes de 12-26 fueron antes un decálogo cultual que constituiría la forma primitiva del libro de la alianza. No concuerdan, sin embargo, entre sí acerca de la forma original de este decálogo y no pueden explicar por qué razón el libro original de la alianza, lo mismo que el decálogo que en aquel libro se desarrolla, no contendría a la vez leyes sociales y cultuales.
i **12-16.** Se inculca especialmente la ley que prohibe la adoración de dioses extraños o prostitución religiosa, ya que Israel era la esposa de Yahvé. Deben destruirse los altares cananeos, las columnas de piedra representando a Baal, así como las estacas o troncos simbolizando a su *paredra* Ašera, y no se debe hacer alianza o contraer matrimonio con los cananeos para evitar los peligros de contaminación religiosa. Ahora, merced a los textos de Rās Šamra, hemos adquirido un conocimiento preciso de Ašera, diosa de la fecundidad nombrada en 1 Re 15, 13; 18, 19; 2 Re 21, 7; 23, 4, y que muchos críticos supusieron era una falsa lección por Astarté.[106] Parecen ser adiciones posteriores tanto la ampliación de la ley de los primogénitos (**20**), tomada de 13, 13, y que no se encuentra en el libro de la alianza, como el comentario homilético acerca de la ley de las peregrinaciones anuales (**24**).
j **29-35. Los cuernos y el velo** — Los cuernos (Vg. *cornuta facies*[107]) son relampagueos, elemento ordinario de las teofanías (Hab 3, 4), y que aquí, de modo semejante, no son materia sólida, sino rayos de luz. San Pablo explica el fenómeno diciendo que el resplandor producido en el rostro de Moisés por su trato íntimo y continuado con Dios, no lo podían resistir los israelitas, y hubo que cubrirlo con un velo que se quitaba Moisés solamente cuando hablaba con Dios (2 Cor 3, 7). La lección religiosa que se desprende de ahí es que, cuanto más grande sea nuestra unión con Dios y nuestro conocimiento de Él, tanto más nos asemejaremos a Él (2 Cor 3, 18).

XXXV-XL. Ejecución de los preceptos ceremoniales — En esta sección 181k
se cuenta la ejecución de lo mandado en los cc 25-31. Se sigue un orden diferente, y hay también adiciones, ya discutidas en el precedente comentario. LXX sigue otro orden, y, entre las omisiones que presenta, la más notable es la del altar del incienso. Como la versión procede de un traductor nuevo y tal vez menos competente y cuidadoso, pudieran ser accidentales estas omisiones, pero el orden diverso indicaría que se daban distintas formas del texto hebreo en el s. III a.C. La falta de fijeza en el orden de un texto no afecta en general a su autenticidad, pero puede exponerlo a interpolaciones de poca monta. Parece darse una de éstas en esta sección (**38, 25-28**), la cual comienza así: *La plata de los de la asamblea*. Se identifica aquí la contribución voluntaria para la erección del tabernáculo (25, 2 s), con la capitación obligatoria para el sostenimiento del santuario (30, 16), basada en un censo posterior a la erección del tabernáculo (Núm 1, 1 ss) y computada según una población varias veces superior a la de Éx 12, 37. Esta evaluación de la plata es a todas luces inexacta y debe haber sustituído a la original, de carácter semejante a las evaluaciones del oro y del bronce (38, 24; 29, 31).

El libro se cierra magníficamente con la manifestación de la gloria de Yahvé en el tabernáculo recientemente erigido, donde mora con su pueblo escogido y le gobierna y dirige en su camino hacia la tierra de promisión.

LEVÍTICO

Por P. P. SAYDON

182a **Bibliografía** — Se da una lista completa de los comentarios desde la edad patrística hasta el s. XIX en R. CORNELY, *Historica et Critica Introductio in U. T. Libros sacros* II i, París 1897², 161-9 (CSS); A. CRAMPON, *La Sainte Bible* I, *Pentateuque*, París 1894; F. DE HUMMELAUER, *Comm. in Exod. et Lev.*, París 1897 (CSS), abreviado en HUMM.; *A. R. S. KENNEDY, *Leviticus*, CB 1911; *A. T. CHAPMAN-A. B. STREANE, *The Book of Leviticus*, CBSC 1914; L. C. FILLION, *La Sainte Bible* I, *Le Pentateuque*, París 1925⁷; P. HEINISCH, *Das Buch Leviticus*, BB 1935; A. CLAMER, *Lévitique*, DTC 9 (1926) 462-98, y *Lévitique, Nombres, Deutéronome* en *La Sainte Bible* II, París 1946; *La Bibbia tradotta dai testi originali; Il Pentateuco*, Milán 1923 (la versión del Levítico está hecha por A. Vaccari, S. I.); B. UBACH, O. S. B., *L'Èxode, i el Levític*, Montserrat 1929 [texto y coment.], 1935 [láminas].

Sobre el sacrificio: F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, 291-354; A. MÉDEBIELLE, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Roma 1924; *G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.

Comparación con otras religiones: M.-J. LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques*, París 1903²; *W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites*, ed. a cargo de S. A. Cook, Londres 1927³; E. DHORME, *L'Évolution religieuse d'Israël*, Bruselas 1937.

Obras subsidiarias: *S. R. DRIVER, *Introd. to the Literature of the Old Testament*, Edimburgo 1913⁹; *A. EDERSHEIM, *The Temple, its Ministry and Services*, Londres, sin fecha².

b **Título** — Levítico, título del tercer libro del Pentateuco, deriva a través de Vg., de LXX *Λευειτικόν*. Aunque el título pudiera haber sido añadido por compiladores tardíos, es indudablemente muy antiguo y con toda probabilidad de origen precristiano (*H. B. SWETE, *An Introduction to the O. T. in Greek*, 215). En la Biblia hebrea se le intitula *Wayyiqra* (San Jerónimo *Vaicra)*, por la palabra con que empieza. Levítico es título que muy ajustadamente expresa el contenido del libro, en el que se trata principalmente de los deberes de los levitas en relación con el culto sacrificial. Era el libro litúrgico de los israelitas y podría compararse con nuestro Ritual.

c **Contenido** — La materia del Levítico se divide en dos grandes partes, que corresponden a los dos aspectos de las relaciones de Dios con su pueblo. Yahvé era el Dios del pueblo de Israel, a quien había llamado de Egipto y adoptado como hijo primogénito. Era un Dios infinitamente santo, inaccesible al hombre (Éx 19, 21; 24, 2) y con todo habitaba en medio de su pueblo (Lev 23, 32; 26, 12). Como supremo Señor de Israel tenía derecho a su obediencia, reverencia, amor y adoración, en tanto que su divina presencia exigía de ellos la santidad de vida que les hiciera dignos hijos suyos. (Lev 11, 44 s; 19, 2; 20, 26). El culto

sacrificial y la santidad de vida son los dos motivos dominantes del 182c
Levítico y como un resumen de su contenido; ello se declarará más en particular en los párrafos siguientes.

Análisis y composición — El libro del Éxodo lleva la historia de Israel d
hasta la erección del tabernáculo inclusive. Pero no existía todavía un sistema de leyes que regulara el culto divino, ni tampoco un cuerpo de prescripciones rituales en las que se expresara la santidad de vida que era condición indispensable de la amistad con Dios.

En el Levítico se contiene la legislación ritual y ceremonial que completa la narración del Éxodo, y comienza con la descripción minuciosa de todas las especies de sacrificios (cc 1-7). Sigue luego la narración de la ordenación de Arón y de sus hijos y su solemne investidura en el cargo (cc 8-9). Se añade un breve apéndice en que se recalca la necesidad de la santidad sacerdotal (c 10). En los cc 11-15 se trata de la distinción entre puro e impuro y del ritual de purificación. En el 16 se describe el ceremonial del día de la expiación. Los cc 17-26 cons- e
tituyen un cuerpo de leyes perfectamente definido, al que muy justamente se ha dado el título de «código de santidad». A pesar de que los distintos grupos de leyes de esta colección, y aun a veces varias leyes particulares, parecen ser independientes, su carácter común viene señalado por el principio de que la santidad debe ser el signo distintivo de Israel. Se diferencian notablemente de las leyes de los capítulos anteriores. Su punto de vista es más amplio, y su campo de aplicación, más extenso y vario. Aunque siempre se tiene claramente a la vista el sacerdocio y el culto sacrificial, no ocupan estas materias la posición central que ocupan en los cc 1-16. En el c 17 se dan prescripciones para la degollación de animales, bien para el culto bien para la manutención. En el 18 se trata de las uniones sexuales ilícitas. El 19 es una colección miscelánea de ordenaciones de carácter religioso, doméstico y social. En el 20 se ponen las sanciones penales por las faltas especificadas en los cc 18-19. En los cc 21-22 el código de santidad se hace extensivo a los sacerdotes en su vida doméstica y en el cumplimiento de sus deberes sacerdotales. En el 23 se da un calendario de fiestas, donde se indican los días en que se han de tener las reuniones religiosas, a la vez que se legisla la manera en que se han de celebrar esos días. El 24 es un bloque errático, de ordenanzas varias que interrumpen la marcha lógica de los cc 23 y 25. En el 25 se relata la institución del año sabático y del año jubilar. Aparentemente es continuación del c 23; pero un examen detenido muestra que el carácter de las instituciones de estos dos capítulos es del todo diferente. El año sabático y el año jubilar son una institución social y económica, más bien que litúrgica. No se preceptúan ni sacrificios ni reuniones religiosas, ni la abstención de trabajos serviles. El c 26 es un discurso exhortatorio por el estilo de Dt 28, que remata la sección de los cc 17-26. Dos apéndices vienen en el c 27, sobre los votos y sobre los diezmos, respectivamente.

De una primera lectura se desprende ya que el Lev no es una ex- f
posición completa y sistemática de las distintas leyes reguladoras del culto divino y de la vida doméstica y social de Israel. Es más bien el resultado de la combinación de **varias colecciones parciales de leyes.**

182f La ley de los sacrificios (cc. 1-7), formaba sin duda una colección con epígrafe propio (1, 1) y subscripción propia (7, 37). Los cc 8-10 formaban otra colección. Los cc 11-15 contienen colecciones menores relacionadas entre sí lógicamente, pero no necesariamente desde un punto de vista cronológico. Es posible que el c 16 viniera en un principio después del 10, pero su lugar después de 11-15 parece más propio. Los cc 17-26 formaban una colección constituída por grupos más pequeños, caracterizados por su común estilo y fraseología y por su frecuente insistencia en la santidad como distintivo de Israel. El c 26 es probablemente obra del compilador, el cual dió remate a la colección de los cc 17-25 con un discurso exhortatorio. Finalmente, el último capítulo se añadió cuando el resto del libro había sido ya completado.

183a **Terminología sacrificial** — Para evitar en el comentario repeticiones innecesarias, damos aquí una explicación de los términos más frecuentes relativos a los sacrificios. Véase también al respecto § 111*d-j*.

(*a*) **El holocausto.** Es palabra de origen griego (*ὁλόκαυστος*; LXX *ὁλοκαύτωμα*), que significa literalmente «(ofrenda) quemada totalmente». El término hebreo correspondiente *'ôlāh*, se deriva comúnmente del verbo *'ālāh*, «subir», y de ahí «lo que sube» (BDB s.v. *'ôlāh*), pues se consideraba como si la víctima subiera hasta Dios en las llamas del altar, significándose así la ascensión del alma en adoración (ibid.). El holocausto simbolizaba el reconocimiento por parte del hombre de la soberanía universal de Dios y era, por tanto, la forma más noble de sacrificio (*S. Theol.* 1, 2, q. 102, a. 3 ad 8 et 10). Tenía considerable participación en la liturgia levítica. Además del holocausto diario de la mañana y de la tarde (Éx 29, 38-42; Núm 28, 3-8; etcétera, se ofrecían otros en los días festivos y en otras ocasiones determinadas (Lev 12, 6-8; 14, 13, etc.).

b (*b*) **La hostia pacífica.** En hebr. *šĕlāmîm* (Lev 3, 1-17). Es difícil determinar el significado exacto del término hebreo. Unos lo relacionan con *šil-lēm* (recompensar), de donde *šĕlāmîm* sería un sacrificio ofrecido a Dios por los favores recibidos (*S. Theol.* l.c.). Otros lo derivan de *šālēm* (estar sano, salvo), y del nombre *šālôm* (paz, salud). De donde *šĕlāmîm* indicaría relaciones pacíficas y amistosas con Dios. Aunque pudiera ser que este sentido no fuera el original, conviene muy bien con todas las formas de hostia pacífica, cuya nota característica era el banquete sagrado en que tenía derecho a participar el oferente. Se prescribía este sacrificio al cumplirse el voto del nazareato (Núm 6, 14), y en la fiesta de las semanas (Lev 23, 19).

c (*c*) **El sacrificio por el pecado.** Se subdivide en dos especies: el sacrificio por el pecado (Vg. *pro peccato*) y el sacrificio por la transgresión (Vg., *pro delicto*). Ambos se ordenaban a la expiación del pecado y a restablecer las relaciones amistosas con Dios, pero no está clara la diferencia entre ambos. Se cree comúnmente que el «delito» era una ofensa consistente en la remoción o retención ilegítima de lo que se debía a Dios o al hombre, y de aquí que fuera una ofensa que implicaba daño material (MÉDEBIELLE, 61; KORTLEITNER, 323; GRAY, 58; y los diccionarios de BDB, BUHL, KOENIG, ZORELL s. v. *'āšām*), y «pecado» era cualquier otra falta ordinaria. Proponemos aquí una distinción ligeramente diferente. «Pecado» era una ofensa ordinaria cometida por causa de la fragilidad humana o bajo el impulso de la pasión. **183c** «Delito» indica fundamentalmente un estado de culpabilidad, responsabilidad, deuda, cf. P. JOÜON en Bi 19 (1938) 454-9. El sentido de «deuda» es evidente en 6, 4. El sentido de «culpabilidad» es también inmediato puesto que es inseparable del pecado, pero pudiera no ser tan evidente cuando se dice que se cometió el pecado por ignorancia o inadvertencia, como en los casos que se consideran en 4, vv 2, 3, 13, 22 y 27; 5, vv 2 y 3. Estos pecados no intencionados, constituían una verdadera transgresión, si bien involuntaria, y eran por tanto imputables legalmente y había que expiarlos cuando el ofensor se daba cuenta de su falta. «Delito» era, por lo tanto, un pecado material o, en algunos casos, un pecado formal que llevaba consigo daño material al prójimo. En ambos casos el que comete la falta es culpable. El sacrificio por el pecado era muy común en la liturgia levítica, cf. Lev 8, 2; 12, 6; 14, 19; 16; 23, 19; Núm 6, 11 y 14; 28, 15, 22 y 30; 29, 5, 16.

(*d*) **Oblaciones de cereales.** En hebr. *minḥāh*, eran originariamente d «un don», luego término sacrificial que designaba una oblación consistente en harina sin cocer, pan sin levadura y granos tostados.

(*e*) **Libaciones de vino.** Como parte del ritual de los sacrificios, se e mencionan una sola vez en Levítico (23, 13), con mayor frecuencia en Números (15, 5 y 7; 28, 7; etc.).

(*f*) **«Expiar».** En hebr. *kippēr*. Este verbo viene usado muchísimas f veces en la terminología litúrgica (traducido erróneamente en Vg. por *rogare;* cf. 4, vv 20, 26, 31 y 35; 5, vv 6, 13, 16, 18, etc.). Algunos intérpretes, especialmente E. KÖNIG, ET 22 (1910-11) 232-34, mantienen el significado de «cubrir», fundándose en el uso bíblico y en sus afines del árabe. Expiación significaría, pues, cubrimiento o no imputación del pecado. Otros, no obstante, prefieren relacionar el verbo *kippēr* con el asirio *kapâru*, «destruir», «borrar». Según *C. F. BURNEY (JTS, 11 [1909-10] 437 nota), es afín a este sentido el de «brillar», pues brillo es lo que resulta del frotamiento y el pulido. Conforme a esta interpretación, que es preferible por razones tanto lingüísticas como exegéticas, expiación implica la destrucción del pecado y consiguientemente la limpieza del alma. Véase en MÉDEBIELLE, 69-83; GRAY, 67-76 una discusión más completa.

Valor religioso — Como obra literaria el Levítico no es uno de los g libros de la Biblia más leídos. La naturaleza legal de su contenido, lo raro de algunas regulaciones litúrgicas, la repetición monótona de formas y expresiones estereotipadas concurren a hacer el libro poco atractivo para el común de los lectores. Pero su aparente pesadez está compensada por la significación religiosa y las enseñanzas morales que encierra el libro y que le dan su valor permanente. He aquí algunos de los puntos doctrinales más importantes:

(*a*) **Importancia y santidad del culto litúrgico.** La ley de los sacri- h ficios pone de relieve la importancia del culto externo, fundado en el reconocimiento de la soberanía universal de Dios y en la necesidad de que el hombre expíe sus culpas para restablecer con ello sus relaciones normales con Dios. La liturgia de los sacrificios tiene por fin imprimir en nosotros, como en los israelitas, la idea de la santidad de Dios. A Él solo se ofrecen sacrificios y ello por medio del ministerio

183h de una casta especial, los sacerdotes; la víctima debe ser sin mancha, y los que participan del banquete sagrado deben estar exentos de toda impureza ceremonial. Además, los sacrificios del AT pronosticaban el sacrificio de Cristo, y el banquete sagrado simbolizaba la comunión sacramental de la ley nueva; cf. en San Pablo, Heb, la interpretación alegórica del sacerdocio y el sacrificio arónico.

i (*b*) **Santidad de los sacerdotes.** Los sacerdotes, ministros de Dios, deben ser santos. El deber de santidad está claramente expresado en Lev 21, 6: «Serán santos para su Dios..., pues son ellos los que ofrecen las combustiones de Yahvé, pan de su Dios, y han de ser santos». Todo el ceremonial de su consagración era una expresión del alto grado de santidad inherente a su cargo. Véase también c 21.

j (*c*) **Imitación de Dios.** Condición indispensable de la amistad con Dios es la imitación de los atributos de Dios, especialmente su santidad. Los israelitas deben ser santos porque su Dios es santo (11, 14; 19, 2; 20, 26). Es éste un principio fundamental de la vida cristiana enunciado por Cristo en los mismos términos (Mt 5, 48). Si bien la santidad levítica era, en gran parte, sólo exterior, no estaba restringida de ninguna manera a la pureza meramente ceremonial, sin consideración de las disposiciones interiores. En 19, 1, el deber de santidad recibe ulterior determinación por obra de mandatos que, como el del respeto a los padres y el del culto a un solo Dios, son preceptos éticos y religiosos.

k (*d*) **La observancia de los mandamientos de Dios y la felicidad temporal.** La guarda de los mandamientos de Dios es fuente de felicidad temporal (26, 3-13), en tanto que la transgresión de sus leyes acarrea duras penas en este mundo mismo (26, 14-39). Esto sigue siendo verdad, con tal que se consideren la felicidad y las calamidades temporales en relación con la vida eterna.

l (*e*) **La limpieza corporal y la religión.** No deja de tener relación la limpieza corporal con la religión. Si la vida es un don de Dios, todo lo que contribuya a conservarla puede ser materia de un precepto divino y pasar así a formar parte de las prácticas religiosas. De esta manera la separación de los leprosos y ciertas abluciones eran prescripciones sanitarias con significación religiosa.

184a **A. Instituciones cultuales — Los sacrificios y la consagración de los sacerdotes (cc 1-10).**

1. Distintas clases de sacrificios y su ceremonial (cc 1-17) — Una vez erigido el tabernáculo (Éx 40), Dios da instrucciones para regular su servicio. Ya se habían dado algunas regulaciones generales (Éx 28, 29), pero en este libro se añade una exposición más completa de las instituciones religiosas y de las regulaciones litúrgicas. La ley del sacrificio, por razón de la posición central que tiene el sacrificio en el culto divino, encabeza la lista de las prescripciones rituales, aunque la institución del sacerdocio pudiera haber precedido cronológicamente al ritual de los sacrificios.

Todas las leyes levíticas vienen dadas como comunicadas directamente por Dios a Moisés, pero la frase «Dios habló a Moisés», que encabeza muchas regulaciones, debe entenderse en el sentido de que Dios

asistió a Moisés en la compilación y en la adaptación de leyes y prácticas ya existentes, si bien ciertas instituciones o leyes deben atribuirse a Dios directamente (HUMM., 356). 184a

I, 1-17. El holocausto y su ceremonial — La primera especie de sacrificio es el holocausto u ofrenda consumida totalmente por el fuego (v. § 183*a*). Podía ser la víctima de especie bovina u ovina, siempre que fuera macho y no tuviera tacha. No se podían ofrecer otros animales domésticos o salvajes. V. 22, 17-25, donde se da una lista de los defectos físicos que incapacitaban a la víctima; cf. también Dt 15, 21-22; 17, 1; Mal 1, 8. El oferente llevaba la víctima a la entrada del tabernáculo y, una vez allí, ponía las manos sobre la cabeza de la víctima, identificándose así simbólicamente con ella y significando su adoración, gratitud, etc., con lo que hacía el sacrificio aceptable a Dios. b
(4). Tiene menos probabilidad la opinión sostenida por SANTO TOMÁS (1, 2, q. 102, a. 3 ad 5), MÉDEBIELLE, 142, y otros, según la cual la imposición de las manos representaba simbólicamente el traspaso de los pecados del oferente a la víctima, la cual incurría consiguientemente en la pena de muerte (sustitución penal).[108] La expiación era común a toda forma de sacrificio (Lev 17, 11), aunque se la sentía más hondamente en relación con el sacrificio por el pecado. Después de imponer las manos, el mismo oferente *degüella* la víctima, la *desuella*, la *divide* en trozos, lava las entrañas y las patas, y lo pasa todo a los sacerdotes, que lo ponen sobre la leña encendida encima del altar después de haber derramado sobre él la sangre alrededor. Se quemaba toda la víctima excepto la piel, que quedaba para el sacerdote oficiante (Lev 7, 8). c
En hebreo se expresa esta combustión del sacrificio con el verbo *hiqṭîr*, que, en sentido litúrgico, significa «quemar una víctima de tal manera que se la haga exhalar olor de incienso» (C. LATTEY, *The Book of Malachy*, en WV, xx s). La aceptación por Dios del sacrificio se significa antropomórficamente por el agradable y suave olor que se eleva de la víctima quemada; cf. Gén 8, 21. La expresión «dulce sabor», originariamente «agradable olor», vino a ser el término técnico para denotar el agrado divino o la aceptación por Dios del sacrificio.

Si la víctima era un carnero o un macho cabrío, el ritual era el mismo que para los bueyes; salvo que se escogía el lado norte (11) como más conveniente. De entre las aves solamente se podían ofrecer tórtolas o palomas. Naturalmente, el ritual tenía algunas pequeñas diferencias. **15.** *El sacerdote llevará la víctima al altar, le quitará la cabeza, la quemará en el altar.* **17.** *Le romperá las alas, y sin dividirla (en partes), la quemará sobre el altar.* La ley levítica permitía la ofrenda de aves sólo en caso de pobreza; cf. Lev 5, 7-10; 12, 6-8. Dios acepta incluso una pequeña ofrenda si nace de un corazón sincero.

II, 1-16. Oblaciones incruentas y su ceremonial — Se hacían éstas d
acompañando el sacrificio de un animal, cf 8, 26-28; 9, 17; 23, 13 y 18; Núm 6, 15; 28, 5; etc. Consistían en flor de harina y aceite, que se preparaban de varias maneras, y en incienso, que iba encima, pero no mezclado con ellos. Una parte de la ofrenda se quemaba en el altar con todo el incienso. Se llama a esta parte «el memorial» (2), porque su suave olor traía a Dios el recuerdo del oferente. El resto, que por haber sido presentado ante Dios era santísimo, quedaba para el sacerdote

184d oferente. El carácter sagrado de estas ofrendas era causa de que fuera ilícito a los laicos participar de ellas (6, 14-18). No carece de sentido el hecho de que fuera el pan la materia más común de las oblaciones incruentas en el ritual hebreo. El aceite y la sal se usaban como ingredientes en las oblaciones, mientras que el vino se ofrecía generalmente con el sacrificio de un animal o con el pan (Os 9, 4). No se hacía ninguna otra ofrenda de alimento sobre el altar. Está bien clara la relación típica del sacrificio alimenticio del AT con la comida eucarística de la ley nueva.

e Estaba prohibido ofrecer sobre el altar pan o miel fermentados. Se consideraba la fermentación como una especie de corrupción y putrefacción, y la miel fermenta fácilmente. En el NT la levadura es símbolo de malicia (Mt 16, 6-12; Mc 8, 15; Lc 12, 1; 1 Cor 5, 6-8; Gál 5, 9). Se podía ofrecer a Dios pan fermentado y miel, pero solamente como oblación de primicias y, tratándose de pan fermentado, como parte del banquete sacrificial, pero nunca se quemaban sobre el altar, cf. 7, 13; 23, 17; 2 Par 31, 5. La **sal** era ingrediente indispensable de todas las oblaciones. Tenía un doble uso: hacía más sabrosos los manjares sacrificiales, como en la comida ordinaria, y simbolizaba la inviolabilidad de la alianza de Dios con su pueblo; de aquí la expresión «pacto de sal» para designar lazos permanentes e inviolables, cf. 2 Par 13, 5 y Núm 18, 19. El origen de esta expresión hay que buscarlo entre los nómadas, quienes consideraban como unidos por un lazo a los que habían comido de la misma comida o habían tomado sal juntos (W. R. Smith, 270 s).

f La oblación de cereales podía hacerse no solamente acompañando la ofrenda de un animal, sino también en concepto de primicias. El ritual era el siguiente: se secaban al fuego las espigas del cereal reciente, luego se frotaba la espiga hasta que el grano se soltaba de la vaina, después se molía y cribaba, se derramaba aceite sobre esto y se añadía algo de incienso. El «memorial» se quemaba en el altar y los sacerdotes comían el resto. Si bien la ley menciona aquí solamente las primicias del grano, en Núm 18, 13 y Neh 10, 37 se extiende a todos los productos de la tierra. El ritual en este último caso era diferente.

g **III, 1-17. El sacrificio pacífico y su ceremonial**—De todas las formas de sacrificio ésta es la que guarda mayor analogía con el sacramento de la Eucaristía. Su nota característica era el banquete sagrado de que participaban tanto el sacerdote como el oferente, una vez que parte de la víctima había sido consumida en el altar (Lev 7, 11-21).

La víctima podía tomarse de entre los bueyes, las ovejas o las cabras, machos y hembras, pero debía ser sin tacha. La primera parte del ceremonial es semejante al del holocausto. Se quemaban en el altar las siguientes partes grasas: el sebo que envolvía las entrañas y cuanto estaba sobre ellas, ambos riñones con las adherencias adiposas entre éstos y los lomos, la redecilla del hígado, *separada de los riñones*, y toda la cola si se trataba de una res ovina. Todo se quemaba con y encima del holocausto perpetuo (6, 12), no como holocausto separado como parece implicar la Vg. (**5**). La razón de que se quemaran estas partes era, o bien porque se las consideraba como un bocado exquisito, y por ende debían reservarse a Dios, o bien porque las entrañas, especialmente los riñones y el hígado, las consideraban los hebreos como el 184g
asiento de la vida y las emociones del alma y, por tanto, debían dedicarse a Dios como la sangre. Es preferible la primera opinión. El hebreo *ḥēleḇ*, grosura, se emplea con cierta frecuencia para designar lo más escogido de los productos de la tierra (Gén 45, 18; Núm 18, 12 y 29; Dt 32, 14; etc.). Además, si bien los riñones y el hígado se consideran a veces como el asiento de las emociones (Job 19, 27; Sal 15, 7; 72, 21; Lam 2, 11; cf. P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien* [París 1923] 128-33), estos órganos internos vinieron a ser símbolo de un corazón insensible y cerrado cuando se les representa como envueltos por la grosura (Sal 16, 10; 118, 70). Quemadas las partes grasas en el altar, los sacerdotes y el oferente comían lo restante (7, 11-33).

h **IV, 1—VI, 7. Los sacrificios expiatorios y su ceremonial**—Los pecados son expiables o inexpiables. Los expiables son los cometidos por fragilidad humana, por ignorancia o por inadvertencia; si por fragilidad humana, se expiaban mediante el sacrificio por el pecado, y si por ignorancia, mediante el sacrificio por el delito, cf. P. Saydon, *Sin-offering and trespass-offering*, CBQ (1946) 393-8. Los inexpiables se castigaban o con la excomunión o con la muerte (Lev 7, 25; 17, 9 y 10; 19, 8; 23, 3; etc.). V. también § 183*c*.

185a **IV, 1-12. Sacrificios expiatorios por el sumo sacerdote** — Si el sumo sacerdote comete un pecado por ignorancia acarreando con ello la culpabilidad del pueblo (A. Vaccari, *Il Pentateuco*, 153), ofrecerá un novillo a Yahvé para la expiación del pecado y lo inmolará a la entrada del tabernáculo. Los rasgos característicos del ceremonial de este sacrificio son el uso que se hace de la sangre y la cremación de la víctima fuera del campamento. Como la sangre era tenida por el asiento de la vida (Lev 17, 11), la aspersión de la sangre en dirección al velo, que ocultaba el trono inaccesible de Dios, y la acción de untar con ella los cuernos del altar eran representación simbólica del pecador clamando a Dios misericordia y perdón, y pidiendo el restablecimiento de las relaciones amistosas con Él. Ni el sacerdote ni el pueblo podían comer la carne, pues todos sufrían de impureza ceremonial (**2**). No se podía quemar la víctima sobre el altar porque no era un holocausto. San Pablo establece un paralelo entre la víctima del sacrificio expiatorio quemada fuera del campamento y la pasión de Cristo fuera de las puertas de Jerusalén (Heb 13, 12).

b **13-21. Sacrificio expiatorio por el pueblo** — **13 s**, por razones sintácticas, se traducen así: «*Si toda la asamblea del pueblo pecare por ignorancia, haciendo algo que los mandatos de Yahvé prohiben, sin que el pueblo se dé cuenta, incurre en culpa; y cuando el pecado le sea conocido, ofrecerá...*» Se trata de una falta material contra la ley, que debe expiar el transgresor cuando se da cuenta de ella. La única diferencia con respecto al ceremonial descrito en 3-12 está en que la imposición de manos se hace aquí por los ancianos como representantes del pueblo. La identidad del ritual indica claramente que se consideraban de igual gravedad el pecado del sacerdote y el de toda la asamblea del pueblo. **20*b***. «*Y expiará el sacerdote por ellos.*» Tal vez habría también alguna oración para el caso.

185c **22-26. Sacrificio expiatorio por un jefe — 22.** Se traduce en la misma forma sintáctica indicada para 13 s: «*Si el que pecó es un príncipe del pueblo, haciendo por ignorancia algo de lo que los mandamientos de Yahvé, su Dios, prohiben, incurrirá así en culpa; al darse cuenta del pecado cometido, llevará...*» Como se considera el pecado de un jefe de tribu como de menor gravedad que el de todo el pueblo, el ceremonial de expiación es, naturalmente, más simple. La víctima era un macho cabrío sin tacha. El ritual es semejante al de 13-21. Pero no se introducía la sangre en el santuario. La grasa se quemaba en el altar y lo que quedaba era consumido por los sacerdotes (6, 25 s).

d **27-35. Sacrificio expiatorio por un simple israelita** — Para la traducción de **27** téngase en cuenta lo dicho sobre 13 y 22. La víctima podía ser una cabrita o una cordera. El ceremonial es el mismo que el de 24-26.

e **V, 1-13. Sacrificios expiatorios por pecados especiales** — En esta sección se especifican algunas injurias especiales que requieren expiación. En el c 4 se considera la expiación en relación con la condición social del pecador; en 5, 1—6, 7, en relación con el pecado. Aunque no se diga de todos expresamente, es posible que todos los pecados enumerados aquí sean pecados por ignorancia.

El primer caso (**1**), es el de una persona que habiendo oído una maldición dirigida contra un ofensor desconocido[109], no revela lo que sabe (cf. HUMM., 383, el cual cita a Jue 17, 2 y Prov 29, 24). Su culpabilidad estriba en que impide la ejecución de la justicia. Pero como este silencio se debería generalmente, o bien al temor de la venganza o al sentimiento imperfecto del deber, prácticamente su pecado era comparable a un pecado sin intención.

El segundo caso (**2** y **3**) es el de quien por inadvertencia toca el cuerpo muerto de un animal impuro, o a una persona inmunda, o algo contaminado por el hombre. En todos estos casos, esta persona es realmente impura. Véase Lev 11 sobre los animales impuros y Lev cc 11-15 sobre las impurezas humanas.

El tercer caso (**4**) es el de la persona que jura inconsideradamente. Un juramento de esta guisa es pecado que necesita expiación.

f Cuando la persona que ha cometido uno de los antedichos pecados se da cuenta de la falta, debe primeramente *confesar su pecado* (**5**). Luego ofrecerá un cordero o una cabra como en los casos de 4, 27-35. Pero, si el reo no puede ofrecer esto, ofrecerá entonces dos tórtolas o dos pichones, uno para el sacrificio por el pecado, y otro para el holocausto. Y si ni aun esto pudiere ofrecer, entonces ofrecerá, como sacrificio por el pecado, la décima parte de una *efah* (alrededor de 4 litros; v. § 82*j* y A. R. S. KENNEDY, *Weights and Measures*, en HBD IV, 912) de flor de harina sin aceite ni incienso, que estaban excluídos de todos los sacrificios por el pecado (Núm 5, 15). El ritual es el que se da en 2, 2 y 3. Una característica de estos sacrificios expiatorios era la confesión del pecado por el pecador, al tiempo que se hacía la imposición de las manos. Se prescribe expresamente la confesión de los pecados en este caso (cf. Núm 5, 7) y en el ceremonial del día de la expiación (Lev 16, 21), pero muy probablemente era nota común a todos los sacrificios expiatorios; cf. F. ZORELL en VD I (1921) 35.

V, 14—VI, 7. Sacrificios expiatorios por los pecados de fraude contra Dios y contra el hombre — Cuando una persona retiene indebidamente lo que se debe a Dios o al hombre, ofrecerá un sacrificio expiatorio, reparará el daño hecho a Dios o al hombre y pagará además una multa tasada en un quinto del valor de la cosa retenida indebidamente. 185g

Primer caso, **15-16.** Una persona que sin darse cuenta no ofrece las cosas que ha reclamado Yahvé para sí, p. e., las primicias y los diezmos, ofrecerá un carnero que valga *tantos siclos* (15) cuantos crea debidos el sacerdote según el siclo patrón del santuario (0,55 U. S. $; cf. A. R. S. KENNEDY, *Money*, en HBD III, 421-23). Restituirá también integramente lo debido a Yahvé, más un quinto de su valor. Se hacían estos pagos a los sacerdotes, representantes de Dios. Sobre los diezmos y primicias, v. Lev 27, 30-33; Núm 15, 16-21; 18, 8-24; 28, 26; Dt 14, 22-29; 15, 19-23; 26, 1-5.

Segundo caso, **17-19.** No aparece claro a qué caso particular de fraude se refiere este artículo de la ley. Siguiendo a San Agustín, HUMM., 387, cree que lo pecados a que se refiere **17** son los cometidos contra el templo, los sacerdotes y los vasos sagrados, por los cuales no se exigía restitución. No se alcanza bien la razón de esta distinción. A. VACCARI, 156, distingue entre pecados de omisión (15) y pecados de comisión (17). Pero en este caso el sacrificio de un carnero difícilmente hubiera bastado. Es probable que 17-19 no se refieran a ningún caso en particular sino que contengan una regla general que se determina más en particular en los casos tratados en 6, 1-7.

Tercer caso **VI, 1-7.** Si alguien retiene un depósito o prenda, o adquiere algo por la violencia, o encuentra una cosa perdida y lo niega, y jura en falso que no ha cometido ninguna de estas injusticias, ha incurrido en culpabilidad y debe restituir íntegramente a su legítimo dueño la cosa juntamente con el quinto de su valor. Para expiación ofrecerá un carnero sin tacha, de cierto precio.

VI, 8—VII, 38. Regulaciones complementarias relativas a varios sacrificios. 186a
8-13. El holocausto — Sin contar los holocaustos privados y los que se ofrecían públicamente en las fiestas, prescribía la ley dos holocaustos diarios, uno por la mañana y otro por la tarde (Éx 29, 38-42; Núm 28, 3-8). Al de la tarde se refiere 6, 9. Se ofrecía «entre las dos tardes» (Núm 28, 4), o sea entre después del medio día y el atardecer, según el uso judaico posterior (JOSEFO, *Ant.* 14, 4, 3, «hacia la hora nona», esto es, a las tres de la tarde; cf. también EDERSHEIM, 116). Este holocausto debía mantenerse toda la noche quemando a fuego lento. Al prescribir este sacrificio nocturno, cuidaba la ley que no hubiera un momento en que no se ofreciera algún sacrificio a Dios — ya que de día se ofrecían muchos —, con lo que se anunciaba el sacrificio de la ley nueva, ofrecido en todo momento en todas las partes del mundo. Había que cuidar de que el fuego nunca se apagase y los sacerdotes debían renovar la leña del fuego todas las mañanas. Según 9, 24, este fuego perpetuo tenía origen milagroso. Significaba la presencia continua de Dios entre su pueblo y tiene su correspondiente cristiano en la lámpara de aceite que arde continuamente en nuestras iglesias ante el Santísimo.

14-18. Ofrendas de alimentos — Cf. c 2. Se ofrecen por ministerio de los sacerdotes, pero no necesariamente por cuenta propia. El ritual b

186b es el prescrito en el c 2. Hay que comerlos en el tabernáculo y no se pueden sacar de él. Como se considera que la santidad se comunica por el contacto, cualquier persona o cosa que toque las oblaciones sagradas asume carácter santo y debe desprenderse de su santidad por medio de ciertas abluciones antes de volver a las ocupaciones ordinarias de la vida (cf. M.-J. LAGRANGE, 149; W. R. SMITH, 446). Sólo podían comer estos alimentos los varones descendientes de Arón.

c **19-23. La ofrenda del sumo sacerdote** — Según el uso judaico posterior, el sumo sacerdote hacía a sus expensas una oblación dos veces al día. Consistía ésta en flor de harina mezclada con aceite y cocida ligeramente al fuego; una mitad la echaba al fuego por la mañana, y otra mitad, por la tarde (JOSEFO, *Ant.* 3, 10, 7). Las palabras «en el día de su unción» (**20**) probabilísimamente deben entenderse en el sentido de «en este día y desde él en adelante», cf. 7, 35 para una significación semejante de la frase «en el día de». VACCARI, 157, toma en sentido restringido el término «perpetuo» (hebr. *tāmîḏ)* y lo entiende de los siete días que duraba la ceremonia de la ordenación sacerdotal (Éx 29, 35; Lev 8, 33). Pero el término *tāmîḏ* es un tecnicismo para significar el sacrificio diario perpetuo. Como este sacrificio se ofrecía por el sumo sacerdote, no lo podían consumir ni él ni los demás sacerdotes, pues eran inferiores a él; tenía que quemarse completamente.

d **24-30. El sacrificio por el pecado** — Era un sacrificio santísimo y por lo tanto debía comerse en lugar sagrado, esto es, en el atrio del tabernáculo. El sacerdote oficiante, como es natural, llamaba a otros sacerdotes para tomar parte en el banquete sacrificial, según se deduce de **29**, pues no era posible que un hombre solo consumiera tan gran cantidad de carne en una sola comida. Podía comunicarse su santidad por contacto; § 186*a*. Las regulaciones relativas al banquete sagrado no se aplicaban a los casos en que se introducía la sangre en el santuario (4, 1-21) ni al sacrificio expiatorio del día de la expiación.

e **VII, 1-7. El sacrificio por el delito** — Hay gran semejanza entre el ceremonial del sacrificio por el pecado y el del sacrificio por el delito. Las palabras «la ley para uno y para otro es la misma» (**7**) deben restringirse a la parte final del versículo, esto es, en ambos sacrificios lo que quede de la víctima pertenece al sacerdote oficiante.

f **8-10. Derechos de los sacerdotes en otros sacrificios** — La piel de la víctima del holocausto quedaba para el ministro. En el arancel cartaginés de los honorarios sacrificiales, la piel también se concedía al sacerdote (G. A. COOKE, *A Text-book of North Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, 123), pero en Marsella quedaba para el oferente (COOKE, 112). En lo tocante a las ofrendas de alimentos, se hace distinción entre las ofrendas cocidas, como las que se mencionan en 2, 4-10, y las no cocidas, que se mezclaban o no con aceite, como las que se especifican en 2, 14-17, y 5, 11. Las primeras pertenecían al sacerdote, las segundas se dividían entre todos los hijos de Arón, por partes iguales. El motivo de esta discriminación está en que ordinariamente las ofrendas no cocidas eran tan abundantes, que no las podía consumir un solo hombre (CRAMPON, 367).

g **11-21. La hostia pacífica** — El ceremonial del Levítico distingue tres clases de hostias pacíficas, o mejor tres razones por las cuales se

podía ofrecer un sacrificio pacífico: (1) sacrificios de acción de gracias 186g
o «sacrificios de alabanza» (Sal 49, 14 y 23; 106, 22); (2) sacrificios votivos, o hechos en cumplimiento de un voto (Sal 60, 9; 65, 13-14); (3) sacrificios voluntarios (Sal 53, 8). Había algunas pequeñas variantes en el ceremonial de estos distintos sacrificios. Si era de acción de gracias, debía llevar el oferente, *con la víctima* (omitido por Vg.), panes ázimos amasados con aceite, tortas ázimas untadas con aceite y tortas de flor de harina amasada con aceite. Debía también llevar pan fermentado, que, sin embargo, no debía ofrecerse en el altar (2, 11), sino que se daba simplemente al sacerdote para el convite sagrado. El oferente ofrecía un pan de cada clase como *contribución* (**14**) a Yahvé, que quedaba para el sacerdote que vertía la sangre de la víctima. Los panecillos restantes correspondían al oferente. Una vez ofrecido el sacrificio, esto es, una vez que las partes reservadas a Dios se habían consumido en el altar y el sacerdote había tomado su parte de carne y de panecillos, el oferente con su familia celebraba un convite en las cercanías del santuario. Se debía comer toda la carne de la víctima aquel día. Si se trataba de un sacrificio votivo o voluntario podía comerse la carne también al día siguiente. Se concedía solamente un día para la consunción de la carne en los sacrificios de acción de gracias, probablemente porque, como se trataba, sin duda, de una ocasión fausta, el oferente probablemente invitaría el número de huéspedes suficiente para consumir en un día toda la carne de la víctima y aumentar al mismo tiempo el carácter festivo del banquete sagrado. Pero el sacrificio por h
un voto voluntario era asunto más privado; no había razón especial para regocijarse y, por lo tanto, los pocos invitados no podrían consumir toda la carne en un solo día. Pero en ningún caso estaba permitido que se comiera de la carne al tercer día. Si sobraba del segundo, debía echarse al fuego. Cualquier infracción de este precepto hacía inaceptable el sacrificio y, en el caso de un sacrificio votivo, tenía que ofrecerse otro sacrificio. No podía comerse la carne de un sacrificio al tercer día, porque después del segundo día comienza ya a corromperse y deja de estar en condiciones de comerse. La santidad de las carnes de un sacrificio era tal, que, si algo impuro las tocaba, debían quemarse sin que se pudieran comer; y si alguien en estado de impureza las comía debía ser borrado de su pueblo. La expresión «ser borrado de su pueblo», usada en sentido religioso, es un tecnicismo para significar la excomunión o la exclusión de todos los privilegios y bendiciones concedidas por Dios a Israel. Pero en algunos casos significa la pena de muerte.

22-27. El uso del sebo y de la sangre de los animales — Se repite aquí, i
abreviándolo, aunque se añaden también nuevas particularidades, lo que se dice en el c 3 respecto al uso del sebo y de la sangre. En el c 3 se establece que determinadas partes grasas de la hostia pacífica deberán quemarse en el altar; aquí se prohibe la comida de estas partes, ya sea que el animal (buey, oveja o cabra) haya sido degollado en un sacrificio o ya simplemente para el uso común. Deben ofrecerse siempre a Dios. Cuando son otros los animales muertos para uso corriente, no se dice qué hacían los israelitas con el sebo. Se comprende la omisión, teniendo en cuenta que la legislación del Levítico se ocupa sola-

186i mente de los sacrificios cultuales. En el caso de que uno de estos animales, buey, oveja o cabra, muera de muerte natural o sea despedazado por una fiera, se permitía usar el sebo pero no comerlo. La prohibición de la sangre es más general. Se extiende a los cuadrúpedos y aves, y no se hace distinción entre que sean muertos en un sacrificio o para el uso común, o entre que mueran de muerte natural o despedazados por una fiera. Cualquiera que quebrantara una de estas leyes debía ser excomulgado; cf. 21. Véase también Lev 17, 10-14.

j **28-34. La parte del sacerdote en las hostias pacíficas** — Ya se ha dicho (12-14) que una parte de la oblación que acompañaba la hostia pacífica era para el sacerdote. Ahora la ley especifica qué partes de la hostia misma le pertenecían. **29-32.** «*El que ofreciere a Yahvé una víctima pacífica traerá una ofrenda de su sacrificio a Yahvé. Con sus manos llevará la ofrenda de Yahvé, que consumirá el fuego; llevará el sebo y el pecho —el pecho para ser balanceado ante Yahvé: y el sacerdote* quemará el sebo ante el altar, pero el pecho será para Arón y para sus hijos. *Daréis también al sacerdote la pierna derecha de vuestra hostia pacífica como contribución al sacerdote*». Estos versículos completan el ritual prescrito en el c 3. Después de haber degollado la víctima, el oferente tomaba en sus manos el sebo y el pecho y los llevaba ante Yahvé, esto es, al altar. Allí el sacerdote tomaba el sebo para quemarlo en el altar. No está claro si había algún rito prescrito para el ofrecimiento del sebo, pero en 3, 26 s, se dice que debe balancearse el sebo delante de Yahvé.

k El **rito del balanceo** que está indudablemente prescrito para el pecho de la víctima, consistía en mecer la ofrenda en dirección al altar primero, y luego otra vez hacia atrás, puestas las manos del oferente sobre las manos del sacerdote. El movimiento hacia adelante era una manifestación simbólica de que aquellas partes se daban a Dios, en tanto que el movimiento hacia atrás significaba que Dios devolvía la ofrenda y la asignaba a su representante, el sacerdote. Era esta ceremonia tan característica, que el término *tĕnûfāh* (balanceo) pasó a ser un término litúrgico para significar en general cualquier sacrificio de balanceo, y en particular para designar el pecho que se balanceaba en el sacrificio (10, 15). Otra porción debida a los sacerdotes era la pierna derecha de la víctima, hebreo *tĕrûmāh* (alzamiento), y de ahí lo que se separaba del resto y se alzaba como contribución. Probablemente el *tĕrûmāh* era un rito litúrgico de significación análoga al del balanceo. Compárese el rito semejante del ofertorio de la misa.

l Aunque la ley del Levítico asignaba expresamente al sacerdote el pecho y la pierna derecha de todas las hostias pacíficas, la práctica pudiera haber cambiado con el tiempo. La ley deuteronómica (18, 3) da al sacerdote «el brazuelo, las mandíbulas y el estómago». De Sam 2, 13, se desprende que los sacerdotes pretendían tener derechos sobre algo más que el brazuelo y la pierna derecha.

m **35-36. Conclusión** — Ésta es la conclusión de 6, 8—7, 34, donde se trata de los derechos sacerdotales. La palabra hebrea «unción» en **35** (Vg., *unctio*) debería seguramente traducirse «parte fijada o medida», ya que el término hebr. *mišḥāh*, que significa literalmente «unción», guarda probable relación con los términos asirios *mašāḥu* medir),

mašíḥu (cierta medida) de granos, dátiles, etc. (MUSS-ARNOLT, *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*). Se lee este término con la misma significación en Núm 18, 8. En vez de Vg. *in caerimoniis*, léase con hebr. *de las combustiones*. Empiezan a gozar de este derecho los sacerdotes desde el día de su ordenación sacerdotal y gozarán de él para siempre según lo ha mandado el Señor; v. cc 8-10. 186m

37-38. Conclusión general — Muy probablemente, estos versículos son una conclusión general de toda la sección que trata de los sacrificios (cc 1-7), aunque el orden en que se enumeran los distintos sacrificios en **37**, holocausto, oblación, sacrificio por el pecado, sacrificio por el delito y hostias pacíficas, concuerde mejor con 6, 8—7, 34, que con los capítulos 1-6. n

2. Institución del sacerdocio aronítico (cc 8-10) — Es difícil determinar la sucesión cronológica de esta sección y la de las leyes del sacrificio (cc 1-7). Ambas están relacionadas mutuamente. La legislación sacrificial requiere el oficio sacerdotal y, por otra parte, la institución del sacerdocio presupone la existencia de un cuerpo orgánico de leyes sacrificiales. Aun antes de la legislación sinaítica, tenían los israelitas su propio sistema sacrificial (Éx 3, 12 y 18; 5, 1 y 3; etc.), que recibió ulterior desarrollo cuando se hizo del sacerdocio una institución permanente. 187a

VIII, 1-36. Consagración de Arón y de sus hijos — Aquí se llevan a efecto las instrucciones dadas en Éx 29. Como el relato de la consagración concuerda casi palabra por palabra con Éx 29, nos limitaremos a una breve exposición de la ceremonia, remitiendo al lector al comentario sobre el Éxodo para una explicación más amplia. b

1-4. Introducción = Éx 29, 1-3 — Moisés, acompañado por la asamblea de Israel, conduce a Arón y sus hijos hasta la entrada del tabernáculo, llevando consigo las vestiduras sagradas, el óleo de la unción, el novillo para el sacrificio por el pecado, los dos carneros y el canastillo de pan ázimo. El óleo de la unción no se menciona en Éxodo 29, 1-3, sino en 7. En Éx 29 no toma parte la asamblea. c

5-6. El lavatorio = Éx 29, 4 — Condición indispensable para acercarse al altar es la limpieza corporal, señal de la pureza interior. d

7-9. La vestición = Éx 29, 5 y 6 — No se mencionan el urim y el tummim (Vg *Doctrina* et *Veritas*) en Éx 29, 5 y 6, sino en Éx 28, 30. e

10-12. La unción del tabernáculo y de Arón — Se prescribe la unción del tabernáculo y los vasos sagrados en Éx 30, 26-28 y 40, 9-11. No hay apenas razón para rechazar **10*b*** y **11** como interpolación. La unción del tabernáculo y la de Arón son probablemente independientes y pudieran haberse prescrito en diferentes ocasiones, pero de hecho difícilmente se pueden separar, pues no cabe concebir un tabernáculo consagrado sin sacerdotes consagrados, y viceversa. Para **12**, cf. Éx 29, 7. f

13. La vestición de los hijos de Arón = Éx 29, 8, 9. g

14-17. El sacrificio por el pecado = Éx 29, 10-14 — El ceremonial es el prescrito en Lev 4, 4-12, con la omisión de la aspersión de la sangre hacia el velo y la untura de los cuernos del altar del incienso. Se declara expresamente en **15*b*** que la untura de los cuernos del altar de los holocaustos con sangre tenía el efecto de purificarlo, literalmente «de quitar h

187h el pecado de él», y de santificarlo. El sacrificio por el pecado, a diferencia del de Lev 4, 1-12, no tiene por objeto expiar ningún pecado particular de Arón, sino que es solamente un requisito de la santidad indispensable, exigida a todos los ministros del altar.

i **18-21. El holocausto** = Éx 29, 15-18 — El ritual es el prescrito en Lev 1, 10-13. Después de haberse purificado y santificado por medio del sacrificio por el pecado, Arón se consagra totalmente al servicio de Dios ofreciendo un holocausto.

j **22-32. El carnero de consagración** = Éx 29, 19-34 — Se llama a este sacrificio «el sacrificio de consagración» (vv 22, 28 y 29), por razón de la ocasión en que fué ofrecido. El término hebreo por consagración es aquí *mil·lû'îm*, que deriva del verbo *mil·lē'* (llenar), a su vez origen de la expresión *mil·lē' yāḏ*, literalmente «llenar la mano», y como expresión litúrgica «conferir el poder», «constituir en el cargo sacerdotal», y de ahí «consagrar». Por lo tanto, *mil·lû'îm*, es «constitución en el sacerdocio», «consagración». Pero la idea fundamental encerrada en la palabra es la colación de cierto poder; cf. P. JOÜON, Bi 10 (1929) 64-6. Aunque la ocasión del sacrificio le da un carácter especial, ciertos aspectos, tales como la determinación de las partes que quedaban para los sacerdotes, lo hacen semejante a una hostia pacífica.

k Cuando Moisés, que en esta circunstancia hizo el oficio de sacerdote oficiante, hubo degollado el segundo carnero, untó con la sangre el lóbulo de la oreja derecha de Arón, el pulgar de su mano derecha y el dedo gordo del pie derecho, y lo mismo hizo después con los hijos de Arón. La untura de estos órganos con sangre significaba que «la oreja debe estar atenta a escuchar los mandamientos de Dios, la mano a hacer su voluntad y los pies listos para marchar por sus caminos» (CHAPMAN-STREANE, 48). Luego Moisés derramó el resto de la sangre sobre el altar, tomó el sebo, la pierna derecha, un pan ázimo, un panecillo amasado con aceite y una torta, y colocó los panes sobre la carne, lo puso todo en las manos de Arón y de sus hijos y luego lo balanceó delante de Yahvé. Volvió a tomarlo todo Moisés y lo quemó en el altar, sobre el holocausto que estaba ardiendo, como suave olor en honor de Yahvé. Entonces balanceó el pecho ante Yahvé y se lo apropió como honorario sacerdotal. Según Lev 7, 32, la pierna derecha estaba también reservada al sacerdote que oficiaba, pero la parte de Moisés fué solamente el pecho, porque si, cuando los sacerdotes fueron más numerosos, lo natural era que tuvieran una parte mayor en los sacrificios, ahora que se trataba solamente de Moisés se pensó que una parte más pequeña bastaba.

l Habiendo terminado el sacrificio, Moisés aspergió a Arón, a sus hijos y sus vestiduras con óleo y sangre. La aspersión con óleo, aunque en perfecta conformidad con Éx 29, 31, suscita algunas dificultades. No se ve por qué debía ser aspergido Arón con óleo después de haber sido ungido (12), ni tampoco está claro si hubo una sola aspersión con óleo y sangre a la vez, o dos diferentes. Desaparecería la dificultad si quitáramos del texto de Éx 29, 21, y de Lev 8, 30, las palabras *el óleo de unción* en concepto de interpolación, pero difícilmente se justifica este proceder.

Habiendo recibido de este modo Arón y sus hijos la investidura como ministros de Dios, era natural que se regocijaran ante Yahvé.

Y por esto les mandó Moisés que cocinaran los restos del segundo 187l
carnero y que lo comieran todos juntos con el pan que había quedado.

33-36. Duración de la ceremonia de la consagración — Cf. Éx 29, 35-37. m
Dicha ceremonia debía repetirse durante siete días consecutivos. En todo este tiempo debían habitar a la entrada del santuario, cumpliendo con los ritos que se les habían prescrito. Solamente al cabo de siete días de preparación continua, recluídos en el tabernáculo, quedaban los sacerdotes totalmente purificados y aptos para ejercitar su oficio sacerdotal.

IX, 1-24. Inauguración del ministerio sacerdotal de Arón — Al día n
siguiente de los siete días ocupados por las ceremonias de la consagración, Arón, asistido por sus hijos, ofreció solemnemente sus primeros sacrificios. De ahora en adelante no vuelve Moisés a ejercer ninguna función sacerdotal, puesto que todos los poderes eclesiásticos estaban acumulados en Arón y sus sucesores. Arón ofreció primeramente el sacrificio expiatorio por sí mismo, según el ceremonial de 4, 4-12, a excepción de la imposición de manos y la aspersión de la sangre hacia el velo. Debe tenerse en cuenta que no había sido introducido todavía Arón en el santuario interior. Después del holocausto, ofrecido según el ritual de 1, 10-13, siguiéronse los sacrificios del pueblo. Arón tomó primeramente el macho cabrío (**15**) *y lo ofreció como sacrificio por el pecado, como el primero*. La oblación fué quemada en el altar *además del holocausto matutino* (**17**). Estas palabras aluden o bien al holocausto que se había hecho aquella misma mañana, o bien al holocausto diario perpetuo (Éx 29, 38-42; Núm 28, 3-8). En el último caso, o bien las palabras serían una glosa posterior, o bien el relato se escribiría cuando el sacrificio matutino era ya característica normal del culto divino.

Dios manifestó su aceptación de los primeros sacrificios por medio o
de una señal celeste. Habiendo terminado Arón todas las ceremonias del sacrificio, levantó sus manos y bendijo al pueblo, probablemente de la manera que se prescribe en Núm 6, 22-26, descendió del altar y entró con Moisés dentro del tabernáculo. Por el mero hecho de introducir Moisés a Arón en el interior del tabernáculo, aunque no en el santo de los santos, le invistió de nuevos poderes sacerdotales. Pudiera compararse esta ceremonia a la entrada solemne del nuevo obispo en su catedral y su entronización. No se excluye, aunque no se diga, que Moisés y Arón, una vez dentro del tabernáculo, pidieran a Dios que manifestara su gloria al pueblo. Cuando salieron bendijeron al pueblo y la gloria de Yahvé apareció a la vista de todos en la forma de un fuego que consumió todas las ofrendas que estaban sobre p
el altar. V. ejemplos semejantes de la aceptación divina de un sacrificio en Jue 6, 21; 1 Re 18, 38; 1 Par 21, 26; 2 Par 7, 1. Como Arón ya había prendido fuego a dichas ofrendas, es probable que el fuego del cielo acelerara solamente la cremación.

X, 1-7. La primera transgresión sacerdotal y su castigo — No está 188a
claro en qué consiste el pecado de los hijos de Arón. Fué, sin duda, alguna irreverencia en relación con el fuego y la ofrenda del incienso. Se cree comúnmente que Nadab y Abiú se sirvieron de fuego que no procedía del altar. Pero la expresión un «fuego extraño» significa pro-

188a bablemente una ofrenda de fuego hecha contra lo mandado, y por tanto una ofrenda de fuego irregular, fuera de regla. La irregularidad pudo consistir en la cualidad del fuego, o en la composición del incienso (Éx 30, 9), o en el tiempo y lugar de la ofrenda. Fué, en todo caso, una irreverencia que no podía quedar sin castigo. El castigo fué mortal. Un fuego semejante a un relámpago los mató. Para castigos semejantes, cf. Núm 11, 1; 16, 35; 2 Re 1, 12. La pena de muerte pudo parecer desproporcionada con la falta, pero Moisés justificó tanta severidad alegando la santidad de Yahvé. Pues que Dios es santo, santos deben ser todos los que se acercan a Él. Cualquier falta en sus ministros da de rechazo sobre Él, por lo cual debe ser castigada con la debida severidad a la vista de todo el pueblo. Cita Moisés unas palabras de Dios, pero no sabemos en qué ocasión Dios las había pronunciado. Al momento retiraron los cadáveres de Nadab y Abiú fuera del campamento, y allí les sepultaron. Se prohibió estrictamente a Arón y a sus dos hijos supervivientes, Eleazar e Itamar, que dieran ninguna señal de duelo, lo cual, sin embargo, se permitió a los demás familiares y a todo el pueblo. En Núm 19, 11-22, se da la razón de esta prohibición. La legislación posterior fué menos estricta al permitir a los sacerdotes, pero no al sumo sacerdote, llevar luto por sus parientes más allegados; cf. 21, 1-6 y 10-12.

b **8-11. Se prohibe el vino a los sacerdotes** — El hecho de que venga esta prohibición inmediatamente después del episodio de la muerte de Nadab y Abiú, dió lugar a la tradición de que su embriaguez durante el servicio divino fué el pecado de los dos sacerdotes. Los sacerdotes, únicas personas que se podían acercar a Dios y maestros reconocidos de Israel, debían ser perfectamente sobrios, tanto por respeto a Yahvé como para que estuvieran siempre en disposición de diferenciar lo santo de lo no santo, lo puro de lo impuro, y pudieran enseñar al pueblo las leyes dadas por Dios a Moisés.

c **12-15. Las partes reservadas a los sacerdotes** — Este pasaje es un suplemento a la narración del primer sacrificio de Arón (c 9). Se manda a Arón y sus hijos que coman los panecillos ázimos que quedarán de la oblación y el pecho y la pierna derecha de las hostias pacíficas. Como estas oblaciones eran cosa santísima, había que comerlas en lugar sagrado, junto al altar, en tanto que otras oblaciones bastaba que se comieran en lugar puro. Solamente los hijos de Arón tenían derecho a una parte de la oblación (6, 18); a las hijas se les permitía participar solamente en las hostias pacíficas. Sobre las personas que podían participar de la porción de los sacerdotes, v. 22, 11-13.

d **16-20. La víctima por el pecado no comida por los sacerdotes** — Además de la víctima por sus pecados propios (9, 8), ofreció Arón un macho cabrío como sacrificio por el pecado del pueblo (9, 15). La primera fué totalmente quemada según lo mandado, (4, 4-12); los sacerdotes habían de comer una parte del segundo (6, 26). Contra lo prescrito en 6, 26, la víctima por el pecado del pueblo se quemó completamente. Por lo cual se enfadó Moisés contra Eleazar e Itamar y les reprendió por no haber comido la parte sagrada en lugar sagrado. Adujo dos razones: (1) Dios os ha dado una parte del sacrificio por el pecado, para que, comiéndolo, expiéis los pecados del pueblo. La manducación es parte com-

plementaria del ceremonial del sacrificio, y éste es grato a Dios solamente 188d
en el caso de cumplirse debidamente todos los actos de que consta. (2) No habiéndose introducido la sangre en el santuario, debía reservarse una parte de la víctima para el sacerdote (6, 26). Arón contesta en nombre de sus hijos declarándose el único responsable. Justifica su acción manifestando sus dudas de que Dios aceptara su participación en la víctima por el pecado. El sacrificio por el pecado y el holocausto ofrecidos por sus hijos no pudieron librarle de la calamidad que había caído sobre él. ¿Cómo podía, pues, esperar que comiendo una parte de la víctima hubiera aplacado a Dios? La Vg. da otro sentido: *quomodo potui comedere... mente lugubri?* Pero las palabras *mente lugubri* no están en el hebreo.

B. Leyes de expiación y purificación (cc 11-16). 189a

1. Impureza y limpieza de ella (cc 11-15) — La impureza en la legislación del Levítico significa el estado de quien, por razón de ciertas acciones no necesariamente pecaminosas, no puede acercarse a Dios. Se dice que son impuras tanto la persona como la causa de esta impureza. La impureza es generalmente exterior, y no implica necesariamente transgresión de la ley moral, por lo cual la remoción de esta impureza consiste también en una ceremonia exterior, que devuelve la persona impura a su condición primera. Ha demostrado la antropología que la distinción entre puro e impuro y las ideas religiosas que se ocultan en el fondo de esta distinción están muy extendidas y son mucho más antiguas que el pueblo hebreo. Los israelitas nómadas se apropiaron algunas de estas ideas y prácticas, y Dios las sancionó más tarde en cuanto no eran incompatibles con el monoteísmo y como medio de llevar a los israelitas a un nivel más alto de pureza moral. En 11, 44, se expresa claramente el motivo religioso de estas leyes de pureza: «Vosotros... seréis santos porque yo soy santo». Sobre el tema de la pureza y la impureza, v. M.-J. LAGRANGE, 141-57; W. R. SMITH, 446-56.

XI, 1-47. Alimentos puros e impuros — Se basa la distinción entre b
animales puros e impuros en razones higiénicas, en un sentimiento natural de aversión y, hasta cierto punto, en consideraciones religiosas, pues muchos animales estaban asociados a prácticas o usos idolátricos y supersticiosos. Una lista paralela de animales impuros se encuentra en Dt 14, 3-20. V. DRIVER, *Deuteronomy*, en ICC, 156-57, con una comparación entre ambas.

1-8. Animales = Dt 14, 3-8 — El criterio para declarar «puro» un c
animal es que sea «de casco partido y pezuña hendida y que rumie». Conforme a este criterio se declara impuro al camello, porque aunque rumie no tiene el casco partido. Por la misma razón, el tejón (Vg. *choerogryllus*) y la liebre son impuros, pues no ofrecen la pezuña hendida, aunque muevan la quijada como los rumiantes. Por la razón contraria, el cerdo es impuro. El cerdo era alimento vedado a los semitas y abominación para los judíos (2 Mac 6, 18 s). La impureza, lo mismo que la santidad, se podía transmitir por contacto, y una persona impura debía alejarse temporalmente de todo trato social, hasta que se purificase. No estaba prohibido el contacto con animales impuros,

c pero vivos, pues de otra manera se hubieran visto privados los israelitas de los animales de carga más corrientes, el camello y el asno.

d **9-12. Peces** = Dt 14, 11-18 — El criterio de pureza para los animales acuáticos es que tuvieran «aletas y escamas». No se hace aplicación particular de este principio general ni en Lev ni en Dt.

e **13-19. Aves** = Dt 14, 9 s. — El principio de distinción que da pie a la clasificación de estas aves como inmundas, es que casi todas ellas son aves de presa que se alimentan de carroña. La identificación de algunas de las aves enumeradas es dudosa.

f **20-23. Insectos alados** = Dt 14, 19 y 20 — Se clasifican como impuros todos los insectos que vuelan y tienen cuatro patas, excepto los que tengan las dos posteriores más largas y robustas para saltar, como ciertas especies de langostas, las cuales podían comerse; cf. Mt 3, 4; Mc 1, 6.

g **24-28. Impureza por contacto** — Como la impureza se puede comunicar por el contacto, cualquiera que llevare o tocare, aunque fuera por inadvertencia, el cadáver de una animal impuro, se contamina él mismo y así permanece hasta la tarde. Se creía peligroso el contacto con un animal impuro muerto, en tanto que no se tenía por peligroso el de un animal impuro vivo; cf. § 189*c*.

h **29-38. Impureza causada por los reptiles, etc.** — La impureza causada por reptiles estaba restringida al contacto de sus cadáveres, pues nunca se usaban como alimento. Se indican tres modos de esta impureza: (1) La impureza se adhiere solamente a la superficie y puede quitarse con agua (32). (2) La impureza penetra en la cosa misma, que debe ser por lo tanto destruída (32-35). (3) La impureza no puede quitarse y puede por tanto, pasarse por alto (36-37).

i **39-40. Contacto con el cadáver de un animal puro** — Se quiere con esta ley completar la relativa al contacto con animales muertos (24-28). «Animal muerto» hay que entenderlo en el sentido de un animal que muere de muerte natural.

j **41-47. Conclusión** — Esta regulación es un suplemento a 29-31 y, a la vez, la conclusión de toda la sección sobre la prohibición de alimentos impuros. La razón última porque deben guardarse los israelitas de toda impureza es la santidad de Yahvé y su relación con los israelitas. Yahvé es el Dios de los israelitas, los israelitas son su pueblo. La amistad con Dios lleva consigo cierta semejanza con Él o la imitación de sus perfecciones. Los israelitas deben ser, pues, santos porque su Dios es santo. Éste es un principio fundamental de la vida cristiana anunciado casi en los mismos términos por Jesucristo: «Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es también perfecto» (Mt 5, 48).

k **XII, 1-8. Purificación después del parto** — El origen de la vida, que no podían explicar naturalmente, lo atribuían todos los pueblos primitivos a poderes misteriosos que obraban en la mujer. Se sentía, pues, ante la generación cierto temor supersticioso, y la mujer después del parto era considerada tabú en todo el mundo (cf. J. G. FRAZER, *Taboo and the Perils of the Soul*, 1914³ [*The Golden Bough* III] 147 ss; también HUMM., 435). Pero la ley del Lev tiene también significación religiosa. Dios es la fuente de la vida, y de acuerdo con ello, se le ofrece un holocausto en reconocimiento de haber Él dado origen a una nueva

vida. El sacrificio por el pecado (6,8) no quiere decir que se considerara **189k**
el parto o las relaciones conyugales como moralmente pecaminosas. La sola consecuencia legítima es que la mujer quedaba legalmente impura después del parto, y había que hacer expiación con un sacrificio por el pecado (HUMM., 437). Para otras impurezas legales estaban también prescritos sacrificios por el pecado; cf. 14, 19 y 22; 15, 15 y 30.

1-4. Nacimiento de un varón — Si una mujer da a luz un varón, queda **l**
inmunda siete días, como en el tiempo de su menstruación, y está por lo tanto, sujeta a las restricciones que se especifican en 15, 19-24. Los treinta y tres días siguientes continúa purificándose, debiendo abstenerse solamente de cosas santas y de ir al santuario. El número treinta y tres no tiene más valor que el de ser el remanente de cuarenta, después de quitar siete. Siete y cuarenta son dos números simbólicos que indican dos estadios distintos de la convalecencia después de un parto.

5. Nacimiento de una hija — En este caso se doblan ambos períodos. **m**
La razón es tal vez, o bien la creencia popular de que el nacimiento de una niña es fisiológicamente más perjudicial para la madre, la cual, por consiguiente, necesitaba de un período más largo de convalecencia, o bien la opinión de que, por ser mujer la que primero introdujo el pecado en el mundo, el nacimiento de una niña debía imponer sobre la madre una reclusión más larga (HUMM., 436; CRAMPON, 385).

6-8. La purificación — Al término de los días de purificación debía **n**
ofrecer la madre un cordero primal en holocausto y un pichón o tórtola en sacrificio por el pecado. Si era pobre, le permitía la ley ofrecer dos pichones o dos tórtolas, uno en holocausto y otro en sacrificio por el pecado. La Virgen ofreció el sacrificio de los pobres (Lc 2, 24).

XIII-XIV. La lepra — Era la lepra enfermedad bastante común en la **190a**
antigüedad. Se menciona tanto en el AT como en el NT; cf. Éx 4, 6; Núm 12, 10; 2 Sam 3, 29; 2 Re 5, 1 y 27; 7, 3; 15, 5; Mt 10, 8; 11, 5; Lc 7, 22; etc. Pero es dudoso que el término hebreo *ṣāra'aṭ*, LXX λέπρα, y Vg. *lepra* signifique siempre lo que hoy se entiende por lepra; es posible que se aplique también a otras enfermedades de la piel. En el c 13 se describen varias formas de ella. Los hebreos tuvieron siempre la lepra por un mal contagioso y tal vez, como un castigo de Dios, lo cual explica tanto el aislamiento de los atacados cuanto la necesidad de una purificación ceremonial. Véase sobre la lepra, *A. R. BENNETT, *Diseases of the Bible* (1887) 15-53; HBD II, 95-9; DBV IV, 175-87.

XIII, 2-8. Primera forma de lepra — Los síntomas son pequeños **b**
bultos subcutáneos, manchas escamosas en la piel, manchas blancas y brillantes. Cuando aparezcan tales síntomas, la persona afectada debe ser llevada al sacerdote que tiene que decidir la naturaleza de la enfermedad. Si el sacerdote observa que el pelo en la parte afectada se vuelve blanco, y que la hinchazón se hunde en el centro más que el resto de la piel, debe declarar al paciente impuro, porque se trata de lepra. Si no se presentan estas dos señales distintivas, debe recluírsele siete días, al fin de los cuales será inspeccionado de nuevo. Si no se ha extendido la enfermedad, debe quedar aislado otra semana. Si después de la segunda semana continúan los síntomas sin extenderse, y, al contrario, han desaparecido las manchas blancas, no es caso de lepra, es solamente sarna o psoríasis, y el sacerdote le declarará puro. Como precaución, el

190b paciente lavará sus vestidos. Si una vez declarado puro un hombre, volvieran a aparecer los síntomas más agudizados, debe presentarse otra vez al sacerdote, quien le declarará impuro.

c **9-17. Segunda forma** — Los síntomas son un tumor blanco en la piel y el cambio del color del pelo, con ulceración del tumor. Se trata, en este caso, de lepra inveterada, y el sacerdote, sin más exploración, debe declarar inmunda a la persona. Pero si se trata solamente de una erupción blanca que cubre toda la piel de los pies a la cabeza, entonces no es lepra, sino alguna forma de psoriasis o enfermedad escamosa del cutis, que no es ni infecciosa ni incurable, por lo cual debe el sacerdote declarar limpio al paciente. Pero si hay ulceración («carne viva»), que hay que distinguir de una llaga pasajera, entonces es un caso de lepra y el paciente debe ser declarado inmundo.

d **18-28. Tercera forma** — Esta forma de enfermedad de la piel se caracteriza por la aparición de manchas abultadas, blancas o rojizas, hundidas en el centro, y de pelo blanco, en la cicatriz de un tumor curado. Se trata entonces de lepra y el paciente debe ser declarado impuro. Pero si la erupción no es profunda y el pelo a su alrededor no se ha vuelto blanco y si la cicatriz tiene un color pálido, el sujeto debe ser recluído siete días, y, si no se extienden los síntomas, debe ser declarado limpio. Si se han extendido, es lepra y el paciente es impuro. El caso de una erupción en una quemadura cicatrizada se resuelve de la misma manera.

e **29-37. Lepra del pelo** — Ésta es una enfermedad que afecta al cuero cabelludo, caracterizada por el pelo delgado y amarillo. Es enfermedad contagiosa y el paciente es inmundo. Los casos dudosos deben examinarse de nuevo después de una semana de cuarentena. El paciente debe afeitarse el cabello de la cabeza, excepto el de la parte afectada. Si se extiende la enfermedad, queda impuro; en el caso contrario, y especialmente si hay pelo negro, debe ser declarado puro.

f **38-39. Manchas blancas en la piel** — El mal descrito aquí es una forma de eczema cutáneo que se distingue por la presencia de manchas de color blanco mate. No es contagioso y no causa impureza.

g **40-43. Calvicie** — La calvicie no es infecciosa ni causa impureza, si no viene complicada con los síntomas corrientes de la lepra. Estos casos de complicación deben ser tratados como los demás casos de lepra.

h **44-46. Separación de los leprosos** — La persona declarada inmunda queda excluída de la comunidad. Debe llevar los vestidos rasgados o abiertos por delante, desnuda la cabeza y el cabello suelto, y cubierto el labio superior[110] como en el duelo, y debe avisar a los transeúntes de que no se le acerquen; cf. 2 Re 1, 31; Lc 17, 12.

i **47-59. Lepra de los vestidos** — No está claro qué sea esta forma de lepra. La opinión según la cual vestidos leprosos son los usados por los leprosos no es probable. Se cree comúnmente que la palabra «lepra» se aplica a ciertas manchas verdosas o rojizas causadas por el moho, y la razón está en la semejanza de estas manchas con los síntomas de la lepra y en su acción corrosiva y efectos dañinos. El tratamiento es más o menos el mismo que en los casos de la lepra en el hombre, incluyendo el aislamiento de los vestidos contaminados, su lavado y, en algunos casos, la destrucción de la pieza.

XIV, 1-32. La purificación del leproso — Aunque la verdadera lepra es 190j
incurable y, por consiguiente, no es posible la purificación, con todo pueden curarse algunas de las variedades descritas en el c 13. Cuando una persona afectada se cura, debe ser formalmente readmitida en la comunidad según el ceremonial prescrito. La ceremonia de purificación consta de dos partes: la remoción de la impureza, (**2-9**) y la readmisión en la comunidad, y, consecuentemente, en la amistad de Dios (**10-20**). Cuando está definitivamente curada la lepra, se lleva al individuo ante el sacerdote. El sacerdote sale a su encuentro fuera del campamento y, al comprobar que está realmente curado, manda que se le traigan vivas dos aves «puras», un trocito de madera de cedro y un ramillete de hisopo. Se mata una de las aves sobre una vasija de barro llena de agua de manantial. Entonces se sumerge la otra ave en el agua mezclada con sangre, juntamente con el trozo de cedro, al cual se ha atado el ramillete de hisopo con un cordón escarlata. El sacerdote asperge al leproso siete veces con agua y sangre, le declara puro y suelta el ave viva.

El significado simbólico de este rito salta a la vista. La aspersión k
limpia: la sangre y el agua de manantial, no de cisterna, simbolizan la nueva vida que se imparte a una persona considerada hasta entonces como muerta; la suelta del ave representa la exención del leproso de su aislamiento y su restitución en los derechos civiles[111]; el cedro se señala por su sanidad y virtudes medicinales; el hisopo, no el *hyssopus officinalis* L., que no crece en Palestina, sino la alcaparra (*capparis spinosa* L.) o una especie de mejorana (*origanum mariorama* L.), se escogía por sus propiedades purificadoras; el color escarlata del cordón representa la sangre de una nueva vida.

Cuando ha terminado el primer rito de purificación, la persona l
objeto de ella lava sus vestidos, rae todo su pelo y se baña. Luego es admitida en el campamento, pero debe permanecer siete días fuera de su morada. Al séptimo día, repite las mismas abluciones y, con ello, termina el proceso de su purificación. Al día siguiente debe presentar su ofrenda, que consistirá en dos corderos, una cordera primal, tres décimos de un *efah* de flor de harina mezclada con aceite y un *log* de aceite. La razón de tal oblación es que la impureza de la lepra se consideraba una falta involuntaria que debía ser expiada como un pecado de ignorancia o inadvertencia; cf. SAYDON, CBQ 8 (1946) 307.

La falta es menos grave que las que se especifican en 5, 14—6, 7, y ésta m
es la razón de que se ofrezca un cordero y no un carnero. El ritual del sacrificio sustancialmente es idéntico al de otros sacrificios por el delito, pero va acompañado de ceremonias suplementarias que dan a este sacrificio su aspecto propio. Es el sacerdote, no el oferente, como en 7, 29-34, quien balancea el cordero juntamente con el *log* de aceite. Pudiera ser, sin embargo, que la ceremonia del balanceo la ejecutase el mismo oferente ayudado por el sacerdote; v. lo dicho en 7, 28-34. Se degüella luego el cordero en el patio del santuario, como para el holocausto y el sacrificio por el pecado. La unción del leproso con sangre tiene el mismo significado simbólico que en la consagración de los sacerdotes (8, 23), pues se consideraba la purificación del leproso como una nueva consagración al servicio de Yahvé. A conti-

190m nuación, el sacerdote toma el *log* de aceite y derrama un poquito en la palma de la mano izquierda y con el índice de la derecha hace siete aspersiones delante de Yahvé y unge las partes del leproso untadas con sangre. Lo que queda del aceite se derrama sobre la cabeza del leproso. Finalmente, el sacerdote ofrece el sacrificio por el pecado y el holocausto según el consabido ritual, y se declara al leproso limpio y libre para volver a su casa y participar de las oblaciones sagradas.

Si el leproso es pobre y no puede hacer todas estas ofrendas, ofrecerá un cordero en sacrificio por el delito, con un décimo de *efah* de flor de harina amasada con aceite, un *log* de aceite y dos tórtolas o palominos. El ritual es el prescrito para los casos semejantes.

n **33-53. Lepra de las casas** — Se llaman lepra, por razón de su parecido con las manchas de la lepra, ciertas manchas verdosas y rojizas surgidas en las paredes interiores de una casa. Su causa natural es la humedad o el deterioro, pero se las considera una plaga enviada por Yahvé. Examina la casa un sacerdote, que puede ordenar las reparaciones necesarias y hasta la destrucción de la casa, o declararla pura según la naturaleza y gravedad de la infección. Es una prescripción higiénica con significación religiosa.

o **32-42 y 46-48. Primer caso** — Cuando los síntomas se hacen por primera vez visibles, el dueño de la casa debe informar al sacerdote, quien la inspeccionará, una vez se hayan sacado todos los muebles. A los siete días habrá nueva inspección, y si se han extendido las manchas, habrá que quitar las piedras contaminadas y reemplazarlas por otras, y raspar y revocar de nuevo las paredes interiores. Si se corta así la infección, la casa queda pura (48).

p **43-45. Segundo caso** — Si después de todo esto, vuelven a aparecer las manchas, se destruirá la casa.

q **49-53. Purificación** — El rito de purificación es semejante al prescrito para el leproso (3-7). La suelta del ave apoya la opinión de que este rito expresa simbólicamente la remoción de la impureza por el ave (W. R. SMITH, 422).

191a **XV, 1-53. Impureza sexual y su purificación** — Aunque el origen de estas regulaciones pudiera explicarse por razones higiénicas y por la práctica de muchos pueblos antiguos, no se puede negar racionalmente que el principio que las informa es eminentemente moral y religioso. La razón inmediata de tales purificaciones no es ni el carácter pecaminoso de las acciones, ni las afecciones patológicas que se especifican en este capítulo, sino la santidad de Dios, que excluye de su culto cualquier cosa que ofenda la decencia.

b **1-18. Impureza del hombre** — La causan: (1) la emisión seminal anormal (**2-3**); (2) la emisión normal, como en el caso de una emisión nocturna accidental (**16**) [Dt 23-10]; (3) la unión sexual legítima (**18**).

c **19-30. Impureza de la mujer** — La causan: (1) los flujos periódicos normales. La mujer durante la menstruación es inmunda y comunica su impureza por contacto. La aparente contradicción entre **24** y 20, 18, desaparece fácilmente, suponiendo que en el primero se trata de relaciones conyugales lícitas y en el segundo de relaciones sexuales ilícitas en tiempo prohibido. La Vg. omite **23** (hebr.) que se lee así: «Ya se siente sobre el lecho o sobre cualquier otra cosa, quien lo tocare será

impuro hasta la tarde.» (2) El flujo anormal, esto es, el que viene fuera 191c
del curso ordinario o dura más de lo ordinario. Se requiere la purificación por razón de la presencia de Dios entre su pueblo. El tabernáculo es su morada, y quienquiera se acerque impuro al tabernáculo profana la morada de Dios y merece castigo.

2. Ritual del día de la expiación (c 16) — Ocupa esta fiesta un lugar d
prominente en el calendario judío. Tanto su ritual como su significación religiosa la distinguen entre todas las fiestas y le dan un carácter especial que le ha ganado, en el judaísmo posterior, el nombre de *yoma* (el día) o *yoma rabba* (el día grande). Por lo que toca a su significación religiosa, baste notar que el sacrificio expiatorio público y solemne es ofrecido por la colectividad y en beneficio de todo el pueblo. Se consideran los israelitas como una persona moral que demanda perdón por todos los pecados pasados. Y Yahvé, así propiciado, sigue mirando a su pueblo favorablemente, aunque pueda estar airado con los individuos por sus pecados privados sin expiar. Se contienen regulaciones suplementarias en 23, 26-32, y Núm 29, 7-11. Para el ritual y la significación de la fiesta, v. MÉDEBIELLE, 89-114, y el art. *Expiation* en DVB(S), especialmente la bibliografía 259-62. Los problemas literarios se discuten en S. LANDERSDORFER, *Studien zum bibl. Versöhnungstag*, Münster 1924.

XVI. 1. Introducción histórica — La institución va unida a la muerte e
de Nadab y Abiú, hijos de Arón. Pero es difícil saber lo que se implica realmente en esta conexión. **1.** pudiera ser una mera indicación cronológica, sin que ello implicara ningún nexo lógico. Algunos críticos no católicos creen que el c 16 trata «realmente de dos cosas, a saber (1) de las condiciones requeridas para que el sumo sacerdote pudiera entrar en el santo de los santos (v. 2), y (2) de una ceremonia expiatoria, que había de cumplir una vez al año en beneficio de toda la nación» (cf. DRIVER, LOT, 47), y que estas dos ceremonias se combinaron erróneamente cuando la entrada en el santo de los santos se fué restringiendo gradualmente al único día anual de la fiesta de la expiación. Algunos intérpretes católicos admiten la evolución del ritual del día de la expiación (LANDERSDORFER, 84; HEINISCH, 77-79; CLAMER, 122). Sin negar la posibilidad de tal desarrollo, preferimos considerar que la entrada en el santo de los santos y la ceremonia de la expiación eran dos partes complementarias de una sola institución. Teniendo en cuenta la relación estrecha entre estas dos acciones y la virtud expiatoria inherente al rito de la sangre efectuado en el santo de los santos, se puede entender fácilmente por qué la fiesta combinó dos ritos aparentemente distintos, poniendo primero el más importante, esto es, la entrada en el santo de los santos.

2-28. El ritual — Estaba prohibido al sumo sacerdote bajo amenaza f
de muerte entrar a voluntad en cualquier momento en la parte interior del santuario detrás del velo (Éx 26, 31-33). Se le permitía solamente la entrada en el santo de los santos cuando llegaba esta fiesta; cf. la interpretación simbólica que se da en Heb 9, 6-12. Se puede fácilmente reconstruir toda la ceremonia, supliendo lo que falta en la narración bíblica con la tradición posterior, que se conserva en la Misná (tratado

191f *Yoma*, trad. inglesa por H. Danby). Después de haber ofrecido el holocausto matinal cotidiano, el sumo sacerdote se revestía de las vestiduras de lino (**4**), ponía las manos sobre la cabeza del novillo ofrecido en sacrificio por el propio pecado, y confesaba sus faltas. Se le presentaban entonces dos machos cabríos (**5**), uno para el sacrificio por el pecado del pueblo, y otro para el rito de la expiación. Se echaban en un cofrecito dos suertes con la inscripción «para Yahvé» y «para Azazel» respectivamente. Luego agitaba el sumo sacerdote el cofrecito, sacaba las suertes y ataba un hilo de lana escarlata a la cabeza del macho cabrío para Azazel y otro al cuello del macho cabrío para Yahvé. Es dudoso el verdadero sentido de la palabra Azazel, que no se encuentra en otro lugar del AT. La antigua tradición judía lo identifica con uno de los ángeles caídos (cf. CAP II, 191 ss). Los escritores cristianos protestaron contra esta interpretación, fundados en que lo que ha sido presentado a Yahvé no puede pertenecer a ningún otro (HUMM., 461). Los LXX y la Vg. dividen la palabra en dos: *'ĕz* (chivo) y *'āzal* (marcharse) y traducen [χίμαρος] ἀποπομπαῖος, «caper emissarius». Sea lo que fuere de la etimología, el sentido simbólico es claro; v. más adelante.

g Después de echadas las suertes (**11**), el sumo sacerdote degollaba el novillo de su sacrificio por el pecado para sí mismo y para su familia. Lo que sigue es la parte más solemne de la ceremonia y una de las notas más distintivas de ella. **12-14.** El sumo sacerdote tomaba el incensario lleno de brasas sacadas del altar, echaba un puñado de incienso en una copa y entraba en el santuario detrás del velo. Allí quemaba el incienso, levantando una nube de humo que ocultaba la majestad de Dios a los ojos humanos, «porque no puede ver hombre a Yahvé y vivir» (Éx 33, 20). Luego, después de una breve oración fuera del velo, volvía detrás del velo con una taza de sangre del animal degollado y la aspergía sobre el propiciatorio y enfrente de él, una vez hacia arriba y siete veces hacia abajo. El rito de la sangre era la parte esencial de toda esta ceremonia. La sangre tiene, sin duda, especial virtud expiatoria, aún mucho mayor ante la presencia de Dios.

h **15.** Entonces degollaba el macho cabrío separado para Yahvé, llevaba la sangre detrás del velo y la aspergía como antes. Aspergía también, primeramente con la sangre del novillo y luego con la del macho cabrío, el velo fuera del santo de los santos. **18-19.** Después de estas aspersiones, el sumo sacerdote mezclaba la sangre de ambos animales y untaba los cuernos del altar de los perfumes y lo aspergía siete veces, vertiendo el remanente de la sangre al pie del altar de los holocaustos. Estas aspersiones de sangre se hacían para purificar el santuario, el tabernáculo y el altar, de las violaciones de los sacerdotes y del pueblo. Se consideraba que los pecados del pueblo, sus impurezas legales y las transgresiones de los mismos sacerdotes contaminaban la morada de Dios en medio de su pueblo, haciendo así inaceptable el culto de los sacrificios. Era necesaria una purificación que devolviera al templo su santidad y obtuviera el perdón de los pecados y la amistad de Dios.

i Después de los ritos expiatorios y purificatorios se representaba dramáticamente el perdón y la destrucción de los pecados con un ce-

remonial característico. Después de presentar el macho cabrío para 191i
Azazel delante del pueblo, el sumo sacerdote ponía las manos sobre su cabeza y confesaba los pecados del pueblo, pasándolos así simbólicamente al macho cabrío. Luego un hombre designado para ello llevaba el animal cargado con los pecados a un lugar inhabitado del desierto y le dejaba libre, o, según la Misná, lo arrojaba sobre las rocas desde lo alto de una montaña. Hay un simbolismo semejante en la purificación del leproso (14, 7). Véase en Heb 9 la aplicación espiritual a Cristo que hace San Pablo.

Mientras se llevaba el macho cabrío al desierto, el sumo sacerdote j
se desnudaba las vestiduras de lino, y, después de haberse lavado, se revestía de las vestiduras pontificales. Se acercaba entonces al altar y quemaba su holocausto y el del pueblo. No había después banquete sagrado, pues tanto el novillo como el macho cabrío del sacrificio por el pecado se quemaban totalmente fuera del campamento, lo mismo que su sangre se había introducido toda en el santo de los santos (6, 30). El hombre que había llevado el chivo emisario al desierto debía lavar sus vestidos y bañarse, probablemente porque se creía que el macho cabrío, cargado con los pecados, era impuro y comunicaba impureza por contacto. V. en A. EDERSHEIM, 263-88, la completa descripción del ceremonial en tiempo de Cristo.

29-34. Regulaciones adicionales y celebración anual — El ceremonial k
que se acaba de describir fué establecido como una fiesta anual que debía celebrarse el día décimo de Tišri, el mes séptimo (sept.-oct.). No se da la razón de la fecha. Los números siete y diez tenían en sí cierta santidad (*E. KÖNIG en HBD III, 565). Además de asistir a los oficios del templo, los israelitas y todos los extranjeros residentes debían «mortificarse» y «no hacer trabajo alguno». La expresión «mortificarse», en lenguaje litúrgico, significa «ayunar» (Is 58, 3-5). Es ésta la única ocasión en que se prescribe **el ayuno**, aunque la práctica del ayuno sea muy antigua y se la mencione con frecuencia en el AT; cf. 1 Sam 14, 24; 2 Sam 1, 12; 12, 16; Jer 36, 6 y 9; etc. Se alude al ayuno del día de la expiación en Act 27, 9. La prohibición de no trabajar este día es general «no trabajarás» (cf. 23, 28-30), y se expresa enfáticamente en **31** con la aliteración *šabbaṯ šabbāṯôn* (descanso absoluto).

C. El código de santidad (cc 17-26). 192a

XVII, 1-16. Reglas relativas a la degollación de animales para el consumo y para los sacrificios — Son estas reglas una introducción muy ajustada a la colección de las leyes de santidad. El principio que anima toda la colección es el de que el pueblo debe ser santo porque Dios es santo. Ahora bien, el fundamento y la raíz de toda santidad es el reconocimiento y la adoración del solo Dios verdadero y por lo tanto la evitación de todas las prácticas que pueden llevar a la idolatría.

3-7. La matanza de animales aptos para el sacrificio — Si un israelita b
quería matar uno de estos animales para su uso particular debía llevarlo al sacerdote y presentarlo delante de Yahvé a la entrada del tabernáculo ateniéndose a ciertas ceremonias. Por tanto, estaba prohibida la matanza privada. Esto pudiera apuntar a una época en que toda matanza de animales domésticos iba unida a un sacrificio. Nota

192b LAGRANGE, 254, que entre los árabes toda inmolación es una forma de sacrificio. La razón es que la sangre, tenida por fuente de la vida e impregnada de una especial virtud expiatoria (**11**), pertenecía a Dios. No tenía, pues, el hombre derecho alguno sobre la sangre y, por tanto, el derramamiento de sangre de animales era un crimen punible con la excomunión civil. Por eso había que matar todo animal en el tabernáculo, derramar la sangre al pie del altar y quemar en él el sebo. Otra razón de la prohibición de la matanza doméstica de animales era la de evitar el peligro de prácticas idolátricas y supersticiosas. Si se hubiera permitido a los israelitas matar en cualquier parte, difícilmente hubieran resistido a la inclinación de sacrificar a los dioses del desierto bajo figura de chivos (aquí llamados «sátiros»; Vg. «*daemonibus*») a los que adoraron con tanta frecuencia. Al culto idolátrico, generalmente asociado con alguna especie de prostitución, se le llama «fornicación» en el AT; cf. Éx 34, 15 y 16; Dt 31, 16; Jue 2, 17; 8, 27 y 33; etc. La prohibición citada tuvo carácter temporal y fué válida solamente para la época del desierto. Cuando el pueblo se asentó en Canán, resultó impracticable y hubo de ser modificada, por lo cual se permitió entonces matar en casa un animal (Dt 12, 15). Las palabras «ley perpetua» significan por el mayor tiempo posible y necesario.

c **8-9. El lugar del sacrificio** — Todo sacrificio, sea holocausto u otro, debe hacerse en el tabernáculo y las transgresiones se castigan con la excomunión. Al contrario de la anterior, esta ley obliga también a los extranjeros residentes en el país y nunca se abrogó ni se modificó, pero sí se amplió más tarde en Dt 12, 5-14.

d **10-12. El uso de la sangre** — La prohibición de comer carne con sangre se remonta a los días de Noé (Gén 9, 4), y se funda en conceptos fisiológicos primitivos y en razones religiosas. La sangre es el asiento de la vida, y por eso es adecuadísima para la expiación. Se explica ordinariamente la relación entre la expiación y la sangre o vida de un animal, por la teoría de la sustitución, según la cual Dios acepta la sangre de un animal en sustitución de la vida del hombre. Hay una sustitución *penal* y hay una sustitución que pudiéramos llamar simplemente *simbólica*. Los que mantienen la teoría de la sustitución penal explican la virtud expiatoria de la sangre suponiendo que se inmola el animal en sustitución del pecador merecedor de muerte, y que la sangre del animal es aceptada por Dios en lugar de la sangre del hombre (v. MÉDEBIELLE, 114-65, y más recientemente BDV [S], art. *Expiation)*. Según la teoría de la sustitución no penal o simbólica, la víctima representa ante Dios no un sustituto del hombre merecedor de muerte, sino la expresión concreta de los sentimientos íntimos del hombre, sentimientos de arrepentimiento, amor, adoración, etc., y Dios acepta la sangre o vida de la víctima como expresión de estos sentimientos. En razón de estos sentimientos íntimos transferidos simbólicamente a la víctima por la imposición de las manos, se convierten la sangre o la vida del animal en un medio eficaz de restablecimiento de las relaciones normales entre Dios y el hombre; v. A. METZINGER, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer* en Bi 21 (1940) 159-87, espec. 176 s, 247-72, 353-77. Prefiero esta última teoría porque puede aplicarse a todas las formas de sacrificio; pero no se excluye de

ninguna manera que, en casos particulares, pudiera el oferente expresar 192d
con su sacrificio, y especialmente con la imposición de las manos, que se sentía reo de muerte, reato que traspasaba a la víctima.

Debe notarse, sin embargo, que la teoría de la sustitución penal no e
tiene ningún apoyo en **11**, pues las últimas palabras, que traduce LXX «en lugar de la vida», esto es, «de nuestras vidas», hay que traducirlas según el hebreo «por ser vida» o «por la vida que está en ella». Por tanto, la ofrenda de la sangre representa la ofrenda de la vida, y la ofrenda de la vida de un animal simboliza la oblación de la vida del hombre. En este sentido, podemos decir que la sangre de un animal es un sustituto de la vida humana.

13-14. Animales cazados — Bestia o ave, que se pueda comer, pero no f
pueda ofrecerse a Yahvé, no se lleva al tabernáculo, pero debe derramarse en tierra su sangre y cubrirse con tierra antes de que se coman las carnes. Nunca debe comerse la carne con sangre.

15-16. Animales muertos — Quienquiera que comiere de un animal g
muerto de muerte natural o despedazado por una fiera, queda inmundo y debe bañarse y lavar sus vestidos. En cuanto a la sangre, debe aplicarse la regla de 13-14. La ley obliga tanto al israelita cuanto al residente extranjero, pero, según Dt 14, 21, estos últimos pueden comer el animal que muere de muerte natural.

XVIII, 1-5. Prohibición de matrimonios ilegítimos — V. sobre toda esta h
materia, *E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Londres 1944) 191-212. Se condenan los usos inmorales de los egipcios y cananeos; Israel debe seguir únicamente la voluntad de Dios. Si bien no se excluye la recompensa espiritual, se promete aquí larga vida y prosperidad temporal a los que marchen por la senda de Yahvé. Se cita **5*b*** en Rom 10, 5, y Gál 3, 12. La frase «Yo soy Yahvé, vuestro Dios» al principio y al fin, da mucha solemnidad a los preceptos que siguen y puede compararse con fórmulas semejantes de los reales decretos.

6-18. Grados de parentesco prohibidos — Nadie tendrá relaciones sexua- i
les con mujer consanguínea. Esta prohibición general se va especificando según la lista siguiente de grados de parentesco: (1) el hijo con su madre (**7**); (2) el hijo con su madrastra (**8**); debía ser éste caso frecuente en familias poligámicas, cf, Gén 49, 3; (3) el hermano con su media hermana, por padre o por madre (**9**); va aquí incluído el caso del matrimonio del hermano con la hermana, aunque no se mencione expresamente: (4) el abuelo con su nieta (**10**); (5) el hermanastro con su hermanastra (**11**); es el mismo caso ya considerado en (3), a menos que en **9** haya que leer «y» en vez de «o» de tu madre», con lo que se trataría de la hermana de padre y madre, y tendríamos el caso que falta; (6) el sobrino con su tía paterna (**12**); (7) el sobrino con su tía materna (**13**); (8) el sobrino con la mujer de su tío (**14**); (9) el suegro con su nuera (**15**); (10) el cuñado con su cuñada (**16**); véase sin embargo la excepción de Dt 25, 5 ss; (11) el padrastro con su hijastra (**17a**); el padrastro con la hija de su hijastro o de su hijastra (**17b**); (12) el marido con la hermana de su mujer en vida de ésta (**18**); pero no estaba prohibido el matrimonio con la hermana de la mujer muerta. El matrimonio de Jacob con las hermanas Lia y Raquel no fué conforme con estas leyes. La legislación matrimonial del Levítico es, en

192i conjunto, más rigurosa que la de los tiempos patriarcales, indicando así una organización social más desarrollada.

j **19-23. Ciertos casos contra la castidad, y el culto a Moloc** — Se prohibe la unión sexual con la mujer legítima durante la menstruación; v. también 15, 24; 20, 18. Y se condena severamente el culto a Moloc, del que formaban parte los sacrificios de niños en holocausto; cf. 2 Re 23, 10; Ez 20, 31; y E. MADER, *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, en BS XIV, 5 y 6.

k **24-30. Conclusión parenética** — Se promete en la introducción, 1-5, vida y prosperidad a los que guarden los mandamientos de Dios; en la conclusión se amenaza a los transgresores con la pérdida de la tierra que Yahvé les va a dar.

l **XIX, 1-37. Leyes varias** — Hay aquí una colección de leyes heterogéneas que regulan la vida social y doméstica de los israelitas e inculcan la necesidad de la santidad como requisito de la amistad con Dios.

1-4. Introducción — Se trata aquí del respeto a los padres, la guarda del sábado y la prohibición de la idolatría; cf. el decálogo, Éx 20, 1-12.

5-8. Hostias pacíficas — Cf. 7, 16-18.

m **9-10. El rebusco en los rastrojos y las viñas** — No se debía segar la mies hasta el límite de los campos, sino que había que dejar una faja para los pobres, ni había que recoger las espigas que se escapaban de las manos, pues eran también de los pobres. Cf. la historia de Rut. También se dejarán algunos racimos en las cepas para los pobres. Cf. 23, 22; y Dt 24, 19-21.

n **11-14. Justicia para con el prójimo** — Se prohibe el trato injurioso. Los verbos hebr. traducidos en la Vg. *facies calumniam... opprimes* **(13)**, significan «retener lo debido» y «despojar de los propios bienes»; véase P. JOÜON en Bi 3 (1922) 445-47. El jornalero debe recibir diariamente su jornal. Se prohibe maltratar a los desvalidos; cf. Dt 24, 14, 15.

o **15-28. Rectitud y caridad para con el prójimo** — Se debe administrar justicia sin atender a la condición social de las personas. Una interpretación de **16*b*** es: No te quedarás quieto cuando la vida de tu prójimo está en peligro. Otra: No callarás tu testimonio verdadero contra un asesino. O: No pondrás en peligro la vida del prójimo con la calumnia. Se preceptúan el amor mutuo y la corrección fraterna, y deben desarraigarse del corazón los sentimientos de odio y de venganza. **18,** en el TH, se lee así: «No te vengues, y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo; amarás a tu prójimo como a ti mismo.» Nótese que el concepto de prójimo en el AT, estaba restringido a los connacionales solamente. La caridad se limitó primero a solos los israelitas, y luego se extendió a los residentes extranjeros (33, 34). Pero el gran mandamiento del amor universal fué promulgado por Nuestro Señor; cf. Mt 5, 43 y 44 y J. DEAN en WV *ad loc.*[112]

p **19. Mezclas ilícitas** — Estaba prohibido aparear animales de diferentes especies, sembrar un campo con diferentes clases de semilla, vestir prendas tejidas con dos clases de hilo: lana y lino. Se repite esta prohibición, ligeramente modificada, en Dt 22, 5 y 9-11. Escribe *S. R. Driver que «el motivo de esta prohibición parece ser la conservación de las distinciones naturales: Dios... quiere que las especies sean distintas (cf. Gén c 1, vv 11, 12, 21, 24 y 25); cada una tiene sus notas

características; y no debe el hombre entrometerse con un principio impreso visiblemente por Dios en la naturaleza» (*Deuteronomy* en ICC, 252). Este principio de salvaguardia de la existencia individual, aplicado a la religión, significaba que la religión israelita había de guardarse de toda infiltración pagana. 192p

20-22. Un caso especial de adulterio — Aunque no con la muerte, como el adulterio ordinario (20, 10), se castigaba el cometido con una esclava desposada con otro, pero no manumitida aún por su dueño. El reo debía ofrecer un sacrificio por el delito. q

23-25. Primicias de los frutos — Debían considerarse como niños incircuncisos, y por ende, no consagrados, impuros, ineptos para ser ofrecidos a Dios, los frutos de los árboles de nueva plantación *durante los tres primeros años* (23). Al cuarto año había que ofrecerlos a Yahvé, y al quinto ya se permitía al pueblo comerlos. La razón de esta ley era que se debía dejar al árbol desarrollarse plenamente antes de que sus frutos se ofrecieran a Dios o los consumiera el hombre. r

26*a*. Nueva prohibición de comer carne — V. 17, 10.

26*b*-31. Magia y superstición — Quedan prohibidos los augurios y la adivinación tan extendidos y practicados en oriente. Entre ciertas tribus árabes el corte de todo o parte del pelo era práctica supersticiosa. Se condenan también las incisiones en la carne como señal de duelo, y el tatuaje, por ir asociados a costumbres paganas (W. R. SMITH, 334). **29** se refiere probablemente a la prostitución sagrada, aunque la prohibición está redactada de tal manera que comprende toda prostitución. No deben los israelitas consultar a los que conjuran *espíritus* (cf. 1 Sam 28), ni a los que presumen recibir información, fuera de lo normal, de un espíritu «familiar». Cualquier trato con los adivinos sería fuente de contaminación moral. s

32-34. Reglas de urbanidad — Se debe respeto a los ancianos, y los extranjeros residentes deben recibir trato afectuoso.

35-36. Rectitud en los juicios y honradez en el comercio — Cf. Dt 25, 13-16. El *efah* equivale a unos 36,5 litros y el *hin* a unos 6 litros.

XX, 1-21. Sanciones penales de las leyes precedentes — Tenemos aquí un código penal que completa el código criminal del c 18. Pudieran muchos castigos parecer desproporcionados con la gravedad de la falta, pero deben juzgarse según las normas de aquel tiempo. En el código de Hammurabi, muchas de estas faltas se castigaban con pena de muerte (*C. H. W. JOHNS en HDB v, 584-612). 193a

2-5. Culto a Moloc = 18, 21 — La pena infligida al reo era la lapidación. Si el pueblo no presta atención al crimen, Dios se tomará la justicia por su mano borrando al reo de en medio de su pueblo. Este castigo divino no era el destierro de la propia ciudad, sino la muerte infligida de una manera que no se dice. Fornicación, en **5,** significa, como muchas veces en el AT, infidelidad para con Dios, idolatría. b

6. Consulta de adivinos = 19, 31 — Dios mismo castiga con la muerte, como en el caso anterior. c

9. Maldición contra los padres — Se castigaba con la muerte; cf. 19, 3; Éx 21, 17. El ofensor es tenido por responsable de su propia muerte. En el código de Hammurabi, § 195, se cortaban las manos al hombre que las pusiera en su padre. d

193e **10. Adulterio** — La pena es la muerte de ambas partes. Cf. 18, 20; Dt 22, 22, y código de Hammurabi, § 129.

f **11-21.** Los casos considerados corresponden a los de c 18, vv 8, 15, 22, 23, 10, 19, 12, 14 y 16 respectivamente.

g **22-26. Conclusión exhortatoria** — La razón última de la observancia de estas leyes es la santidad de Dios, en la cual insiste tan a menudo y enérgicamente el hagiógrafo; cf. 19, 2; 20, 7 s. Si Dios es santo, su pueblo debe serlo también. La santidad del pueblo exige su separación de todos los demás pueblos tenidos por no santos. La distinción entre alimentos puros e impuros tendía también a realzar la idea de la separación de Israel de las demás naciones.

h **27. Contra la brujería** — Este precepto es complemento de 19, 31, y 20, 6, donde se veda a los israelitas el consultar a los magos.

i **XXI, 1 — XXII, 16. La santidad de los sacerdotes** — (1) En la vida doméstica (21, 1-15) y (2) en el cumplimiento de sus deberes sacerdotales (21, 16 — 22, 16).

j **1-9. Reglas relativas a los sacerdotes en general** — Como el contacto con un cadáver causa impureza durante siete días (Núm 19, 11), a los sacerdotes, que deben mantenerse siempre ritualmente puros, para éstar en condiciones de ofrecer sacrificios a Yahvé, se les prohibe llevar luto por ninguna persona, aparte las que viven en la misma casa. **4** es oscuro en hebreo, y aun más en Vg. El sentido probablemente es éste: Si está casado no debe contaminarse por los parientes de su mujer. El afeitado de la cabeza o, más exactamente, de la frente (Dt 14, 1), el corte de las puntas de la barba y el arañarse o hacerse incisiones en el cuerpo, eran señales de luto y práticas supersticiosas; cf. 19, 27 s. Sus mujeres debían estar libres de toda sospecha, porque el sacerdote estaba consagrado a Dios.

k **10-15. Reglas análogas relativas al sumo sacerdote** — Eran éstas más estrictas y significaban el más alto grado de santidad inherente a la dignidad de sumo sacerdote. No le estaba permitido llevar luto ni siquiera por sus padres. Ni le estaba permitido alejarse del santuario donde residía o donde oficiaba, porque a la vuelta lo contaminaría.[113] Debía tomar por esposa a una virgen, de otra manera sus hijos serían impuros.

l **16-24. Impedimentos físicos para el sacerdocio** — Se consideraban como irregularidades canónicas las deformidades siguientes: ceguera, cojera, labio leporino (?), formación monstruosa congénita, quebradura de una mano o de una pierna, joroba, estatura enana (o tal vez escualidez), vista defectuosa (?), sarna, escorbuto, testículo relajado. Quienes padecieran de estos defectos no eran impuros, y por eso no estaban excluídos de la participación de las oblaciones sagradas.

m **XXII, 1-9. Impedimentos ceremoniales en los sacerdotes para participar en los convites sacrificiales** — Deben poner cuidado los sacerdotes en no tocar las ofrendas sagradas cuando están en estado de impureza ritual. Cualquier transgresión se castigará con la degradación. Véanse los cc 11 y 13-15 sobre las impurezas mencionadas en **4-7**; sobre **8**, v. 17, 15.

n **10-16. Quiénes pueden comer de la parte de los sacerdotes** — La regla general es que sólo los miembros de la familia del sacerdote, y todos aquellos que se consideran como pertenecientes a la misma tienen, por ello mismo, derecho a comer de las oblaciones sagradas. Los

extranjeros está excluídos, porque no forman parte de la familia del sacerdote. Quien vive sólo temporalmente con un sacerdote, y su jornalero, no son considerados miembros de la familia. Pero el esclavo de un sacerdote y todos los nacidos en su casa forman parte de su familia. La hija de un sacerdote casada con uno que no es sacerdote, pierde sus derechos. Pero, si queda viuda y, no teniendo hijos, vuelve a la casa de su padre, forma de nuevo parte de la familia del sacerdote. Quienquiera que, sin estarle permitido, comiere por inadvertencia las cosas sagradas, pagará al sacerdote el precio de la parte que hizo suya, más una multa equivalente a un quinto de su precio. No se le impone ningún sacrificio por el delito. 193n

17-25. Animales no aptos para el sacrificio — Los animales que han de ofrecerse en sacrificio no deben tener tacha para que sean aceptos a Dios. No se le deben ofrecer animales que estén ciegos o tengan algún miembro quebrado o estén mutilados, tengan úlceras, sarna o escorbuto. Se hace una pequeña concesión en el caso de ofrendas voluntarias[114]; pero cuando se trata de sacrificio por un voto, la ley no admite excepciones. Nunca se admiten víctimas con los defectos mencionados, aun en el caso que sean ofrecidas por un extranjero. Véase Mal 1, 8 y 13 sobre esta prohibición general. o

26-30. Más reglas sobre las víctimas de los sacrificios — Se fundan estas reglas en motivos humanitarios y tienden también a desarrollar un sentimiento de afecto paterno más profundo. p

31-33. Conclusión exhortatoria — Cf. 20, 22-26.

XXIII, 1-44. Calendario de fiestas — Es éste un calendario litúrgico popular, que regula el culto divino y determina las observancias religiosas de cada fiesta; cf. Núm 28-29; Dt 16. q

1-3. El sábado — La inclusión del sábado en este pasaje se debe probablemente a un revisor que se propuso completar la lista. Nótese la repetición de la fórmula introductoria: «Éstas son las fiestas de Yahvé», en 2 y 4 (Humm., 512); cf. §§ 172*k* y 173*b*. r

4-14. La pascua — Véase su institución en Éx 12. Las observancias pascuales eran las siguientes: la asistencia al santuario, el primero y el séptimo día; la abstención de obras serviles, pero no del trabajo doméstico ordinario, durante estos dos días; el ofrecimiento de sacrificios durante los siete días de la fiesta. Un rasgo ritual de la fiesta consistía en la ofrenda de una gavilla, las primicias de la siega, para ser balanceada por el sacerdote delante de Yahvé. Sobre la ceremonia del balanceo v. 7, 30. Esto se hacía «el día siguiente al sábado» (**11**) y el sábado de que aquí se habla es el día primero de la semana pascual, o, más probablemente, el sábado que caía en esta semana.[115] La ofrenda de la gavilla de espigas era una ofrenda común, no privada. Solamente después de esta ofrenda se podía comer lícitamente de la nueva cosecha. Pero no se podía comer pan de ella antes de pentecostés (**17**). s

15-22. Pentecostés o la fiesta de las semanas — Se celebraba siete semanas o cincuenta días después de la ofrenda de la primera gavilla. Esta relación cronológica entre la pascua y pentecostés subsiste aún en nuestra liturgia. Este día se hacía *una nueva oblación* por toda la comunidad, que consistía en dos hogazas de pan fermentado, hechas de flor de harina de la nueva cosecha, que se balanceaban delante de Yahvé. A esto t

193t había que añadir los sacrificios siguientes: siete corderos, un novillo y dos carneros en holocausto, con la oblación y la libación de regla; un macho cabrío, en sacrificio por el pecado, y dos corderos, como hostia pacífica. En Núm 28, 27, las víctimas son un poco diferentes. Pudiera deberse esto a corrupción textual de uno de los dos pasajes. Eran también obligatorias la asistencia al santuario y la abstención de obras serviles. **22** está aquí interpolado de 19, 9.

u **23-25. Año nuevo** — Había a lo menos dos maneras de contar el año. El año religioso, que regulaba el ciclo festivo anual, comenzaba en Nisán (marzo-abril), en primavera (Éx 12, 1), y el año civil comenzaba en Tišrí (sept-oct.), en otoño, como sigue siendo el uso judaico aún hoy día (Mísná, tratado *Roš ha-šanah*). Así que el primer día del mes séptimo era el principio del año civil. Las observancias religiosas eran: el toque de trompetas (cf. Sal 80, 4), la asistencia al santuario, la abstención de obras serviles y los sacrificios que se especifican en Núm 19, 1-6.

v **26-32. El día de la expiación** — V. c 16, especialmente 29-34.

w **33-36. La fiesta de los tabernáculos** — El día estaba fijado para el plenilunio de Tišri, el mes séptimo. La fiesta duraba siete días e imponía abstención de obras serviles, asistencia al templo y sacrificios. El día octavo era un día supernumerario, que se distinguía por un *'ăṣereṭ*, término que, según la opinión común, significa «asamblea», «reunión», pero que es probablemente un tecnicismo para significar la abstención del trabajo. La frase «No harás obra servil» sería entonces una manera popular de expresar la abstención del trabajo. En 39-43 se dan instrucciones complementarias. V. también Núm 29, 7-11; Dt 16, 13-15.

x **37-38. Colofón al calendario.**

y **39-43. Regulaciones suplementarias respecto a la fiesta de los tabernáculos** — Parece ser esto una adición hecha cuando ya estaba cerrado el calendario. Aquí se pone la fiesta en relación con la recolección de toda la cosecha, aunque su origen histórico vaya unido a la peregrinación por el desierto. Su nota característica era que durante los siete días los israelitas tenían que habitar en chozas. El primer día llevaban en sus manos frutos de árboles hermosos, que la tradición posterior identificó con el *etrog* o limonero, ramos de palmera, ramos de árboles frondosos, o, según la tradición, ramas de mirto y de sauce de los arroyos. V. EDERSHEIM, 232-49.

44 es otra conclusión, que se hizo necesaria una vez se interpolaron 39-43.

194a **XXIV, 1-9. Instrucciones relativas a las lámparas del tabernáculo y a los panes de la proposición** — Esta sección es un bloque errático procedente, al parecer, de Éx 25-28. Son del todo conjeturales la razón del lugar que ocupa actualmente y su relación con el código de santidad. **1-4** repiten casi palabra por palabra lo que se dice del aceite de las lámparas en Éx 27, 20 s.

b **5-9. Los panes de la proposición** — V. Éx 25, 30. Había que poner en dos rimeros simétricos, sobre la mesa de oro que quedaba fuera del velo del santuario, doce panes de flor de harina. Se ponía también incienso sobre ellos para que con su olor suave recordaran a Yahvé

la ofrenda. Era una ofrenda de la comunidad, pero no un sacrificio (**9**), 194b
y era sacratísima. Como pertenecía a Dios, no podía comerse más que por los sacerdotes. Posteriormente se nombran los panes de la proposición en 1 Sam 21, 3-6; 1 Re 7, 48; cf. también Mt 12, 3 s.

La práctica de poner panes en una mesa delante de la divinidad estaba muy extendida, y refleja la creencia popular de que los dioses, igual que los hombres, necesitaban su alimento diario (W. R. SMITH, 225 s). Pero la práctica judía, aunque pudiera ser una supervivencia de un estadio más antiguo de desarrollo religioso, tenía una significación más alta. Se ponía el pan ante Dios, no porque fuera su alimento, sino como expresión tangible de la gratitud nacional hacia Dios, dador del pan y de todos los bienes (CRAMPON sobre Éx 25, 30).

c **10-23. El castigo del blasfemo y la ley del talión** — No es posible determinar el contexto histórico de este episodio ni su nexo histórico con las leyes penales a que, según las apariencias, dió origen. Cf. un incidente semejante en Núm 15, 32-36.

d **10-16 y 23. El blasfemo** — La blasfemia fué siempre consideraba como uno de los pecados más graves. El judaísmo posterior fué en esto tan lejos, que llegó a prohibir en la lectura de la Biblia toda mención del nombre sagrado de Yahvé, sustituyéndolo por Adonái, «el Señor». Como todavía no había ninguna ley penal contra la blasfemia, se prescribe ahora por Dios que se dé muerte al blasfemo. Los testigos ponían las manos sobre la cabeza del reo, significando con ello que debía llevar sobre sí el peso de su pecado, y luego todo el pueblo le apedreaba hasta la muerte.

e **17-22. La ley del talión** — Las prescripciones dadas aquí se basan en el principio penal corriente entre los babilonios y los árabes del desierto, a saber, la ley del desquite *(lex talionis)*; cf. Éx 21, 23-25, y el código de Hammurabi, §§ 116, 200, 210, 219, 229, 232, 245 y 263.

f **XXV, 1-55. El año sabático y el año jubilar** — El objeto de la legislación de este capítulo son dos instituciones festivas que en ocasiones coincidían. Para mayor claridad, trataremos de las dos instituciones por separado.

g **1-7 y 20-22. El año sabático** — Esta ley es paralela a la ley del sábado (Éx 20, 8-11). Así como a un período de seis días sigue un día de descanso, así también a un período de seis años, sigue un año de reposo. Ambas leyes tienen fines religiosos y humanitarios. El hombre, después de seis días de trabajo, debe tener un día de descanso y dirigir su mente hacia Dios; de la misma manera, el campo, después de haber hecho productivas sus energías durante seis años, debe descansar al otro. En la agricultura de muchos países se observaba, y todavía se observa normalmente, la barbechada periódica, pero la fijación permanente de la barbechada en el año séptimo y la relación del séptimo año de descanso de la tierra con el séptimo día de descanso del hombre es cosa peculiar de los hebreos. No se permitía durante este año sembrar los campos, ni podar las viñas. Tampoco se podían almacenar los productos espontáneos de la tierra, sino sólo recogerlos cuando los necesitaran para comer el dueño y los de la casa (**6**), lo mismo que los pobres (Éx 23, 11). Para quitar toda preocupación por si faltaran los recursos durante el año séptimo, Dios promete

194g mandar providencialmente una abundante cosecha el sexto (**20-23**), que había de bastar no sólo para este año, sino para el siguiente hasta la cosecha del año octavo; por tanto, prácticamente, para tres años (**21**).

h **8-19 y 23-55. El año jubilar** — Esta institución no es más que otra forma de la institución de la semana, fundada en el mismo principio de un período de siete unidades de tiempo, la última de las cuales se consagra a Dios. En el presente caso, la unidad temporal era un período de siete años, y el año de descanso venía al final de siete períodos de siete años. Se llamaba este año, que era el quincuagésimo, año jubilar, del hebreo *yôḇēl*, que por el griego y latín pasó a nuestras lenguas. La palabra *yôḇēl* significa «cuerno de carnero usado como trompeta» y de ahí «toque de trompetas» y por metonimia «fiesta de extraordinaria solemnidad anunciada a toque de trompetas» (BDB *s. v.*). El año jubilar era una institución de carácter social y económico, fundada en consideraciones religiosas. Sus rasgos distintivos eran: (1) un año de barbechada; (2) la reversión de las propiedades a sus primeros dueños; (3) la emancipación de los esclavos; (4) moratoria, o tal vez remisión, de las deudas. Está clara la relación de sentido entre el jubileo hebreo y el católico; cf. también Lc 4, 19.

i **8-12. Institución del jubileo** — El año jubilar empezaba el diez del séptimo mes (Tišri=sep.-oct.), esto es, el día de la expiación, y se anunciaba con un toque de trompetas. Al mismo tiempo se hacía correr una proclama de remisión general, lo que significaba que toda heredad vendida revertía a su primitivo dueño y que los esclavos se devolvían a sus familias. Era también año de barbechada (**11 s**).

j **13-19 y 23-24. Enajenación de la tierra** — La ley que regulaba la compraventa de tierras se fundaba en el hecho de que Dios era el único dueño y el hombre solamente usufructuario. Por consiguiente, nadie podía vender completamente su propiedad; lo único que podía vender era el usufructo, y éste sólo hasta el próximo año jubilar. Este año el usufructo adquirido por compra terminaba, y la tierra volvía a su primitivo dueño. Esta ley entraña otro principio económico-social, el de que la propiedad va inseparablemente unida a la familia.

k **25-28. Redención de tierras** — Esta estipulación general se apoya en el principio últimamente mencionado, y considera un caso entre los demás casos en que son aplicables las concesiones del año jubilar. Si una persona vende su campo, su pariente más próximo tiene el derecho de redimirlo. Si el primer vendedor tiene medios, puede, comprándolo, volver a entrar en posesión de él. Si no lo puede redimir y no hay pariente que se lo redima, tiene que esperar hasta el año jubilar, en que el campo volverá a él.

l **29-34. Redención de casas** — **29-30.** Una casa vendida en una ciudad murada se puede redimir dentro del año. Si en este período no se ha redimido, entonces queda de propiedad permanente del comprador y no se puede aplicar a este caso el privilegio del jubileo. Pero las casas de una aldea o las granjas están sujetas a lo estipulado en 14-28. **32.** Los levitas pueden redimir sus casas en cualquier tiempo. **33-34.** Si *no* se las redime (hay que mantener la negación de Vg., frente a TM), vuelven a sus primeros dueños en el año jubilar. Pero sus «suburbios», es decir, los campos situados en la vecindad de las ciudades de los

levitas, son inalienables, porque son su único medio de subsistencia. 194l

35-38. Prohibición de la usura — Estaba prohibido recibir cualquier m clase de interés sobre el dinero o comida prestados a un israelita. Debe darse al israelita empobrecido la misma ayuda que se concede a cualquiera que recibe hospitalidad en casa de alguien.

39-55. Emancipación de los esclavos — El israelita que se vendió como n esclavo a otro israelita queda libre en el año jubilar. Se prohiben la esclavitud perpetua y los malos tratos con los esclavos. Dios es su único dueño. Los esclavos debían comprarse en otras naciones, y éstos eran siervos para toda la vida. Esta discriminación está en armonía con la situación privilegiada de Israel como pueblo escogido de Dios.

Se explica fácilmente la aparente discrepancia entre la legislación o del Levítico sobre la esclavitud y la legislación paralela de Éx 21, 2 ss, y Dt 15, 12. Los esclavos debían recobrar su libertad el año sabático. Como el intervalo entre dos años sabáticos consecutivos era de seis años, seis años era el período máximo durante el cual podía someterse a servidumbre a un esclavo hebreo. Por consiguiente, los seis años de servidumbre de Éx y Dt deben entenderse como el período máximo, no como la duración invariable de la servidumbre. Como el año sabático era un año de remisión, y el año jubilar, para los efectos legales, era un año sabático, salta a la vista que ambos gozaban de las mismas concesiones. En el caso de que un israelita sea esclavo de p un residente extranjero, debe ser manumitido en el año jubilar. Pero puede redimirse antes de este año, siendo el precio de su redención calculado en proporción al número de años que quedan antes del próximo jubileo, como en el caso de la tierra (25-27).

XXVI, 1-2. Prohibición de la idolatría — Se repiten aquí los preceptos q que se encuentran en otros lugares del código de santidad; cf. 19, 3 s.

3-46. Conclusión exhortatoria — Véanse exhortaciones semejantes en Éx 23, 24-33; Lev 20, 22-27; Dt 28.

3-13. Las bendiciones a la obediencia — Se prometen bendiciones en r esta vida a los que obedezcan la ley de Dios. Estas bendiciones son: lluvia a su debido tiempo y abundante cosecha; paz y seguridad; exterminio de toda clase de enemigos; multiplicación de los hijos; cumplimiento de la alianza de Yahvé; familiaridad con Dios. Deben tomarse estas bendiciones en su sentido literal propio, en conformidad con el espíritu de la religión del AT, que hubo de adaptarse a la mentalidad de un pueblo primitivo para poder elevarles a ideales más altos de un mundo invisible mediante la promesa de bienes materiales. Sin embargo, no se excluyen los bienes espirituales.

14-39. Las maldiciones a la desobediencia — Vienen éstas por grupos, s cada uno de los cuales va introducido por la exposición de la obstinación del pueblo: (1) sobrevendrán enfermedades y horrores, como la consunción, la fiebre y la derrota en la guerra; (2) la sequía quebrará como una caña la fertilidad de la tierra, orgullo y sostén de su *fuerza* (**19**), y fuente de su prosperidad; (3) bestias salvajes devastarán el país y devorarán a sus hijos; (4) habrá sitios y pestilencias, y la condición de las ciudades sitiadas será tan grave, que por todo recurso no tendrán más que un poco de pan; (5) vendrán el hambre, la desolación, la dispersión entre las naciones (cf. 2 Re 6, 28 s, y Lam 4, 10);

194s ni siquiera los lugares de culto escaparán a los desastres de la guerra, y no serán ya gratos a Dios los sacrificios. Entonces, después que el pueblo haya sido deportado, la tierra gozará de descanso, del reposo sabático al que tenía derecho y del que no había gozado hacía tiempo por haber descuidado el pueblo esa ley. De esta manera la tierra pagará a Dios lo debido, y cuantos sobrevivan a la terrible prueba arrastrarán una existencia mísera en la tierra de sus enemigos por causa de sus iniquidades y las de sus padres.

t **40-46. Arrepentimiento y restauración** — Los castigos temporales de Dios son correccionales, no vindicativos. Cuando se obtiene el fin propuesto, se concede el perdón. Si los israelitas, en la tierra de su destierro, confiesan sus pecados, que han provocado la ira de Dios, si humillan su corazón insensible, reconociendo que el castigo les vino en expiación de sus pecados, Dios se acordará de la alianza y les volverá a hacer su pueblo. No se menciona aquí, como en Dt 30, 3-5, la vuelta del destierro, por la razón de que aquí se representa la restauración como el cumplimiento de las promesas de Dios a los patriarcas, y no simplemente como la vuelta a la tierra de sus padres.

195a **D. Apéndice. Conmutación de votos y décimas (c 27).**

XXVII, 1-29. Votos — La ley general es que el hombre no está obligado a hacer votos; pero, si los hace, queda obligado a cumplirlos (Dt 23, 21-3). La legislación del Lev trata solamente de la conmutación de votos y considera los casos de ofrecimiento votivo a la divinidad de una persona, o de ganados, casas o feudos.

b **1-8. Personas** — Si alguien se ha ofrecido a Dios, debe cumplir su voto abonando la suma de dinero correspondiente al valor en que sea estimada su persona. El valor en que se estima a una persona desde los 20 hasta los 60 años son 50 siclos de plata. El precio varía según el sexo y la edad. En caso de pobreza se puede conceder una reducción.

c **9-13. Ganado** — No se concede conmutación en el caso de animales aptos para el sacrificio. Si se intenta hacer conmutación, ambos animales quedan consagrados a Dios. Los animales impuros ofrecidos en voto deben presentarse ante el sacerdote y venderse según el precio que éste estime. El que haya hecho el voto puede redimir el animal pagando el precio estimado más un quinto sobre él.

d **14-15. Casas** — Se aplican las mismas leyes que para los animales impuros.

e **16-25. Fundos** — Dos casos se consideran aquí. **16-21.** Si el campo pertenece a su dueño por herencia, el sacerdote lo evalúa a razón de 50 siclos de plata por cada parcela de terreno que produce un *ḥomer* (casi 400 litros) de cebada. Pero como no se puede enajenar a perpetuidad el fundo heredado, la consagración de un campo a Dios es también temporal, es decir, dura hasta el próximo año jubilar. Por lo tanto, habrá que rebajar el precio según los años ya pasados desde el último jubileo. Quien consagre un campo tiene siempre el derecho de redimirlo, como en el caso de las casas y de los animales impuros. Pero si no lo hace, este derecho se extingue, y al llegar el año jubilar, en vez de volver el campo a su dueño primitivo, queda para los sacerdotes como propiedad sagrada. **22-25.** Si el campo pertenece a uno por

compra, como la compra es solamente temporal (25, 14-17), su ofrenda votiva es también temporal, y, cuando el año del jubileo, el campo volverá al vendedor. Deben hacerse todas estas transacciones tomando por base el siclo sagrado equivalente a 20 *gueras* u óbolos. La *guera* u óbolo valía aproximadamente 0,03 U. S. $. 195e

26-27. De qué no se pueden hacer votos — No se pueden hacer votos de los primogénitos del ganado, ovejas o cabras, porque ya pertenecen a Dios (Éx 13, 2). Las primicias de los animales impuros se rigen por las regulaciones generales aplicables a los animales impuros (11-13). Según Éx 13, 13, el primogénito de un asno, animal no sacrificable, debía ser rescatado por un cordero. f

28-29. Cosas puestas en entredicho — El término hebr. para significar entredicho religioso es *ḥerem* (Vg. *anathema*). El significado fundamental de *ḥerem* es «separación» , «apartamiento», y, en sentido religioso, significa la separación de una cosa de su uso ordinario y su dedicación o consagración a Dios. De aquí que la noción bíblica del *ḥerem* sería de «una cosa o persona separada irrevocablemente del uso común y dedicada enteramente a Dios». Se puede desdoblar esta noción genérica en dos nociones, aparentemente opuestas, aunque íntimamente relacionadas. Puede dedicarse una cosa a Dios, o bien porque es agradable a Dios la cosa misma, o bien porque es peligrosa a la vida religiosa del pueblo y por lo tanto desagradable a Dios. El primer caso entraña naturalmente la idea de consagración; el otro, la de destrucción. Lo que se dedica a Dios irrevocablemente, sea hombre, animal o campo, ni puede venderse, ni redimirse. Si es una cosa consagrada, va a parar al sacerdote para su manutención o para el servicio del templo (Núm 18, 14; Ez 44, 29); si es algo perjudicial a los intereses religiosos, debe ser totalmente destruído (Éx 22, 20; Núm 21, 2 s; Dt 7, 2; Jos 7; 1 Sam 15; etc.); cf. A. Fernández, *El ḥerem bíblico* en Bi 5 (1924) 3-25. g

30-33. Diezmos — Correspondía a Dios anualmente un diezmo de todos los productos agrícolas, el cual se pagaba a los levitas para su manutención (Núm 18, 21). Sin embargo, se podían redimir los diezmos pagando el plus de un quinto del valor en que se apreciara. Pero no se podían ni conmutar ni redimir los diezmos del ganado. Un animal de cada diez que pasara bajo el cayado, cuando se contaba el rebaño al entrar o salir del aprisco, debía separarse de los demás y consagrarse a Dios. Aunque se contaban los animales todos los días, los diezmos sólo se pagaban una vez al año. h

34. Conclusión — Esta conclusión afecta no sólo al apéndice, sino a todo el libro.

NÚMEROS

Por P. P. SAYDON

196a **Bibliografía** — Véase en R. CORNELY, *Historica et critica Intr. in U. T. libros sacros* II, 161-9 (CSS), una lista de comentarios desde la edad patrística hasta los últimos años del s. XIX.

Pueden añadirse los siguientes: L. CL. FILLION, *La Sainte Bible commentée* I, París 1888, 1925; A. CRAMPON, *La Sainte Bible* I, *Pentateuque*, París 1894; F. DE HUMMELAUER, *Commentarius in Numeros*, París 1899; *G. B. GRAY, *A critical and exegetical commentary on Numbers*, Edimburgo 1903; *A. R. S. KENNEDY, *Leviticus and Numbers* (CBi), Londres 1910-11; *A. MCNEILE, *The Book of Numbers* (CBSC), 1911; *L. E. BINNS, *The Book of Numbers* (WC), Londres 1927; P. HEINISCH, *Das Buch Numeri* (BB), 1936; A. CLAMER, *Lévitique, Nombres, Deutéronome, La Sainte Bible* II, París 1946; B. UBACH, O. S. B., *Els Nombres i el Deuteronomi*, Montserrat 1928 [texto y coment.], 1954 [láminas].

Obras de consulta: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París 1933-38; M. HETZENAUER, *Theologia biblica VT*, Friburgo de Brisgovia 1908; MEIGNAN, *L'Ancien Testament, de Moïse à David*, París 1896; *W. R. SMITH, *The Religion of the Semites*, Londres 1927; *G. A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land*, Londres 1935[26]; A. CLAMER, *Nombres* en DTC.

b **Título** — El título del cuarto libro del Pentateuco procede, a través del latín *Numeri*, del griego *'Αριθμοί*. Se encuentra en nuestros más antiguos mss. B y S, y pudiera remontarse su origen antes de la era cristiana (*H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914, 215). En las ediciones modernas de la Biblia hebrea se le llama *bĕmiḏbār* «en el desierto», que es la quinta palabra del libro, pero antiguamente se titulaba *wayĕḏabbēr* «y habló [Yahvé]», que son las palabras con que empieza el libro (SAN JERÓNIMO, *Praef. in libros Sam. et Mal.*, PL 28, 552).

c **Contenido** — El nombre grecolatino no da ninguna idea del contenido del libro. Los capítulos relativos al empadronamiento del pueblo ocupan una parte mínima, y no la más importante del libro. El título hebreo indica mejor el contenido, que relata la historia de la marcha de los israelitas por el desierto desde el Sinaí hasta las llanuras de Moab. Los israelitas habían estado en el Sinaí un año, poco más o menos. Allí habían recibido una constitución religiosa y social y un completo sistema de leyes cultuales. Después de haberse así organizado religiosa y socialmente, emprendieron la marcha hacia el norte en dirección a Canán. Llegados a Cades (Qadeš), intentaron la invasión del país por el sur, pero fueron derrotados y tuvieron que volver atrás. Anduvieron errantes muchos años en el desierto, bajando por el Arabá y subiendo por la tierra de Edom hasta las llanuras de Moab. El rey de los moabitas llamó a Balam para que maldijera a los israelitas, pero Dios cambió

las palabras del mago en bendición y promesa de ulteriores conquistas. 196c
Los madianitas son vencidos, la tierra al este del Jordán repartida entre las tribus de Rubén, Gad y la mitad de Manasés, y se dan instrucciones para la división de la tierra de Canán. Esparcidos entre los varios episodios andan algunos grupos de leyes, cuya conexión con la narración es muy débil, y cuya titulación es difícil.

Estructura y análisis — Consta el libro de los Números de narraciones d
históricas y de leyes. La narración histórica, que abarca unos 38 años, presenta muchos huecos, lo que hace imposible la reconstrucción de la historia de esta marcha por el desierto. Pero se exagera comúnmente al hablar de falta de unidad y proporciones en este libro. Un examen más detenido descubre sin dificultad al menos las líneas principales y las ideas directrices de toda la narración. El libro se divide en tres secciones principales: la sección del Sinaí (1, 1—10, 10), que cuenta los últimos acontecimientos en la región del Sinaí; la sección del desierto (10, 11—22, 1), que cuenta algunos de los acontecimientos que tuvieron lugar durante los merodeos por el desierto; la sección de Moab (22, 2—36, 13), que cuenta lo que pasó en tierras de Moab. La conexión geográfica de las partes es bien evidente. No lo es menos la ilación lógica.

Aparentemente la parte I es un apéndice al Éx y al Lev, pero es tam- e
bién, al menos en sus líneas generales, introducción a la parte II. El establecimiento de una división por tribus en torno al tabernáculo fué un medio práctico de obtener la marcha regular y ordenada de todo aquel vasto ejército (10, 5 s). La II es la parte principal del libro y uno esperaría encontrar en ella un relato más detallado del viaje. Al contrario, se escogen solamente algunos episodios aislados. Hay, sin embargo, un hilo de unión muy sutil entre todos estos acontecimientos, al parecer desconectados. Las ideas directrices son la falta de confianza del pueblo en Dios frente a la justicia punitiva y la fidelidad de Dios. El pueblo murmuró y fué castigado en *Qibrōṯ hatta'āwāh* (c 11). María y Arón murmuraron contra Moisés (c 12). El pueblo y los exploradores murmuraron de nuevo, y si no hubiese intercedido Moisés, Dios les hubiera destruído (cc 13 y 14). Coré, Datán y Abirón se levantaron contra Moisés y recibieron su castigo (c 16). Otra vez, murmuró el pueblo en Meribá (c 20). Por tanto, más bien que una historia de las peregrinaciones por el desierto, tenemos en la parte II unos cuantos relatos seleccionados para demostrar la ingratitud y falta de fe del pueblo y la justicia y fidelidad de Dios, que castiga al pueblo desagradecido, pero de tal manera que no queden nulas sus promesas. La parte III es el relato del final de tan larga jornada, de las primeras conquistas y de las medidas relativas a la ocupación y división de la tierra de Canán.

Hay en cada parte un grupo de leyes que interrumpen el hilo de la f
narración. Es imposible determinar si estas leyes tienen relación cronológica con su actual contexto histórico. Están en general muy laxamente unidas con él y entre sí. Algunas de ellas son suplementos a leyes dadas previamente, como 5, 5-8 a Lev 6, 1-7; 9, 6-14 a Éx 12; 15, 1-15 a Lev cc 1-5. Otras introducen materia completamente nueva como las leyes sobre el nazareato en 6, 1-21. La parte legal es sólo una

196f mínima parte del libro y no debería causar ninguna dificultad seria a la inteligencia del relato del desierto.

g **Valor religioso** — Hay ciertas doctrinas comunes con el Lev, como las de la santidad y la inaccesibilidad de Dios, la santidad exigida en sus adoradores y en particular en su ministro. Entre las que son peculiares de Números, podemos mencionar:

1. La institución de la jerarquía eclesiástica — El culto divino tenía que celebrarlo una sola familia o tribu escogida por Dios (1, 51; 3, 5-13; 16). Era absolutamente necesaria la vocación divina y toda usurpación se castigaba duramente (1, 51; 16; 18, 7). La jerarquía constaba de tres grados: el sumo sacerdote, los sacerdotes ordinarios y los levitas. Tenían cada uno de ellos diferentes derechos y diferentes deberes. Como servían en el santuario, del santuario debían sacar la manutención.

2. La presencia de Dios entre su pueblo, su cuidado de los israelitas y su amor hacia ellos. Esto se ilustra por medio de la nube siempre presente en medio del pueblo (9, 15-23) y la declaración explícita de Dios (35, 34); por su disposición a socorrerle en sus necesidades (11, 31 s; 20, 2-13); por la ayuda que concede Dios para vencer a sus enemigos y conquistar sus tierras (cc 21-31).

3. La justicia punitiva de Dios y su invariabilidad de propósito. Siempre se castiga el pecado sin atender a la condición del pecador. El pueblo es castigado (11, 1-3 y 33; 21, 6; 25, 1-5 y 6-13); los jefes de tribu son castigados (14, 36 s); también los levitas (c 16); y María (12, 10); y Moisés y Arón (20, 12). Pero no se extermina completamente al pueblo y así quedan en pie las promesas de Dios; cf. Ez 20, 18-22.

4. El poder de intercesión. «Mucho puede la oración fervorosa del justo» (Sant 5, 16). Moisés, el siervo fiel en la casa del Señor (12, 7; Heb 3, 5), intercedió repetidamente y con éxito ante Dios por su pueblo infiel (12, 11-14; 14, 11-24).

197a **A. I, 10—X, 10. Últimos acontecimientos en el Sinaí.**

I-IV. Antes de la partida del Sinaí.

I. El censo de las doce tribus — No se da la razón de este censo. Se encuentran alusiones a un censo con vistas a una capitación religiosa en Éx 30, 12; 38, 25. Se nos da el número total de israelitas mandados por Moisés en tres ocasiones importantísimas: cuando emprenden el viaje de Egipto a Palestina (Éx 12, 37), cuando reanudan la marcha desde el Sinaí (Núm 1) y en vísperas ya de entrar en Canán (Núm 26). De lo cual se desprende que, en la mente del hagiógrafo, hay cierta relación entre el número de israelitas y el destino de su viaje. Esta relación es la que en último término explica el empadronamiento de los israelitas, mejor que cualquier otro supuesto motivo de capitación o servicio militar.

b **1-19. Nombramiento de doce representantes de las tribus** — El día primero del mes segundo del segundo año de la salida de Egipto, se mandó a Moisés que tomara el número de todos los israelitas varones mayores de 20 años. Se debía hacer el censo sobre la base de la aptitud militar o, tal vez mejor, atendiendo al principio de que los 20 años señalan el principio de la madurez y que la fuerza real de un pueblo

está representada por sus varones en edad viril. Debía empadronarse 197b
cada tribu, clan por clan y familia por familia. La tribu de Leví debía quedar fuera del empadronamiento (47).

c **20-46. El número total de cada tribu** — El orden de las tribus es un poco diferente en LXX. Mayor dificultad ofrecen las cifras, que parecen exageradas. A duras penas se puede mantener su historicidad (HUMM., 220-30, 321; GRAY, 11-15). Un total de 603.550 varones de más de 20 años representaba una población de más de 2.000.000, incluyendo mujeres y niños. Ahora bien, teniendo en cuenta la extensión de la península sinaítica y las provisiones enormes y la cantidad grandísima de agua que requeriría tan gran multitud con todos sus rebaños, no se concibe cómo una población de dos millones pudo vivir más de un año en ella y discurrir casi cuarenta años por aquellos desiertos. Pero, por otra parte, no es fácil decir de dónde proceden estas cifras. Cree HUMM. que un escriba, *inepte pius*, multiplicó cada cifra por ciento; de suerte que el total de 603.550 (**46**) sería en realidad 6.035 (226). Hay otros ejemplos de inflación numérica semejante (cf. 1 Sam 6, 19), explicables a veces como artificios retóricos, y en otros casos por corrupción textual.

d **47-54. Los levitas fuera del censo** — Los deberes sagrados de los levitas, según se especifican en 50 s, explican que no fueran empadronados con las demás tribus. No tenían deberes civiles y, por tanto, constitucionalmente no formaban parte de la población civil, sino que eran, por decirlo así, una unidad independiente, una agrupación religiosa bajo jurisdicción eclesiástica. Nadie, excepto los levitas, tenía derecho a acercarse al tabernáculo. A los intrusos se les castigaba con la muerte. Esta inaccesibilidad de Dios simbolizaba la distancia infranqueable que queda entre Dios y el hombre.

e **II. La disposición del campamento** — En este capítulo se contiene una descripción del campamento y del orden de marcha. En el capítulo siguiente se describe la situación de los sacerdotes y de los levitas en el campamento. Éste tenía la forma de un vasto cuadrilátero con otro cuadrángulo en el centro ocupado por el tabernáculo. Los israelitas debían plantar sus tiendas a los cuatro lados del tabernáculo, tres tribus a cada lado y cada cual con los suyos y con la enseña de su linaje. Judá acamparía al lado oriental. Este sitio de honor era señal de la preeminencia prometida por su padre (Gén 49, 8 ss). Junto a él estaban Isacar y Zabulón. Las tres tribus formaban un solo campamento, el campamento de Judá, y eran las que debían marchar las primeras. Rubén acamparía al S., con Simeón y Gad. Formaban el campamento de Rubén y debían marchar los segundos. Seguía luego el tabernáculo, esto es el campamento de los levitas, que iba en medio de las tribus en marcha. Al O. acampaba Efraím con Manasés y Benjamín. Eran el campamento de Efraím y marchaban en tercer lugar o en el primero después del tabernáculo. El lado N. estaba asignado a Dan con Neftalí y Aser. Formaban el campamento de Dan y eran los que cerraban la marcha.

f **III-IV. Los levitas, su número y sus deberes** — La legislación sacerdotal del Lev no menciona a los levitas, pues todos los oficios del culto los hacían los hijos de Arón. Se cuenta aquí por primera vez la institu-

197f ción del orden levítico. La relación genealógica entre sacerdotes y levitas es como sigue: Los sacerdotes eran los descendientes directos de Arón, hijo de Amram, hijo de Caat, hijo de Leví (Éx 6, 16-20); los levitas eran los descendientes de Leví por otras ramas. El sacerdocio estaba reservado a los hijos de Arón, a quienes ayudaban los levitas en sus funciones.

g **III, 1-4. Los sacerdotes** — Los sacerdotes aroníticos eran Eleazar e Itamar y sus linajes, pues Nadab y Abiú murieron sin descendencia (Lev 10, 1 s). Sobra el nombre de Moisés en el v 1, puesto que sus hijos no tenían derecho al sacerdocio, sino que eran simples levitas.

h **5-10. El orden de los levitas** — Fueron establecidos los levitas para asistir a lo sacerdotes en su ministerio, como el ofrecimiento de los sacrificios, y a todo el pueblo en sus deberes hacia el santuario, y para hacer el servicio del tabernáculo y cuidar de su mobiliario (cf 1, 50). Fueron dados a Arón y a sus descendientes como un presente de los hijos de Israel, pero no por ello el sacerdocio sería menos exclusivo de los hijos de Arón, y cualquier intrusión en este derecho se castigaría con la muerte.

i **11-13. Los levitas en sustitución de los primogénitos** — Todo primogénito de Israel, por representar la primera reproducción de la vida por medio de una pareja unida en matrimonio, pertenece a Dios, fuente de la vida. Fueron conferidos a Dios como su pertenencia propia cuando hirió a todos los primogénitos de Egipto (Éx 13). Deben, por tanto, ser dedicados a su servicio. Pero, como esto era prácticamente imposible, Dios sustituyó los varones primogénitos de las demás tribus por los varones de la tribu de Leví. Así los levitas vinieron a ser «santificados», esto es, separados del resto y dedicados al culto divino. La razón por la cual fueron elegidos los hijos de Leví como sustitutos de los primogénitos tal vez haya de hallarse en el celo de que dieron prueba al vengar el ultraje cometido contra la honra de Yahvé cuando la adoración idolátrica del becerro de oro (Éx 32, 26-29).

j **14-36. Censo de los levitas, su campamento y oficios** — Estaban divididos en tres grandes grupos, constituidos por los respectivos descendientes de los tres hijos de Leví: Gersón, Caat y Merarí (Éx 6, 16). Había que computarles desde la edad de un mes, porque antes de esta edad no se podían redimir los primogénitos (Núm 18, 16). El linaje de Gersón contaba 7.500 miembros. Acampaba al lado occidental del tabernáculo y estaba encargado de sus colgaduras. El de Caat contaba, según una corrección de TM generalmente admitida, 8.300 miembros. Acampaba al lado S. del tabernáculo y tenía a su cargo el cuidado del moblaje y utensilios sagrados. El de Merarí sumaba 6.200 miembros. Acampaba al lado N. y estaba al cuidado del armazón del tabernáculo. El lado oriental estaba reservado a Moisés y a los sacerdotes. El campamento de los levitas estaba entre el de los israelitas y el tabernáculo. En total los levitas sumaban 22.000 miembros, cifra en la que no se incluyen los sacerdotes. Sobre el valor de esta cifra véase comentario al 1, 20-46.

k **40-51. Se pone en práctica la sustitución de los primogénitos por los levitas** — Se lleva aquí a efecto la sustitución ordenada en 3, 11-13. El censo de los primogénitos redimibles arrojó un total de 22.273, con el excedente, por tanto de 273 sobre los levitas. Estos 273 que no pudieron

ser sustituídos por levitas fueron redimidos a razón de 5 siclos por persona. Cantidad que fué entregada a los sacerdotes. 197k

l **IV, 1-49. Número de levitas en funciones y sus deberes** — En el c 3 se hizo el recuento de los levitas por razón de su sustitución de los primogénitos; aquí, por razón de sus deberes especiales. En el c 3 se describen sus funciones de una manera general; aquí más definidamente. Debido al pesado esfuerzo que representaba el transporte, su servicio no comenzaba hasta los 30 años y quedaban libres a los 50. Según 8, 23-26, el tiempo del servicio de los levitas iba de los 25 a los 50 años, y según 1 Par 23, 24-27, de los 20 en adelante; cf. también 2 Par 31, 17; Esd 3, 8. Puede explicarse fácilmente esta divergencia por la distinta naturaleza de los servicios que tenían que prestar; v. comentario al 8, 23-26.[116]

m A los hijos de Caat se les confió el transporte del arca, de la mesa, del candelabro, del altar de los perfumes, del altar de los holocaustos, y, según LXX, de la pila de bronce y sus vasijas. Como no podían los levitas tocar estos objetos sagrados, los sacerdotes después de envolverlos y liarlos, los acomodaban en unos varales y ponían en una especie de carro lo que no podía acomodarse así. Entonces venían los hijos de Caat y cargaban con estos objetos. Eleazar tenía a su cargo la supervisión general del tabernáculo y el cuidado inmediato de ciertos objetos (**16**). Las palabras «y Eleazar estará sobre ellos» (**16**), no están en TM, pero armonizan bien con 3, 32; 4, 28*b* y 33*b*. La pena de muerte con que se amenazó a cualquier levita que los mirara imprudentemente (cf. 1 Sam 6, 19) sirvió para subrayar la santidad de estos objetos.

n Los gersonitas debían llevar los cortinajes de la tienda y del atrio, y la cortina de la entrada del atrio que estaba alrededor del tabernáculo a *alrededor* del altar. Se hallaban bajo la vigilancia de Itamar. El cometido de los meraritas era llevar el armazón del tabernáculo, las columnas, tablones, travesaños, basas y cuerdas. Se hallaban también bajo la vigilancia de Itamar.

198a **V, 1—X, 10. Miscelánea de leyes y narraciones** — Algunas de estas leyes y narraciones, p. e., c 7, vendrían mejor en el Éxodo; otras, como 5, 5-6 y 27, pertenecen a la legislación del Lev; algunas. como 5, 1-4; 10, 1-10 son complemento de los cc 1-4.

b **V, 1-4. Separación de las personas inmundas del campamento** — Como el campamento era la morada de Dios en medio de su pueblo, debía conservarse limpio con la expulsión de los leprosos (Lev 13), de los que padecían flujo (Lev 15), y de todos los que estuvieran contaminados por el contacto con un muerto (Núm 19). Los leprosos estuvieron siempre excluídos de las ciudades (2 Re 7, 3; 15, 5); el flujo natural llevaba consigo también la exclusión del campamento militar (Dt 23, 9-11).

c **5-10. Reparación de ciertas ofensas, y dones sagrados** — Las regulaciones de **6-8** consideran el caso de que una persona, a quien se debe una compensación por daños causados haya muerto y no quede familiar que la represente. Si alguien comete falta *que perjudica al prójimo* (**6**) incurrirá en responsabilidad y deberá ofrecer compensación; cf. Lev 6, 1-7. Las palabras *per negligentiam* de Vg. (y también de LXX) no están en el TM, pero han sido añadidas por la analogía de Lev 5, 15; 6, 2, etc. Pero si la persona perjudicada está ya muerta y no tiene pariente que reciba la compensación, se pagará al sacerdote como representante

198c de Dios. El ofensor ofrecerá además un carnero en expiación, según lo prescrito en Lev 6, 6.

d **9 s** son complemento de Lev 7, 28-38. El término *tĕrûmāh* (Vg. *primitiae)* está usado en su sentido litúrgico de algo «sacado de una gran masa, o separado de ella para fines sagrados» (DRIVER, *Deuteronomy*, ICC, 142). Esta porción es adjudicada al sacerdote, pero el resto queda para el oferente.

e **11-31. Ordalías**—Era ésta una práctica muy extendida en la antigüedad. Se conocía en Babilonia antes de Moisés (cf. *Código de Hammurabi* §§ 2 y 132; HBD v, 599-608) y era común entre muchos pueblos semíticos (W. R. SMITH, 179 ss). Sobrevivió hasta la Edad Media y repetidas veces la Iglesia ha manifestado su desaprobación. Desde los ss. XIV y XV se fué abandonando gradualmente (cf. J. P. KIRSCH, *Ordeal* en *CE)*.

f Aunque esta costumbre se funda en la creencia universal de que nadie que sea culpable de una falta puede presentarse ante Dios impunemente, y que Dios jamás permitirá que sea castigado un inocente, entre los hebreos no entrañaba implicaciones supersticiosas, ni suponía emplazamiento temerario a la intervención divina. La persona sospechosa no era sometida a ninguna terrible contingencia como, p. e., el andar sobre barras de hierro calentadas al rojo. El único medio usado para probar la inocencia era la bebida de una poción innocua. Además otros pueblos recurrían a tales métodos para descubrir una falta oculta, mientras que los hebreos, por el contrario, intentaban con ellos probar la inocencia de alguien, borrando toda sospecha de infidelidad conyugal.

g **12 s** son la descripción del pecado que se sospecha ha cometido la mujer. Cuando el marido sospecha, pero no tiene pruebas contra ella, puede conducirla ante el sacerdote, llevando consigo una oblación llamada «oblación de los celos» u «oblación del recuerdo» (de un pecado real o supuesto), que consistía en la décima parte de un *efah* de harina de cebada sin aceite y sin incienso, como en el caso de la oblación de un pobre (Lev 5, 11). El sacerdote toma agua mezclada con polvo del piso del santuario, conduce a la mujer delante del tabernáculo, le descubre la cabeza en señal de duelo y pone la oblación en sus manos, mientras él sostiene el agua, que es «santa» **(17)**, por razón del lugar de donde se tomó el polvo, y «amarga» **(18)**, ya por su sabor, ya por los efectos dañosos que se esperaba causara en caso de culpabilidad. Sigue luego la parte más impresionante de la ceremonia. La mujer jura su inocencia, invocando sobre sí el castigo divino si es realmente culpable. Dicho castigo era muy probablemente el aborto, la esterilidad, o algo semejante. Para dar expresión más enérgica a la entrada de las imprecaciones en las entrañas de la mujer, se escribían las maldiciones en un trozo de cuero u otro material y se diluían en el agua amarga, que seguidamente se daba a beber a la mujer. Entonces se llevaba la ofrenda al altar. Sobre la ceremonia del balanceo, Lev 7, 30. No era corriente el balanceo de ofrendas de cereales. Aunque naturalmente se esperaba una respuesta de Dios instantánea, del texto se desprende que los resultados no eran tan rápidos **(28)**. Señal infalible de inocencia eran la preñez y el parto normal; el aborto, en cambio, demostraría la culpa de la infeliz mujer.

h Los vv finales, **29-31**, deben interpretarse en el mismo sentido que 12 s, a saber, sea la mujer culpable o no, el marido tiene el derecho

de llevarla ante el sacerdote y de invocar a Dios para que resuelva. 198h
Si ella es inocente, no se debe censurar al marido por haber sospechado de la fidelidad de su mujer; pero si es culpable, deberá sufrir las consecuencias de su pecado.

VI, 1-21. El voto del nazareato — Un nazareo es una persona que se i
somete por voto a ciertas privaciones. La palabra hebrea es *nāzîr* del verbo *nāzar*, que entraña la idea de separación religiosa, y de ahí la dedicación a Dios (cf. BDB s. v.). De ordinario el voto del nazareato era temporal. Eran excepcionales los nazareos vitalicios; conocemos solamente a Sansón (Jue 13, 5) y a Samuel (1 Sam 1, 11), que fueron ambos hechos nazareos por el voto de la madre. Todavía seguía esta institución en tiempos del NT. San Juan Bautista fué probablemente un nazareo (Lc 1, 15); cf. también Act 18, 18; 21, 23-25.

Lo que representa la consagración del nazareo a Dios requiere j
explicación. Teniendo en cuenta la parte relevante que desempeña el cabello en la legislación del nazareato, uno se inclina a creer que el voto del nazareato era una ofrenda del cabello, o una consagración del cabello a Dios. El pelo es ciertamente un elemento muy estimable de la perfección natural del hombre, y su ofrenda a Dios lleva consigo una mengua por parte del oferente que muchos no estarían dispuestos a sufrir. De ahí que la significación religiosa de la ofrenda del cabello no esté en la unión simbólica del oferente con la divinidad (W. R. SMITH, 325-35), sino, más bien, en el ofrecimiento a Dios, dispensador de todo lo que uno es y tiene, de una parte de uno mismo. La consagración del cabello hacía en cierto modo a toda la persona sagrada y es en este sentido como puede considerarse al nazareo como una persona consagrada a Dios.[117]

2-8. Reglas que deben guardar los nazareos — Eran las siguientes: k
(1) El nazareo se abstendrá de toda bebida embriagante y de todo producto de la vid. Puede considerarse esto como una nota secundaria, destinada a hacer la consagración más agradable a Dios. (2) La regla más importante es que el nazareo no debe cortarse el pelo durante el período que dura el voto. La razón es que el cabello se ha prometido ya a Dios, y, por tanto, no puede cortarse hasta el día en que realmente se ofrezca a Dios sobre el altar. Por lo cual se puede considerar el período que dura el voto como una santificación preparatoria del propio cabello, antes de que sea ofrecido a Dios. (3) Debe evitar todo contacto con cadáveres. No le está permitido contaminarse ni siquiera por sus parientes más cercanos «porque lleva sobre su cabeza la consagración de su Dios», esto es, lleva sobre la cabeza no sólo la señal de su consagración a Dios, sino la cosa misma consagrada a Dios.

9-12. Violación involuntaria del voto — Estas ordenanzas eran tan l
rígidas que, si por acaso un nazareo se contaminaba involuntariamente, teníase su voto por violado y debía, por consiguiente, empezarlo de nuevo. El día séptimo, cuando se purificaba, se rapaba la cabeza, pues ya no era digno su cabello de ser ofrecido a Dios, y al día siguiente llevaba al sacerdote dos tórtolas o palominos, para un sacrificio por el pecado y un holocausto. Llevaba también un cordero para un sacrificio por el delito. La causa de este sacrificio era que la contaminación del nazareo, aun sin intención, constituía una transgresión real

198l que había que expiar con un sacrificio especial, v. P. P. SAYDON, CBQ (1946) 397. Entonces recobraba su santidad y debía comenzar el voto de nuevo.

m **13-21. Expiración del plazo del voto** — Al expirar el período del voto, se llevaba al nazareo a la entrada del tabernáculo. Se ofrecían varios sacrificios con acompañamiento de ofrendas de granos y libaciones. Entonces se rapaba la cabeza y quemaba el cabello en el altar. Podía darse entonces la ceremonia por terminada; el resto no era más que el balanceo de la parte que tocaba al sacerdote, y el convite sagrado. Sobre el rito del balanceo, v. comentario al Lev 7, 30. Aunque la ley mandaba solamente tres sacrificios, el nazareo podía obligarse a más (**21*b***). El sentido original del rito, que era la ofrenda de parte de uno mismo a Dios, se oscureció mucho debido a la preponderancia que adquirieron los sacrificios hasta constituir la parte central de todas las ceremonias litúrgicas.

n **22-27. La fórmula de la bendición sacerdotal** — Está evidentemente fuera de su contexto. Su puesto original probablemente debe buscarse después de Lev 9, 22, donde se habla por vez primera de la bendición de Arón. Es un breve poema de tres versículos, cada uno de dos miembros: bendiga — guarde; haga resplandecer su faz — otorgue su gracia; vuelva su rostro — dé la paz. Es una oración en que se pide prosperidad material y seguridad contra los enemigos, el divino beneplácito simbolizado en el resplador de la faz y la concesión de beneficios divinos, y la protección y defensa divinas contra todo género de desgracias. De esta manera el nombre de Yahvé, invocado sobre su pueblo, le sería una fuente de bendiciones. Se conserva un eco de esta fórmula en el Sal 66; cf. también Eclo 50, 22. Ya los Padres notaron la analogía de esta triple bendición con la fórmula cristiana de bendición en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Cf. también 2 Cor 13, 13.

199a **VII. Ofrendas de los jefes** — Cronológicamente debía venir este capítulo después de Éx 40 ó después de Lev 8-9, donde se habla de la consagración del tabernáculo (Lev 8, 10 s). Sin embargo, el estilo se emparenta con 1-4, pues en él aparece el mismo gusto por las clasificaciones, las cifras y los nombres.

Los jefes de las doce tribus hicieron dos ofrendas. La primera constaba de seis carros y doce bueyes para el traslado del tabernáculo. Recibió Moisés las ofrendas y las asignó a los gersonitas y a los meraritas que debían llevar el tabernáculo (4, 21-33). Nada dió a los caatitas, pues debían llevar a cuestas los objetos sagrados (4, 15). La segunda ofrenda (10-83) era un don de dedicación o consagración, ofrecido, en días distintos y en la misma cuantía, por las diferentes tribus. Cada ofrenda consistía en una fuente de plata de unos 1.870 g, un jarrón de plata de unos 1.030 g, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, una taza de oro de unos 145 g, llena de incienso, un toro, un carnero y un cordero para el holocausto, un macho cabrío para el sacrificio por el pecado, dos bueyes, cinco carneros y cinco corderos para la hostia pacífica.

Los versículos finales relatan el cumplimiento de la promesa divina de Éx 25, 22, pero apenas guardan relación alguna con el texto que precede.

VIII, 1-4. Instrucciones relativas a la colocación de las lámparas sobre el candelabro — V. en Éx 25, 31-39, la descripción minuciosa del candelabro y de la manera como habían de colocarse las lámparas. **2**, de acuerdo con el TM, debe traducirse así: «...Cuando pongas las lámparas, ponlas de modo que las siete alumbren hacia adelante.» **199b**

5-22. Institución de los levitas — Esta sección completa el pasaje paralelo de 3, 5-13, donde se preceptúa su institución. El ritual comprende dos partes, además de los sacrificios: purificación y presentación. **c**

Primeramente se aspergía a los levitas con el agua de la purificación, llamada así porque servía para quitar toda impureza ceremonial (Núm 19); cf. el rito de la aspersión con agua bendita en la Iglesia. Luego se rapaban todo el cuerpo y lavaban sus vestidos. Esta limpieza exterior significaba la pureza interior. No se les ungía como a los sacerdotes, y de ahí que su santidad fuera meramente negativa.

Una vez purificados, eran llevados delante del tabernáculo, donde los representantes del pueblo les imponían las manos. La imposición de manos, que en el NT es un rito de la ordenación de los presbíteros y diáconos, significaba, en el caso de los levitas, que quedaban separados de los demás e instituídos en determinado oficio; cf. Act 6, 6; 12, 3. Se procedía entonces a la ceremonia del balanceo, que consistía probablemente en un movimiento de los levitas hacia adelante, en dirección al tabernáculo, y luego hacia atrás, regresando a la posición *primera. La ceremonia del balanceo, que se expresa en hebr. mediante* el verbo *hēnîf*, se traduce erróneamente en la Vg. *oblatos* (**13**) y *elevavit* (**21**). Los sacrificios eran la última parte de la ceremonia, después de la cual entraban los levitas en funciones. **d**

23-26. Límites de edad del servicio levítico — El período de servicio levítico era de los 25 años a los 50. Lo cual aparentemente contradice a 4, 3; pero **26** da la clave de la solución. Los levitas quedaban exonerados del servicio obligatorio a los 50 años, pero se les permitía seguir prestando servicio voluntario o hacer trabajos ligeros compatibles con su edad. Podemos, por consiguiente, suponer que los levitas empezaron su carrera a los 25 años, pero no estaban obligados al pesado trabajo del transporte hasta los 30 (HUMM., 68).[118] **e**

IX, 1-14. Institución de una pascua suplementaria — Se puede dividir esta sección en tres partes: celebración de la pascua el día señalado (**1-5**); caso que surge de la imposibilidad de celebrarla los impuros (**6-8**); prescripciones pascuales complementarias (**9-14**). **f**

1-5. Sobre la celebración de la Pascua, v. Éx 12, 6 ss, y sobre la contaminación por el contacto con un cadáver (**6-8**), v. Lev 21, 1; Núm 19, 11. Estas personas exigían implícitamente la modificación de la ley en vigor.

Se dan regulaciones complementarias en **9-14**. Se concedió la petición y se dió una nueva ley, que tuvo en cuenta también el caso de los que por estar lejos no pudieron celebrar la Pascua en el día señalado. Los ritos y ceremonias de esta segunda Pascua son exactamente los mismos que los de la primera; **11*b*** = Éx 12, 8; **12*a*** = Éx 12, 10 y 46. Los que sin razón alguna faltaban a la celebración de la pascua el día señalado debían ser castigados con excomunión civil o destierro. **14** = Éx 12, 48 y 49.

199g **15-23. La nube que guiaba a los israelitas** — Esta sección y la siguiente (10, 1-10) cierran el ciclo del Sinaí y nos introducen en otro ciclo de la historia de la peregrinación por el desierto. Ya se ha hablado de la nube en Éx 40, 34-38, pero aquí se da una descripción minuciosa de sus funciones. Estaba sobre el tabernáculo día y noche. De día aparecía oscura; clara de noche. Cuando se alzaba, debía el pueblo ponerse en marcha, y cuando paraba debía el pueblo hacer alto y permanecer acampado hasta que se moviera la nube de nuevo. No era pues, la nube solamente un símbolo de la protección divina sino también un guía a través del desierto. No obstante cierta remota analogía con la antorcha humeante alzada en el extremo de una pértiga sobre la tienda de Alejandro (Q. CURCIO RUFO, *Hist. Alex. Magni* 5, 2, 7), la nube, tanto en su origen como en sus movimientos, se nos presenta como un fenómeno milagroso y por tal se la tiene generalmente.

h **X, 1-10. Las trompetas de plata** — Se describen estas trompetas en BDB como «un tubo largo y recto de metal ligero, con un extremo abocinado», como las que se pueden ver todavía en el arco de Tito en Roma. Tenían por objeto convocar a la multitud cuando había que levantar el campo. Había que tocarlas también en las batallas y en todas las fiestas; cf. 31, 6; Jos 6, 4-20; 2 Par 13, 12 y 14; 29, 27; Sal 97, 6.

200a **B. X, 11—XX, 21. Del Sinaí a Cades**—Abarca esta parte un período de unos 38 años que, sumados al año de permanencia en el Sinaí y a los tres meses de viaje de Egipto al Sinaí (Éx 19, 1), hacen los 40 previstos en 14, 34. Aunque el número 40 tal vez no haya que tomarlo rigurosamente, todavía los años que erraron los israelitas por el desierto fueron muchos más que los que suponen los episodios narrados. Poco es lo que se sabe de esta época en conjunto, y todo intento de reconstruir la historia tiene necesariamente que acudir a conjeturas.

X, 11—XI, 34*a*. Del Sinaí a Qibrot hatta'awah.

X, 11-36. Partida del Sinaí.

11-28. Orden de la marcha — El día 20 del mes segundo del año segundo, once meses después de su llegada al Sinaí, prosiguieron de nuevo los israelitas su viaje hacia la tierra prometida. La nube de humo se alzó, y el pueblo partió del Sinaí por etapas sucesivas. Después de varios días de camino, llegaron al desierto de Farán que está al N. del Sinaí y al S. del desierto de Cades, y que se identifica común-
b mente con la parte oriental del desierto de *et-Tih* (ABEL I, 434). El orden de la marcha corresponde exactamente al descrito en el c 2. El de los levitas es al parecer diferente. Pero en 2, 17, se les nombra colectivamente como un solo cuerpo, mientras que aquí (17, 21) se nombra a cada cual por separado, según sus distintos oficios. Se comprende que los que llevaban la armazón y el cortinaje del tabernáculo debieran ir delante, para que tuvieran tiempo de armar el tabernáculo antes de llegar el arca y los demás objetos sagrados (HUMM., 80).

c **29-32. Se ruega a Jobab que acompañe al pueblo** — Aquí y en Jue 4, 11, se llama Jobab al suegro de Moisés, mientras que en Éx 3, 1, y 18, 1, se le llama Jetro. Además, en **29** y en Éx se le apellida madianita, mientras que en Jue se le llama quineo. Finalmente, la demanda de

Moisés no se compagina bien con la promesa de Dios de guiar a los 200c
israelitas a través del desierto (Éx 32,34). Limitándonos al aspecto exegético de la cuestión, se puede decir que Jobab era probablemente el nombre verdadero del suegro de Moisés, y Jetro un título honorífico, mientras que Ragüel (Éx 2, 18; Núm 10, 29) pudiera ser el nombre de un antepasado remoto. Es posible que Jobab fuera el cuñado de Moisés y Jetro su suegro (HUMM., 81; FILLION, 463; CRAMPON, 486), pero el hebreo *ḥōtēn* significa siempre suegro. Los madianitas y los quineos eran dos tribus nómadas racialmente emparentadas, cuyo centro de difusión se hallaba al E. del golfo de Aqaba y en el país rocoso al SS. del mar Muerto respectivamente. Me inclino en último término a creer que la demanda de Moisés fué un simple deseo de que su pariente tuviera parte en la ventura que Dios estaba por concederles (**29**). Como Jobab rehusara promesa tan halagüeña, insistió Moisés alegando su ignorancia de las rutas que por el desierto llevaban a Canán (**31**). Otra explicación de **31** sería: conoces bien los lugares por los que debemos pasar conducidos por la nube. Sin embargo, no es imposible que diera prueba Moisés, como hubo de ocurrir en otra ocasión, de cierta falta de fe; cf. 20, 10. Ignoramos la respuesta definitiva de Jobab.

33-34. La partida del monte de Yahvé — Comenzaron con una marcha d
de tres días con el arca en cabeza. No debemos figurarnos que no hicieran ningún alto en estos tres días; pero los que hicieran no serían largos. La posición del arca a la cabeza de la hueste contradice a 21, donde se nos dice que el arca iba en medio de la caravana. Puede ser que una parte de los levitas fuese a la cabeza del pueblo llevando el arca, mientras los demás levitas, llevando el resto de los objetos sagrados, marcharían en el medio (CRAMPON, 486; FILLION, 464), o tal vez que haya que entender las palabras «delante de ellos» (33) en un sentido amplio, significando simplemente la posición prominente del arca con respecto al pueblo (HUMM., 84 s). **33*b*** es, tal vez, interpolación del redactor, hecha según Jos 3, 11.

35-36. El cántico del arca — Estos dos versículos son probablemente e
el comienzo de dos cánticos compuestos después de obtenida una victoria; cf. **35** y Sal 67, 1. No se ajusta bien su aire marcial a las condiciones prevalecientes en los primeros estadios de la peregrinación.

XI. Los incidentes de Taberá y de Qibrot hatta'awah. — Los incidentes f
contados aquí son: el castigo de los murmuradores; el deseo de carne y las codornices; y el nombramiento de los setenta ancianos.

1-3. La murmuraciones de Taberá — No se menciona Taberá en nin- g
guna otra parte del AT, excepto en Dt 9, 22. No se conoce el lugar. Después de largos meses de vida sedentaria en la región del Sinaí, la marcha por «el vasto y horrible desierto» (Dt 1, 19) debió de ser muy poco agradable, y pronto estallaron las quejas. Castigó Yahvé esta falta de fe con fuego, causado probablemente por el rayo que destruyó una parte del campamento. La intercesión de Moisés hizo cesar el fuego, y el suceso dió nombre al lugar: *Tab'ērāh*, esto es, «incendio».

4-15. El ansia de comer carne — Parece que este incidente ocurrió h
inmediatamente después del anterior, pero no se indica el tiempo. El

200h pueblo que conducía Moisés era, hasta cierto punto, una multitud abigarrada (cf. Éx 12, 38). De ellos, algunos se habían juntado a los israelitas sin sentir particular afecto por la religión de Yahvé. Como su interés principal era el bienestar material, pidieron carne para cambiar de dieta. Estaban hartos de maná, y pronto se propagó su disgusto. Empezaron los israelitas a manifestar ruidosamente su descontento, recordando el régimen variado de que gozaban en Egipto. En **6** hebr., *nefeš* (frecuentemente «alma») significa «cuello, garganta» (P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, París 1923, 18 s). El incidente es ejemplo de un hecho de experiencia universal, a saber, que la mala compañía es fuente de corrupción; cf. 1 Cor 5, 6: «Un poco de levadura hace fermentar toda la masa». La mención del maná da lugar a una breve digresión parentética (**7-9**) que completa los escasos datos que sobre él se dan en Éx 16, 14 y 31. Pasada la cual, se reanuda la narración en el punto en que la dejó el v 6.

i Debió sentirse Moisés penosamente ofendido por la insensibilidad e ingratitud del pueblo, y su estado de ánimo se refleja claramente en sus quejas a Dios, cuya culminación se halla en la demanda de que le conceda la muerte repentina para con ella librarse de una situación desesperada. Por fuertes que sean estas palabras de Moisés, no muestran la más ligera falta de confianza en Dios (**11-15**). Al contrario, manifiestan una convicción inconmovible en el poder de Dios y un sentimiento de adhesión filial hacia Él. Moisés había aceptado el encargo de guiar al pueblo por el desierto, les había amonestado repetidas veces, había obrado maravillas delante de ellos, había contemporizado con sus debilidades, pero sus muchas infidelidades le eran una carga insoportable. Necesitaba de más ayuda, y, caso que no la mereciera, dispuesto estaba a entregar su vida a Dios antes que cargar con la responsabilidad de las ofensas del pueblo. Para otras explosiones de desesperación aparente, cf. Éx 32, 32 y 1 Re 19, 4.

201a **16-17 y 24-30. El nombramiento de los setenta ancianos** — En su oración a Dios, Moisés suscitó dos cuestiones: era incapaz de llevar solo toda la carga y no podía alimentar al pueblo de carne. La respuesta de Dios abarca ambos extremos. Para mayor claridad separamos las dos cuestiones, tratando primero del nombramiento de los ancianos y luego del suministro de carne.

b Se ordenó a Moisés que eligiera a setenta personas principales de entre el pueblo y las llevara a la tienda de reunión. Allí bajaría Dios y les comunicaría parte del espíritu de Moisés para que pudieran asistirle en el desempeño de su difícil misión. Aunque se concebía el espíritu materialmente, como algo que podía multiplicarse por división (cf. 2 Re 2, 9 s), deben tomarse las palabras «tomó del espíritu que residía en él [Moisés]» (**25**) en el sentido de una comunicación del espíritu divino que estaba en Moisés, sin que esto significara disminución del espíritu de Moisés. Espíritu quiere decir aquí cierto poder que habilita para obrar acciones extraordinarias. El día señalado, un espíritu divino descendió sobre los setenta ancianos, que se pusieron inmediatamente a profetizar. «Profetizar» no significa «predecir lo futuro», sino «obrar y hablar en nombre de Dios y bajo su autoridad,

como su delegado y vocero» (E. TOBAC—J. COPPENS, *Les Prophètes d'Israël* I, Malinas 1932, 3-9). Por tanto, los setenta ancianos serían representantes de Dios, si bien estarían subordinados a Moisés. El ejercicio del oficio profético pudo llevar consigo la ejecución de ciertas acciones destinadas a manifestar los poderes que Dios les había comunicado y afianzar su autoridad sobre el pueblo, y así hacer más eficaz su cooperación con Moisés. El final de **25** debe leerse *y cesaron.* 201b

Entretanto, dos hombres, Eldad y Medad, recibieron el don de profecía sin haber ido a la tienda de reunión. Nada se sabe de ellos, ni siquiera si eran dos de los setenta escogidos, que no pudieron acudir por alguna razón desconocida, o eran dos fuera de los setenta. Al dar prueba, mediante ciertos actos exteriores, de que habían recibido el don profético, el cual no era una comunicación del espíritu de Moisés y que, por consiguiente, se consideró que los situaba en posición de independencia respecto a Moisés, un joven vino a Moisés con las nuevas. Josué, que desde su juventud había sido su asistente, intervino pidiendo que se les mandara callar. Josué estaba interesado más de la cuenta en el honor y preeminencia de Moisés, los cuales, pensaba, corrían grave peligro, si tales explosiones proféticas se permitían fuera del dominio de su jefe. Pero a Moisés le interesaba mucho más el bien del pueblo que su propio honor, y replicó a su celoso asistente expresando el deseo de que ojalá Dios impartiera su espíritu sobre todo el pueblo. Este episodio, además de ilustrar el principio de que el don profético no está limitado a ninguna clase, revela también un rasgo delicado del carácter de Moisés. Cf. la respuesta de Cristo a los hijos del Zebedeo, Lc 9, 54-56. Nada más se sabe de la posterior actuación de los 70 ancianos constituídos en consejo profético. c

18-23; 31-34*a*. Las codornices — Dios otorgó también la segunda petición. El pueblo tenía que estar ritualmente puro al día siguiente a aquel en que Dios manifestaría ante él su poder. Dios es siempre magnífico y generoso en sus dones y, por tanto, el suministro de carne sería tan abundante que el pueblo se hartaría de ella durante todo un mes hasta que al fin la carne les daría náuseas. Le costó a Moisés creerlo, o, al menos, se preguntó maravillado cómo podría Dios suministrar tal cantidad de carne. Pero Dios desvaneció en él toda duda afirmando su poder ilimitado. Dios cumplió su promesa. Un viento que sopló en dirección NO. desde el golfo de Aqaba trajo una enorme bandada de codornices al campamento. Es sabido que las codornices en primavera emigran en bandadas inmensas, viniendo del E., cruzan el Mediterráneo y en otoño regresan al S. En su largo vuelo a veces caen agotadas al suelo, de suerte que se las puede coger fácilmente. V. en *Yesterday and To-day in Sinai*, el capítulo sobre la caza de codornices por el Comandante C. S. JARVIS (Edimburgo y Londres 1933). El pueblo empezó en seguida a coger las aves, y fué la cantidad tan enorme, que el menos afortunado cogió hasta diez *ḥómer*. Las curaron secándolas y las comían después en crudo. Así satisfizo el pueblo su ansia de carne, pero tuvo que pagarlo caro. Todavía no se les había acabado el repuesto de codornices cuando se declaró una epidemia. Una de las causas de la mortandad pudo haber sido la intemperancia. Los que murieron fueron enterrados fuera del campo, y el lugar fué llamado *Qibrôṯ hatta-* d

201d *'ăwāh* «los sepulcros de la concupiscencia». Se identifica esta localidad ordinariamente con un lugar llamado *Rweis el-Ebeirig*, a diez horas de camino del Ŷebel Musa (ABEL II, 214).

e **XI, 34*b*-XII, 15. Jaserot; Moisés vindicado** — El pueblo partió de «los sepulcros de la concupiscencia» y acampó en Jaserot, el moderno 'Ain el-Ḥadra (ABEL II, 214). Que esta narración nos cuente un incidente doméstico nacido de celos entre mujeres (BINNS, 75) o bien exprese un sentimiento general de oposición a los matrimonios con extranjeros (HUMM., 98), como lo hallamos en tiempo de Esdras, lo cierto es que ella se propone vindicar la autoridad suprema de Moisés y sus legítimos derechos a hablar en nombre de Yahvé. María, hermana de Moisés, lleva la voz cantante. El motivo de la murmuración fué que la mujer de Moisés era *cusita*. Cus, que ordinariamente designa Etiopía, aquí indica una tribu árabe septentrional a la que se hace referencia en 2 Par 14, 9 y 12 s; 16, 8. Según Éx 2, 15-21, Séfora, mujer de Moisés, era madianita, y Madián está también al NO. de Arabia. Es posible que Moisés tuviera otra mujer además de Séfora. Pudiera la mujer de Moisés haber disfrutado de privilegios especiales debido a la posición de su marido. En todo caso, la orgullosa hermana del gran caudillo no podía tolerar que un hombre unido a una extranjera estuviera por encima de ella y de su hermano que habían guardado inmaculada la pureza de la raza. Ella misma era profetisa (Éx 15, 20) y pretendía tener igual autoridad e iguales derechos al mando.

f No pasaron inadvertidas de Yahvé las quejas de María. Esto anticipa el inminente juicio divino. En una observación parentética se dice que Moisés era «hombre mansísimo más que cuantos hubiese sobre la haz de la tierra». Aunque herido por su hermana, sufría en silencio y no pedía a Dios que vengase su honor. Algunos comentaristas modernos rebajan el tono laudatorio de esta observación acerca de Moisés, al traducir el término hebreo vertido por «manso» en el sentido de «afligido, maltratado» o «humilde, respetuoso». E. KÖNIG, *Hebr. und aram. Wörterbuch*, 338; HUMM., 99 s; GRAY, 123). Yahvé mismo se encargó de la defensa de su siervo. Fueron citados Moisés, Arón y María a comparecer ante Él en el tabernáculo, donde quedó establecido sin lugar a dudas el rango de Moisés. El modo ordinario de la revelación profética son las visiones o los sueños (cf. Jl 2, 28), pero a Moisés, el siervo de mayor confianza de Yahvé (Heb. 3, 2), Dios le trataba más íntimamente hablándole boca a boca y cara a cara (Éx 33, 11; Dt 34, 10), abiertamente y no con enigmas. Además, Moisés contempló la figura de Dios. Era creencia corriente en el AT, que nadie podía ver la divinidad y seguir viviendo (Gén 32, 30; Éx 33, 20; Jue 6, 22 s; 13, 22), pero a Moisés se le concedió el ver la forma de Yahvé, si bien no a Yahvé mismo. La forma de Yahvé era una apariencia de Yahvé humana, aunque acaso indistinta. Debe tenerse en cuenta que el intento del hagiógrafo es declarar la familiaridad del trato entre Yahvé y Moisés, y, consiguientemente, su superioridad sobre María y otros profetas, y no dar un concepto teológico preciso de Dios.

g Después de esta vindicación del puesto privilegiado de Moisés, Yahvé castigó a María con lepra, lepra blanca, que era una forma más benigna de esta enfermedad. No se castigó a Arón, bien fuese por

su dignidad de sumo sacerdote, bien porque su parte en este asunto 201g
era mínima. Pero él reconoció su falta plenamente y acudió a Moisés para que intercediese en favor de su hermana ante Dios, temiendo que *quedara* medio consumida por la lepra. Yahvé accedió a la súplica de Moisés, pero con la condición de que había de permanecer separada siete días. Pues, si un padre escupiera en el rostro a su hija, ésta se encerraría al menos siete días para no verse en presencia del padre y para no sentirse corrida delante de todos. Debemos suponer que también María pidió perdón a Moisés. Es este episodio muy instructivo, pues declara la necesidad del arrepentimiento, la confesión y la satisfacción —los tres elementos de la confesión sacramental en la nueva ley— para la remisión de los pecados.

XIII—XIV. Exploración de la tierra de Canán—Llegados los israelitas al 202a
desierto de Farán propusieron que, antes de intentar la invasión de Canán, se enviaran exploradores a reconocer la tierra y a informarse de la fortaleza de sus defensas. Su informe tuvo efectos desastrosos.

XIII, 1-17. Elección de los exploradores — Una vez que María se repuso b
de la lepra, alzaron el campamento de Jaserot e hicieron alto en el desierto de Farán. Esta indicación geográfica es tan vaga que no puede determinarse el lugar donde acamparon. En **27** la indicación general «el desierto de Farán» se concreta algo con la adición de «que está en Cades». De lo cual es lógico deducir que el lugar alcanzado por los israelitas estaba en la parte más septentrional del desierto de Farán. Confinaba éste con el desierto de Cades, que caía al S. de Canán. Se eligieron doce hombres, uno de cada tribu, para explorar la tierra de Canán. Aunque aquí se atribuye la idea a Dios, en Dt 1, 22, se puntualiza que la primera propuesta vino del pueblo. Se dice al fin de la lista que Moisés cambió en Josué el nombre de Osea, representante de la tribu de Efraím (**9**). Osea, en hebreo *hôšēa'*, significa «salvación»; Josué, en hebreo *yĕhôšūa'*, «Yahvé es salvación». Jesús es una forma griega del hebreo *yĕhôšūa'*.

18-21. El cometido de los exploradores — El encargo era a la vez militar c
y económico. Debían examinar las fortificaciones de la tierra y sus recursos naturales. Se les encaminó primero por el Negeb, el desierto que se extiende a lo largo del límite S. de Palestina, para llegar después hasta el país montañoso más tarde conocido con el nombre de montañas de Judá. Hay muchas redundancias en estos versículos. Sobre el Negeb, v. SHG, 278-86.

22-25. El viaje de los exploradores — Parece que hay dos narraciones d
entrelazadas. En **22** los exploradores atraviesan todo el país desde el desierto de Sin (propiamente Ṣin), que está al NE. de Cades, hasta Rojob al N. de Canán, y al SO. del Hermón. El desierto de Sin debe distinguirse del lugar al parecer homónimo de que se habla en Éx 17, 1, y Núm 33, 11 s. La expresión *la entrada de Jamat* es el nombre de un valle entre el Líbano y el Hermón, pero como expresión topográfica significa, con harta frecuencia, el límite norte de Palestina (34, 8; Jos 13, 5; 1 Sam 8, 65, etc.). Pero en **23** lo exploradores llegan a Hebrón, que está unos 30,55 km al S. de Jerusalén y 112 al N. de Cades. Prosiguen luego hasta el valle que después se llamó Wadi Eškol (**24 s**) y que se identifica generalmente con uno de los valles de los alrededores de Hebrón

202d (ABEL I, 404). La aparente inconsecuencia de la narración desaparece fácilmente con suponer que se dividieron los exploradores en dos grupos que debían explorar diversas partes del país (HUMM., 107). Luego fueron fundidas en un solo relato las dos relaciones independientes. El grupo de Hebrón se encontró con tres cabecillas enacitas de estatura gigantesca. En un paréntesis, nota el hagiógrafo que Hebrón fué edificada siete años antes que Tanis (hebr. *Ṣōʿan*) de Egipto, y Tanis se edificó probablemente 2000 años a.C. Es mencionada varias veces en el AT (cf. Is 19, 11 y 13; Ez 30, 14; Sal 77, 12 y 43). Esto se explica fácilmente si se identifica Tanis con Rameses, donde los hebreos vivieron tantos años. En un lugar llamado más tarde Wadi Eškol o Valle del Racimo, los exploradores cortaron un racimo descomunal, que trajeron de regreso en una pértiga, con buen acopio de granadas e higos.

e **26-34. Informes contradictorios** — Después de 40 días volvieron los exploradores a Cades para dar cuenta del viaje. Dieron primeramente un informe favorable. Era el país una tierra que manaba leche y miel, expresión proverbial que significa muy fértil en alimentos exquisitos; cf. Éx 3, 8 y 17; 13, 5; 33, 3, etc., y E. POWER, VD (1922) 52-8. Pero la tierra era inexpugnable. La relación, que prometía ser alentadora terminó con una nota de desaliento. El pueblo comenzó a murmurar contra Moisés, pero Caleb, uno de los exploradores, trató de calmar a los israelitas, asegurándoles que eran lo suficientemente fuertes para conquistar la tierra. Aunque en **31** y en 14, 24, se nos presenta a Caleb solo en oposición al informe de la mayoría, en 14, vv 5, 30 y 38, recibe apoyo de Josué. Teniendo en cuenta que las «secciones Caleb» reconocen a Moisés como a único jefe, mientras que las «secciones Caleb-Josué» juntan a Arón con Moisés, no dudamos en reconocer aquí otra razón para la existencia de dos narraciones y de dos informes combinados en un solo relato.

El informe de los más tuvo un efecto descorazonador, alarmante. La tierra no producía lo suficiente para el sostén de sus habitantes; la gente era muy alta y muy robusta. Aunque algo de verdad pudiera haber en esto (cf. Ez 36, 13 s; Am 2, 9), se nota que se incurrió en miedo exagerado y en falta de confianza en Dios.

f **XIV, 1-10. La sedición** — Pronto el terror se extendió como un incendio y el pueblo propuso volver a Egipto. Habían olvidado completamente las maravillas obradas por Dios en su favor en la tierra de Egipto y cómo les había librado de los egipcios, y ahora osaban pensar que realmente Dios les conducía a una muerte segura como si ya no quisiera o no pudiera protegerles.

Al oir esto Moisés y Arón cayeron sobre sus rostros, manifestando así su sumisión a Dios y suplicándole humildemente perdonara la incredulidad del pueblo. Josué y Caleb, desgarrados sus vestidos en señal de pena, se adelantaron tratando de hacer entrar al pueblo en razón. No disimularon la fuerza de los pueblos cananeos, pero con la ayuda de Dios se los comerían como un bocado de pan. Sus fuerzas defensivas y sus dioses protectores era como si no existieran, y estando Dios con los israelitas no había por qué temer. Estas palabras dieron en oídos sordos, y poco faltó para que el pueblo los apedreara, cuando la gloria

de Yahvé, esto es, la columna de fuego, apareció sobre el tabernáculo. 202f

g **11-25. El castigo** — Salió una voz de la nube amenazando al pueblo incrédulo con el exterminio y prometiendo hacer de Moisés una gran nación. Muy oportunamente intercedió Moisés en favor del pueblo como en Éx 32, 11-13. El sentido de **13-15** es el siguiente: saben los egipcios muy bien que tú sacaste a este pueblo de su tierra y que habitas en medio de él. Por tanto, si le destruyes como si fuera un solo hombre, los egipcios y todos los demás pueblos que hayan oído tu fama dirán que los destruiste porque no pudiste introducirlos en la tierra de Canán. Que se manifieste tu poder, no destruyéndole, sino mostrándoles clemencia y misericordia, o castigándoles más benignamente; cf. Éx 34, 6 s.

h Dios, pues, por intercesión de Moisés, perdonó al pueblo; pero, como lo exigía su justicia, les castigó con la privación de entrar en la tierra prometida. Por su persistente incredulidad se habían mostrado indignos de entrar en ella. Solamente Caleb, en premio de su entera adhesión a Yahvé, entraría en la tierra y gozaría de su heredad (Jos 14, 12). No se menciona a Josué con Caleb, pues este pasaje pertenece a la sección Caleb.

i Dios ejecutó inmediatamente la sentencia. ¿Pensáis, dice al pueblo, que no podréis vencer a los amalecitas y cananeos que habitan en las tierras bajas? ¡Bien! Entonces, en vez de seguir adelante, volved hacia el S., en dirección al mar Rojo, esto es, hacia el golfo de ʿAqaba, que baña el lado E. de la península sinaítica.

j **26-38. Los cuarenta años de peregrinación** — Esto es un duplicado de la narración del castigo, realmente la continuación de v 10. Se asocia a Josué con Caleb y a Arón con Moisés. En 11-15, el castigo consiste en la exclusión del pueblo murmurador de la tierra de Canán; en **26-38** se especifica que en castigo vagarán por el desierto 40 años hasta que muera toda la generación actual de 20 años para arriba. Sus hijos menores de 20 años, y puede razonablemente suponerse que también los levitas juntamente con Josué y Caleb, sobrevivirán para entrar en la tierra. Incluso éstos participarán hasta cierto punto de la suerte del pueblo. El número 40 es un número redondo. Los exploradores que habían dado malos informes fueron heridos por Dios y cayeron allí mismo muertos.

k **39-45. Derrota de los israelitas en Jorma** — Arrepentido el pueblo de su desobediencia, volviendo sobre su acuerdo, se preparó para entrar en la tierra de Canán. Pero para que el arrepentimiento sea grato a Dios debe ir acompañado de la satisfacción que exija la divina justicia. Los israelitas, al parecer arrepentidos, queriendo reparar su falta de fe, se lanzaron presuntuosamente a una expedición militar en la cual sufrieron grandes pérdidas a manos de los amalecitas y cananeos. Generalmente se localiza a Jorma, llamada así debido a los hechos que se cuentan en 21, 3, en la proximidad de Berseba (ABEL II, 350).

XV. Colección de leyes varias — Este capítulo contiene varias regulaciones sin relación entre sí, pero todas relativas a los sacrificios. No se puede dar razón del lugar que ocupan actualmente. 203a

1-15. Cantidades prescritas en las oblaciones y libaciones que acompañan a los sacrificios — Todo sacrificio debe ir acompañado de una oblación y de una libación según la siguiente tarifa: por un cordero 0,1 *efah*

203a (unos 4 l) de flor de harina, 0,25 *hin* (unos 1,5 l) de aceite y 0,25 de vino. Por un carnero, 0,2 *efah* de flor de harina, 0,33 *hin* de aceite y 0,5 de vino. Por un buey, 0,3 *efah* de flor de harina, 0,5 *hin* de aceite y 0,5 de vino. Si se ofrece una víctima de más, se multiplicarán estas cantidades en proporción. En Ez 46, vv 5-7, 11 y 14, se da una tarifa diferente. Éstas son las oblaciones y libaciones rituales, prescritas para los sacrificios públicos. No se fija cantidad para las oblaciones privadas y voluntarias.

b **16-21. La ofrenda de la masa** — Después que se establezcan en Canán, antes de que coman el pan de la tierra, separarán los israelitas una parte del producto de los cereales, y amasarán con ella un panecillo que ofrecerán a Yahvé de la misma manera que se ofrece la contribución de las eras. **19.** El término hebreo *'ărisoṭ*, que puede traducirse más o menos por «masa» no se sabe de fijo lo que significa. Vg. *primitias* es incorrecto.

c **22-31. Pecados sin intención y con ella** — **22-29** son probablemente una forma más primitiva de la legislación paralela de los cc 4 y 5 del Lev. La ley aquí considera dos casos solamente: un pecado de ignorancia cometido por la comunidad, y un pecado de ignorancia cometido por un individuo. En el primer caso, se expía el pecado con un novillo ofrecido en holocausto y con un macho cabrío en sacrificio por el pecado. La ley del Lev exige solamente un novillo. En el segundo caso, hay que ofrecer una cabra como en Levítico. **30.** Los pecados cometidos *con altiva mano*, esto es, con desprecio de la ley, no pueden expiarse, sino que el culpable debe ser castigado con la excomunión.

d **32-36. El violador del sábado** — Aunque la violación del sábado era una injuria sancionada con pena de muerte (Éx 31, 14; 35, 2), el caso presente pudo parecer que no era suficientemente grave para merecer esa pena. Y así se juzgó necesaria una decisión divina.

e **37-41. Los flecos** — La costumbre de poner borlitas o flecos a un vestido es muy antigua y tiene seguramente raíces supersticiosas (W. R. Smith, 437). Es posible que conocieran los israelitas este uso y lo adaptaran. Dios, en vez de desarraigarlo, le imprime un nuevo sentido religioso haciendo que les sirva de recordatorio de los mandamientos. Los flecos debían ir atados a los cuatro ángulos del manto con un cordón azul; cf. Dt 22, 12. Se mencionan también en el NT; cf. Mt 23, 5. El mismo Jesús usó un manto «borlado» (Mt 9, 20 y paralelos). Esta costumbre judía ha perdurado hasta los tiempos modernos. Véanse las ilustraciones del DBV, art. *Frange*.

f **XVI, 1—XX, 21. El viaje a Cades**—No se indica ni el tiempo ni el lugar de los acontecimientos narrados en los cc 16-19, y no se pueden determinar con certeza. Los del c 14 se localizan en el desierto de Cades, de donde los israelitas marcharon en dirección S. En 20, 1, están de nuevo en Cades. Por lo cual es probable que los hechos contados en 16-19 acontecieran en el viaje de Cades al mar Rojo y su regreso.

g **XVI, 1-40. La rebelión de Coré y su castigo** — Hay ciertos indicios de que la narración resulta de la composición de varios relatos. Moisés se dirige a Coré y su partido y a Datán y Abirón por separado. Coré era levita; Datán y Abirón, rubenitas. Coré se quejaba de que los levitas no tuvieran los mismos derechos que los sacerdotes; Datán y Abirón de que Moisés y Arón ejercieran plenos poderes sobre todo el pueblo.

No es improbable que se fundieran en un solo relato dos historias que 203g
contaban incidentes similares. Coré y sus seguidores pedían los mismos derechos sacerdotales que los hijos de Arón, en tanto que Datán y Abirón, descendientes de Rubén, primogénito de Jacob, pedirían para sí la primacía sobre las demás tribus y, en consecuencia, la jefatura y la suprema autoridad sobre el pueblo. La sedición era, pues, un ataque contra los derechos religiosos de los sacerdotes y contra los derechos civiles de Moisés. No sabemos si ocurrieron o no ambos ataques en distintos tiempos. En Eclo 45, 22, se mencionan juntos los tres rebeldes, pero en Sal 105, 17, vienen solamente nombrados Datán y Abirón, y en Jds 11 solamente Coré.

Un levita y tres rubenitas, uno de los cuales, sin embargo, no inter- h
viene después en la narración, se levantaron contra Moisés y Arón desafiando su autoridad. A ellos se juntaron 250 principales del pueblo. El motivo de queja más importante era que, como toda la congregación era santa (Éx 19, 6), no había razón para que Moisés y Arón tuvieran derechos superiores. Moisés responde en primer lugar a los levitas proponiendo apelar al tribunal de Dios. La elección para el sacerdocio dependía exclusivamente de la vocación divina. Era una distinción señalada el ser separado del pueblo y deputado al servicio del tabernáculo, pero cualquier pretensión ulterior al sacerdocio no era más que un acto de rebelión contra Dios, que había instituído el sacerdocio, y no contra Arón, contra quien ellos murmuraban.

Luego Moisés trató de calmar a los rubenitas (**12**). El motivo de sus i
reclamaciones era que Moisés les había sacado de Egipto prometiéndoles una tierra manando leche y miel, sin que hubiera podido, hasta la fecha, cumplir su palabra. Como se negaron a comparecer[119] ante él, Moisés pidió a Dios que no mirara sus *oblaciones* (**15**). La súplica no se puede referir a ningún sacrificio que se estuviera ofreciendo, porque los rubenitas estaban en sus tiendas lejos del tabernáculo. O bien faltan algunas palabras en el texto, o bien hay que entender las palabras de Moisés en el sentido general de que no aceptara Dios nunca las ofrendas de los rebeldes.

Vuelve ahora la narración a Coré (**16**), al que se manda comparecer j
con su partido delante de Yahvé, llevando consigo sus incensarios (6). Coré aceptó la proposición y el día señalado reunió a todos sus partidarios alrededor de Moisés y Arón a la entrada del tabernáculo. Inmediatamente apareció la nube de fuego ante toda la asamblea y salió una voz de la nube amenazando a los rebeldes con la destrucción. Moisés intervino en favor del pueblo suplicando a Dios, autor de la vida, que no castigara al pueblo por el pecado de un solo hombre. Sobre la doctrina de la responsabilidad individual, v. Ez 18.

Parece haber cierta inconsistencia en el **24.** Se supone aquí que Coré k
estaba en su tienda al igual que Datán y Abirón. Pero Coré había venido al tabernáculo a ofrecer el incienso (**18**). Ahora bien, muy probablemente está corrompido el texto de **24.** El término hebreo *miškān* se usa siempre hablando del tabernáculo, y nunca de habitaciones humanas; por consiguiente, la expresión «el tabernáculo de Coré» no puede ser auténtica. Podríamos corregir el texto o bien leyendo «el tabernáculo de Yahvé» como en 17, 13 (Heb 17, 28), o bien adoptando la

203k lección de LXX y leyendo «la congregación de Coré». Sea de ello lo que fuere, el sentido de 24 implica simplemente la orden de que el pueblo se separe de Coré y de sus seguidores. Tampoco pueden ser auténticos en 24 los nombres de Datán y Abirón. Después de esta orden de Moisés al pueblo, originalmente la narración debía contar el fin trágico de Coré y de sus partidarios, que, en el estado actual del texto, se difiere hasta el 32*b*, donde se asocia a Coré con Datán y Abirón, y el 35, donde se dice que los que tenían los incensarios perecieron abrasados (cf. 26, 10). Después de la muerte de Coré y de sus secuaces, Moisés se fué a las tiendas de Datán y Abirón, y pidió a Dios que declarase, por medio de una manifestación extraordinaria de su poder, quiénes eran sus legítimos representantes. Inmediatamente se abrió la tierra y tragó a los rebeldes con todos sus haberes. La palabra «abismo» (Vg., *infernum*) denota aquí el mundo inferior morada de los muertos.

l Se mandó entonces a Eleazar recoger los incensarios de los abrasados y reducirlos a láminas para cubrir con ellas el altar de los holocaustos. Se encomendó a Eleazar ese cometido porque a Arón, como sumo sacerdote, no le estaba permitido que se mancillara en ninguna ocasión por el contacto con un cadáver (Lev 21, 11). Pero el fuego y los incensarios, que habían sido ofrecidos delante de Dios, habían quedado santificados y había que retirarlos consecuentemente de todo uso profano. **38*a*** debe leerse así: *los incensarios de esos que pecaron a costa de sus vidas.*

m **41-50. Nueva sedición** — Al día siguiente, el pueblo murmuró de nuevo contra Moisés y Arón, cargándoles con la responsabilidad de la muerte de tantos miembros del pueblo de Yahvé. Inmediatamente apareció la nube de fuego sobre el tabernáculo. Al verla, Moisés y Arón corrieron a la tienda de reunión donde Yahvé amenazó con destruir al pueblo. Otra vez intercedió Moisés por el pueblo y, por orden suya, tomó Arón su incensario y corrió al encuentro de la multitud, en la cual ya se había declarado una pestilencia. La acción propiciatoria de Arón (**48**) se expresa en hebreo con el verbo *kippēr* (expiar), que, aunque se usa ordinariamente en relación con los sacrificios, alguna que otra vez aparece en conexión con otras acciones (cf. 8, 19; 25, 13; 31, 50). La Vg., como de costumbre, traduce *deprecor;* v. el § 183*f* para el sentido de *kippēr*. El humo expiatorio del incienso puede considerarse como un símbolo de la oración del hombre elevándose hasta Dios (Sal 140, 2).

n **XVII, 1-13. Florece la vara de Arón** — Este relato tiene por objeto vindicar la superioridad de la tribu de Leví sobre las tribus laicas y anular sus pretendidos derechos al sacerdocio. Los representantes de las tribus recibieron de Moisés la orden de llevar cada cual una vara con su nombre grabado en ella. La tribu de Leví estaba representada por Arón. Se pusieron las varas delante del arca donde acostumbraba Yahvé a encontrarse con Moisés (Éx 25, 22). La elección de la tribu agraciada se manifestaría en el florecimiento milagroso de la vara del escogido. Al día siguiente se halló que la vara de Arón había florecido y dado fruto. Quedando, pues, vindicada de esta manera la superioridad de la tribu de Leví, se guardó la vara de Arón en la tienda de reunión para perpetua memoria de esta preeminencia.

12 s son la introducción al capítulo 18 y el lazo de unión entre 203n
el capítulo 16 y el 18.

XVIII. Deberes y honorarios de los sacerdotes y los levitas — Sola- 204a
mente a los hijos de Arón les está permitido acercarse a Yahvé, y les asisten los levitas en el ejercicio de sus funciones. Como legítimos representantes de Dios tienen participación en todas las ofrendas.

1-7. Deberes de los sacerdotes y de los levitas — Los sacerdotes y los b
demás de la casa de Leví llevarán la responsabilidad de todos los pecados cometidos en relación con el santuario, como cuando alguien se acercare indebidamente a él, y los sacerdotes serán responsables de todas las faltas que se cometan en el ejercicio de las funciones sacerdotales. La tribu de Leví («*la tribu* de tu padre», 2) ayudará a los sacerdotes durante los oficios divinos; cuidará del tabernáculo y de los vasos sagrados (3, 7; 4, 15). Ningún laico puede entrometerse; toda transgresión se castigará con la muerte. Los levitas han sido escogidos de entre los hijos de Israel como presente ofrecido a Yahvé para el servicio del tabernáculo. Pero el derecho de servir en el altar y dentro del velo (exterior) es exclusivo de los sacerdotes. La Vg. omite en **7** estas palabras: «yo os he dado en puro don vuestro sacerdocio»; se considera aquí el sacerdocio como lo que es realmente, un don gratuito de Dios.

8-20. Honorarios de los sacerdotes — Como los sacerdotes no tenían c
tierras en posesión, Dios les asignó parte de las ofrendas que a Él se hacían. De una manera general se establece que lo que sobre de todas las ofrendas hechas a Yahvé (esto es, la parte de la ofrenda que no se haya quemado) pertenece a los sacerdotes como participación perpetua. Luego se enumeran en particular estas partes: en toda ofrenda, aquellas partes de la ofrenda de alimentos, del sacrificio por el pecado y del sacrificio por el delito, que no se quemen en el altar, son cosa santísima y pertenecen a los sacerdotes (Lev 7, 32-34). Deben comerse en el atrio del tabernáculo (Lev 10, 12), y solamente por los varones (Lev 6, 18-29). De igual manera, aquellas partes de la hostia pacífica que están asignadas al sacerdote (Lev 7, 29 y 34) pueden comerse por todos los de su casa, hombres y mujeres, con tal que estén en estado de pureza legal. También se asigna a los sacerdotes lo mejor del aceite, del vino y de los granos cuando son productos nuevos, lo mismo que todas las primicias que los israelitas ofrezcan a Dios. Las cosas consagradas a Dios se ceden en favor de los sacerdotes (Lev 27, 28). Todo primogénito, séalo del hombre o de los animales, pertenece al sacerdote, quien recibirá el precio de redención de 5 siclos por el primogénito del hombre, y una cantidad indeterminada (Lev 27, 11) por el primogénito de un animal impuro. Pero los primogénitos del ganado, ovejas o cabras, deberán ofrecerse como hostia pacífica. Se vierte la sangre alrededor del altar, el sebo se quema sobre él, pero *toda* la carne queda para el sacerdote, lo que no sucede en una hostia pacífica ordinaria. Todas estas partes están concedidas a los sacerdotes por un pacto inviolable. Véase el com. a Lev 1, 13, sobre el sentido de «pacto de sal».

20 concluye con toda la sección sobre los honorarios de los levitas d
y de los sacerdotes. Levitas y sacerdotes eran los únicos autorizados

204d para acercarse al santuario, y debían poner todo su cuidado en su servicio, antes que en el cultivo de la tierra. Sus medios de subsistencia debían depender principalmente del santuario. Dios era su posesión, en el sentido de que Dios les concedió los dones que a Él se hacían. David, en el Salmo 15, 5, expresa una idea análoga, aunque mucho más elevada, que la Iglesia aplica a los clérigos al conferirles la tonsura.

e **21-24. Los honorarios de los levitas** — No se asignó ningún lote a los hijos de Leví en el reparto de la tierra de Canán, excepto algunas ciudades y los pastizales adyacentes (35, 3-8). En pago de sus servicios en el tabernáculo en beneficio del pueblo, recibirían el diezmo de todos los productos agrícolas. Sobre los diezmos, v. Lev 27, 30-33; Dt 14, 22-29; 26, 12-15.

f **25-32. Un diezmo sobre los diezmos** — Los diezmos recibidos por los levitas estaban a su vez sujetos al diezmo que debían pagar a los sacerdotes (cf. Neh 10, 38), pues todo israelita, incluso los levitas, estaban obligados a ofrecer a Yahvé una contribución de los productos de la tierra. El diezmo que pagaban los levitas debía ser lo más escogido de los diezmos recibidos del pueblo. Lo que les quedara de los diezmos podían comerlo en cualquier parte, por no ser cosa sagrada. Si faltaban al pago de su diezmo a los sacerdotes, incurrían en falta y quedaban sujetos a pena de muerte.

g **XIX. El agua lustral** — Muchos pueblos primitivos creían que el contacto de un cadáver era fuente de impureza, y se practicaban varios ritos de purificación para apartar las influencias peligrosas que a su juicio tenía tal contacto; v. GRAY, 243-4, y sus referencias. El rito hebreo se funda en último término en esta creencia tan extendida, si bien su fin no es la salvaguardia personal de influencias peligrosas, sino la necesidad de preservar la santidad de la morada de Dios. Esto suministró abundante campo a la alegoría en el NT; cf. Heb 9, 13; Ep. Barn. 8, 1-7; AUG. *Quaest. 33 in Num.* PL 34, 732-7.

h **1-10. Preparación del agua** — La ceremonia preparatoria es como sigue: (1) una vaca roja, o más bien rojiza, sin tacha y que nunca haya llevado yugo es presentada al sacerdote Eleazar, quien la degüella fuera del campo. Como esta vaca se selecciona para fines sagrados, es necesario que no se la haya empleado nunca para usos ordinarios. El oficiante es Eleazar, no Arón, porque la ceremonia acarrea la contaminación de todos los participantes. No se alcanza a ver la razón de que, en contra de la costumbre, la vaca sea degollada lejos del tabernáculo; (2) el sacerdote moja el dedo en la sangre y la asperge siete veces en la dirección del tabernáculo (cf. Heb 13, 11), significando con ello la relación establecida entre la vaca que ha sido inmolada y Yahvé; (3) se quema totalmente la vaca, y mientras se está quemando, el sacerdote echa en el fuego un trozo de madera de cedro, hisopo y un cordón escarlata. Los mismos elementos se usaban en la purificación de un leproso (Lev 14, 4), por lo cual es probable que se usen en este caso con intención simbólica semejante, aunque tal vez más débil; (4) cuando la vaca se ha reducido a ceniza, se recogen las cenizas y se depositan en un lugar limpio fuera del campamento, y allí se conservan para preparar el agua «de impureza» (Vg., *asper-*

sionis), destinada a quitar las impurezas, pues la vaca ha sido quemada 204h
por el pecado (Vg.), o sea, para quitar el pecado.

Todos los que hayan tenido parte en la ceremonia quedan impuros. i
La razón es, o bien la semejanza de la ceremonia crematoria con la misma ceremonia en el sacrificio por el pecado, que se efectuaba fuera del campamento (Lev 4, 12 y 21), o bien la santidad del mismo rito, que se comunica a todos los que toman parte en él, por lo cual éstos deben someterse a una acción «desecratoria» antes de reanudar su relación con el resto del pueblo.

11-22. Casos que exigen purificación — Todo el que toca un cadáver j
queda impuro por siete días. Debe recibir una aspersión de agua mezclada con cenizas de la vaca rojiza, los días tercero y séptimo. Si faltare a esta ley será borrado del pueblo para no profanar la morada de Dios. Se contrae también impureza (1) por la proximidad de un cadáver, por lo cual todos los que vinieren a estar en una tienda en la que muere alguno, quedan inmundos; (2) por andar sobre un sepulcro, y de ahí la necesidad de enjalbegar las sepulturas para avisar al caminante de que se aleje (Mt 23, 27; Lc 11, 44). Cuando tiene que purificarse una persona inmunda, se mezcla algo de ceniza de la vaca con agua corriente y una persona limpia asperge a la inmunda con un manojito de hisopo los días tercero y séptimo. Al séptimo día, el impuro lava sus vestidos, se baña y por la tarde ya se le da por limpio. El que efectúa la ceremonia contrae impureza, y tiene que lavarse los vestidos y aguardar como inmundo hasta la tarde.

XX. Los acontecimientos de Cades — Los sucesos narrados en esta k
sección acontecieron al fin de los cuarenta años de peregrinación, cuando ya estaban los israelitas para emprender de nuevo la marcha y llevar a cabo la conquista definitiva de la tierra de Canán.

1. Muerte de María — Llegaron los israelitas al desierto de Sin (v. com. l
al 13, 27) el primer mes de un año sin determinar. Si se identifica esta permanencia en Cades con la que se relata en 13, 1, ocurrió el tercer año de la peregrinación; en caso contrario, los israelitas habrían vuelto a un lugar donde ya habían estado antes, y no puede llegarse a ninguna conclusión que nos permita determinar el año. Como los acontecimientos relatados después de la muerte de María corresponden al último período de vida errante, es probable que el año de su muerte esté mucho más cerca del fin que del principio de la peregrinación. Choca la brevedad empleada en la narración de la muerte de María. No se dice nada de la aflicción de su hermano ni del duelo del pueblo.

2-13. Murmuraciones del pueblo por la falta de agua — Dado que la m
penuria de agua es una de las notas características del desierto, no es maravilla que sufrieran de ella más de una vez los israelitas con sus rebaños. Olvidados los pasados beneficios, se amotinaron y dieron aire a sus quejas contra Moisés y Arón con la agresividad de costumbre (cf. Éx 16, 2 s; 17, 3; Núm 11, 4 y 6). La edición corregida de la Vg. (1936) omite, en el v 6, *clamaveruntque ad Dominum... murmuratio eorum.* Es una interpolación y falta en TH.

Se manda a Moisés que tome la vara de Arón (17, 25) de delante de n
Yahvé (**9**). En Éx 17, 6, se le mandó herir la roca y es evidente que aquí se piensa que haga otro tanto. Moisés, obedeciendo las órdenes de Dios,

204n convocó al pueblo y le dirigió estas palabras: «¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?». Se han interpretado esta palabras como expresión del mal humor de Moisés (CORN. A LAP., *ad loc.*), de su incredulidad (HUMM., 161) o de su impaciencia e incredulidad (CRAMPON, 520). El texto está probablemente corrompido. En el Sal 105, 33, se recrimina a Moisés por haber hablado desconsideradamente en un momento de excitación. Resulta difícil admitir la acusación de falta de fe, después de los sucesos de Éx 17. Pero, tal vez la incredulidad de Moisés se limitara a que Dios estuviese dispuesto a proporcionar agua a un pueblo ingrato, aparte toda consideración sobre su poder (CALMET, *ad loc.*; HUMM., 161; HEINISCH, 78; CLAMER, 365; FILLION, 497). Es difícil excluir de los actos y palabras de Moisés en esta ocasión cierto grado de impaciencia, atribuíble a la imperfección humana. En el mismo sentido debe explicarse el hecho de haber
o herido por dos veces la roca. El agua brotó luego de ella, pero Moisés y Arón fueron condenados, por su incredulidad a no entrar en la tierra prometida. Pensaron, o pudieron haber pensado, que Dios ya no escucharía sus súplicas. Creyeron en su justicia vindicativa, pero no en su bondad, misericordia y fidelidad. Esperaban un castigo, más bien que una manifestación de estos atributos delante del pueblo. Se llamó a este lugar *Mê mĕrîḇāh* «aguas de contienda», porque allí contendieron los israelitas con palabras contra Yahvé, y allí Él vindicó su santidad. Sobre el nombre *meribah*, v. Éx. 17, 7.[120]

p **14-21. Embajada al rey de Edom** — Después de haber fracasado en el intento de invadir Canán por el S. (14, 44 s), tuvieron los israelitas que abordar el país por el E. El camino desde Cades al E. del mar Muerto atravesaba Edom, país que se extendía a lo largo de la gran depresión de ʿArabá, desde el extremo S. del mar Muerto hasta el golfo de ʿAqaba (SHG, 557-76).

Antes de atravesar la tierra de Edom, Moisés envió mensajeros al rey pidiéndole permiso y asegurándole de sus buenas intenciones. Para ganarse su voluntad le llama «hermano». De hecho, los edomitas eran la estirpe de Esaú, hermano de Jacob (Gén 36, 9-19). Pero, el rey, desconfiando de las seguridades ofrecidas, no les otorgó el permiso, por lo cual los israelitas tuvieron que efectuar un rodeo por el sur.

205a **C. XX, 22—XXXVI, 13. De Cades a los llanos de Moab.**

XX, 22—XXII, 1. De Cades a Moab — Cuenta esta sección algunas campañas militares contra pueblos cuyo territorio caía en el camino de los israelitas hacia Canán.

b **22-29. Muerte de Arón e investidura de Eleazar** — Se desconoce el emplazamiento del monte Or. Estaba sin duda en la frontera de Edom. En Dt 10, 6 se llama *Mōsērāh* el lugar de la muerte de Arón. Pudiera ser que fuese éste el nombre de una cadena de montañas uno de cuyos picos fuera el monte Or. Moisés, acompañado por Arón y Eleazar, subió a la montaña, y allí, como se acercaba la muerte de Arón, Moisés le quitó las vestiduras pontificales, (v. Lev 8, 7-9) y se las pasó a Eleazar según lo mandado en Éx 29, 29. De este modo recibió Eleazar la investidura de sumo sacerdote y, al bajar del monte, el pueblo le reconoció como sucesor de Arón.

XXI, 1-3. Victoria de Jorma — Los nombres de Arad, identificado 205c
con Tell Arad, 80 km al N. de Cades y unos 25 al S. de Hebrón, y de Negeb, el desierto de la parte S. de Palestina, nos llevan a los confines meridionales de la tierra de Canán, lo cual se concilia mal con el itinerario que se indica en 14, 25, y 20, 21. No se concibe tampoco que no hayan explotado los israelitas su victoria (3) y ampliado sus conquistas por el S. En consecuencia, o bien esta narración está fuera de su contexto cronológico, o bien cuenta una campaña efectuada solamente por una tribu, mientras que el grueso de los israelitas marchaba en dirección S. Se hace mención de Jorma en Jos 12, 14; Jue 1, 17. La frase «por el camino de los exploradores» (1) apenas contribuye a determinar su posición geográfica. El término hebreo *'ăṯārîm* puede ser nombre de un lugar imposible de identificar, o nombre común de significación dudosa. La versión *exploratores* de la Vg., basada en la lección *tārîm* en vez de *'ăṯārîm*, no debe pasarse por alto.[121] En cumplimiento de un voto, los israelitas victoriosos pusieron la ciudad en entredicho, esto es, la destruyeron completamente y llamaron aquel lugar Jorma, que significa, como glosa San Jerónimo, *anathema* o destrucción. V., sobre el *ḥerem* o entredicho, Lev 27, 28 s, y A. FERNÁNDEZ en Bi 5 (1924) 3-25.

4-9. La serpiente de bronce — De nuevo el pueblo se quejó de las mole- d
tias del camino. En castigo se vieron acometidos por serpientes venenosas, llamadas «de fuego» a causa del ardor que producía su mordedura. Habiendo el pueblo reconocido su falta, Moisés, siguiendo las órdenes de Dios, hizo una serpiente de metal y la puso sobre un palo alto, de suerte que todos los que hubieran sido picados por las serpientes pudieran mirarla y así quedaran curados. El relato es un ejemplo del poder de Dios, pues solamente Él podía curar por medios totalmente inadecuados a este propósito. Se conserva un eco de la historia de la serpiente de metal en 2 Re 18, 4. Véase también Sal 16, 6 s. En Jn 3, 14 es tipo de la exaltación de Cristo en la cruz.

10-20. Viaje hacia el NE. del mar Muerto — Los israelitas, rodeando e
la tierra de Edom llegaron a Obot al E. de Edom y luego a Iye-Abarim, al SE. del mar Muerto (ABEL II, 216) y al E. de Moab. Acamparon en el Wadi Zared, que, procedente del SE., desemboca en el extremo meridional del mar Muerto. Levantado el campo de Wadi Zared, acamparon en la ribera norte del Arnón (= Wadi el-Moŷib, SHG, 588), en un lugar del desierto al E. de Moab y en los límites de los amorreos. Se cita aquí un fragmento de un canto popular, tomado de una colección de poemas épicos llamada «Guerras de Yahvé», donde se celebraban las victorias de los israelitas sobre sus enemigos.

Es oscuro el sentido de estos versos fragmentarios. He aquí una traducción literal:

Vaheb en Sufa y los valles del Arnón
Y el declive de los valles que se extiende hacia la región de Ar
Y se apoya en los confines de Moab.

Del Arnón pasaron a Beer, término que significa «pozo». El emplazamiento es desconocido. Tal vez sea este nombre una abreviación de

205e un original «el pozo de Dios» o una forma semejante. Se pone aquí otro canto popular, que se cantaba probablemente mientras se sacaba agua:

¡Mana, pozo! ¡Cantadle!
El pozo que cavaron los príncipes,
El que excavaron los jefes del pueblo
Con el cetro, con sus bastones.

Luego, siguiendo en dirección NO., llegaron a un valle en tierra de Moab, que se describe con la aposición de «la cima del Fasga», al NE. del mar Muerto.

f **21-32. Derrota del rey Seón y ocupación de sus territorios** — Cuando iban a atravesar los límites del país de los amorreos, enviaron los israelitas embajadores a su rey, como habían hecho con los edomitas (20, 14-21), pidiendo autorización para pasar por su territorio. Según parece, se envió esta embajada desde el lugar a que habían llegado en 21, 20. Pero es preferible poner la misión de los embajadores inmediatamente después del v 13, pues todos los lugares mencionados en 14-20 están en territorio de Seón. Los amorreos les negaron la autorización y salieron en armas al encuentro de los israelitas en Jahsa. Fueron derrotados, y los israelitas ocuparon toda su tierra desde el Arnón hasta el Jaboc (= *Nahr ez-Zerqā'*), que desemboca en el Jordán viniendo del E. Nota el hagiógrafo que Jazer estaba en los límites de los amonitas, y esto explicaría la limitación del territorio de Seón. Hešbón (= *Hesbān*) era la capital del reino de Seón y había sido arrebatada al anterior rey de Moab.

g Nuevamente se cita un canto popular celebrando la victoria de los israelitas. Hešbón ha sido incendiada, ¿quién la edificará? Moab, el antiguo señor de Hešbón, ha sido abandonado por Camos, su dios nacional, y ha sido llevado cautivo. Los israelitas han conquistado toda la tierra.

h **33-35. Derrota del rey Og y ocupación de su tierra** — Prosiguieron los israelitas su marcha victoriosa hacia el N., derrotaron a Og, rey de Basán, en Edrai, a unos 50 km al E. del extremo S. del lago de Genesaret, y ocuparon todo su territorio.

i **XXII, 1. Acampa Israel en los llanos de Moab** — Los llanos o estepas de Moab, escenario de los últimos acontecimientos antes del paso del Jordán, cubren una extensión de no más de 11 km de ancho, al N. del mar Muerto y al E. de la desembocadura del Jordán.

206a **XXII, 2 — XXXVI, 13. Sucesos de Moab** — La materia de esta sección es la historia de Balam, un segundo censo, y una colección de leyes y narraciones diversas.

b **XXII, 2 — XXIV, 25. La historia de Balam** — Ha sido esta narración materia de importantes discusiones, y todavía atrae la atención de los estudiosos. Los teólogos se interesan sobre todo por el carácter mesiánico de los vaticinios de Balam; los predicadores se extienden en consideraciones morales sobre el carácter de éste; los críticos buscan, por medio del análisis, la división en fuentes de la narración; los exegetas aspiran a dar una exposición clara y completa de los hechos.

El carácter de Balam se aprecia de modos diferentes. La tradición judía le fué siempre desfavorable, cf. 2 Pe 2, 13 ss; Jds 11; Ap 2, 14. San Agustín le llama «hombre pésimo» (*Quaest. in Hept.*, q 47 *in Num*, PL 34, 740) y Santo Tomás, «profeta del diablo» (2, 2, q 172, a. 6 ad 1). San Jerónimo se muestra más blando (*Quaest. in Gen.* 22, 20, PL 23, 971). Los modernos también dividen sus opiniones. La cuestión, sin embargo, no tiene gran importancia, pues, según principio teológico universalmente admitido, el don de profecía se concede por el bien de otros, sin atender a los méritos o deméritos del profeta (Santo Tomás, l.c.). 206c

2-14. Primera embajada a Balam — Como recibiera Balac, rey de Moab, nuevas de las conquistas israelitas, convocó su consejo para trazar un plan de defensa en caso de invasión. Se esperaría «Moab» en vez de «Madián» (4). Pero también se habla de los madianitas junto con los moabitas en 7. La presencia de madianitas en Moab se debe, tal vez, a migraciones de tribus nómadas; cf Abel, RB 40 (1931) 225. Balac primeramente reunió su consejo y luego pidió su parecer a los madianitas, quienes hacían causa común con él. Como se sentían incapaces de resistir al enemigo, los moabitas recurrieron a una estrategia muy peculiar; la de conjurar al enemigo para reducirlo a la impotencia. Era creencia común, de la que participaban también los israelitas (Gén 9, 25-27; 27, 27-40; 49, 3-28), que la maldición de una persona estrechamente unida a la divinidad nunca era vana. En conformidad con ello, el rey envió a buscar a Balam, rogándole que maldijera a los israelitas. Vivía Balam en Petur (Vg. no puntualiza el lugar y en cambio consigna la profesión: *hariolum* = adivino), que se identifica generalmente con el *Pitru* de las inscripciones asirias, ciudad ribereña del Eufrates, a unos 643 km de Moab. Se dice de su país que está «en tierra de los hijos de Ammón» (Vg.), lo cual se compagina con las circunstancias históricas del episodio de Balam, pero no con la localización de Petur junto al Eufrates. El TM en vez de «tierra de los hijos de Ammón» tiene «la tierra de su pueblo», lección que prefieren muchos intérpretes (E. Palis en DBV art. *Balaam;* Fillion, 507; Crampon, 529; E. Sutcliffe en Bi 7 [1926] 9-18, 31-9, y 18 [1937] 439-42). Esto se acomoda bien con el texto anterior que dice que Balam vivía en Petur. [122] d

Balam prometió a los mensajeros darles al día siguiente la respuesta, según lo que le revelara Dios por la noche. Como Balam usa el nombre de Yahvé, han creído muchos intérpretes que Balam era un adorador del verdadero Dios cuyo parecer buscaba y según el cual obraba. No es esto imposible *a priori*, pero me inclino más a creer que Balam nada sabía del verdadero Dios, y que el nombre de Yahvé lo pusieron en su boca escribas posteriores, que, más de una vez, intercambiaron los nombres de Dios y Yahvé. Lo más probable es que Balam fuese un mago pagano que confiaba en las revelaciones de *su* propio dios, pero que en este caso recibió la respuesta de Yahvé. e

15-20. Segunda embajada — No se descorazonó totalmente Balac por la negativa de Balam, y así le despachó otra embajada prometiéndole ricos presentes. Balam, pensando que tal vez su dios pudiera haber cambiado de parecer, consultó de nuevo. Ahora Dios le concedió autorización para aceptar la invitación de Balac, pero con la condición de que hablaría bajo su dirección. f

206g **21-35. El viaje de Balam** — **21.** A la mañana siguiente Balam se puso en camino con los enviados de Balac. Pero no agradó el viaje a Yahvé. **22** parece que contradice a **20*b***, pero se conviene generalmente en que lo que desaprobaba Dios era la mala intención de Balam, no propiamente su viaje; cf. SUTCLIFFE, Bi 7 (1926) 23. La intención de Balam era ciertamente aviesa (32); creía que Dios le había permitido maldecir a los israelitas y que incluso le sugeriría las palabras de la maldición, cf. «haz lo que yo te diga» (**20**), esto es, «di solamente lo que te diga yo» (**35**). Sin embargo, no era ésta la intención de Dios. Dios pensaba volver el mal en bien, y la razón de que se cuente este episodio es poner de manifiesto la oposición de la voluntad de Dios con la de Balam. **23-35.** Se acepta generalmente el carácter histórico del episodio del ángel que intercepta el camino y del diálogo de Balam con la borrica. Pero no es improbable que este diálogo sea hasta cierto punto la representación dramática de un incidente notable que ocurriera durante el camino, cf. CARD. MEIGNAN, *L' Ancien Testament, de Moïse à David* (París 1896) 216 not. 1. El principal interés del hagiógrafo se pone de manifiesto en **35**: «Di solamente lo que te diga yo.» Balam obraría como instrumento en manos de Dios, independientemente de las instrucciones de Balac.

h **El episodio de la borrica** es desazonador para los exegetas. Los no católicos le atribuyen carácter meramente popular y se afanan por encontrarle paralelos en otros episodios antiguos (GRAY, 334; BINNS, 157), pero los católicos siempre han tenido el hecho por histórico y milagroso (SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Num.*, 22 PL 34, 742; HUMM., 275, etc.), y han tratado de explicar el modo como se realizó el milagro. En lo que concierne al carácter histórico, se remiten al principio establecido por la Comisión Bíblica en lo referente a los relatos en forma histórica; v. § 52*j*[123].

i **36-40. Llegada de Balam a Moab** — Balac salió al encuentro de Balam en Ir Moab, límite septentrional de su reino. Después de haber expuesto a Balac las condiciones de su misión, Balam se fué con él a *Qiryat ḥūṣôt*, lugar cuya localización se ignora, donde se ofrecieron numerosos sacrificios, de los cuales se dió pingüe porción al huésped de honor.

j **41-XXIII, 12. Primer oráculo de Balam** — Al día siguiente, Balac llevó el profeta a Bamot Baal, al N. del Arnón, desde donde podía ver una esquina del campamento de los israelitas, y así pronunciar sus maldiciones teniendo el enemigo a la vista. Para preparar la recepción por Balam de la revelación de Dios, se ofrecieron siete novillos y siete carneros en siete altares. Entonces Balam se alejó un poco y Dios le mandó volver a Balac con el siguiente mensaje.

k La primera parábola de Balam consta de siete pareados de paralelismo sinónimo. La idea general es ésta: He sido llamado por Balac para maldecir a este pueblo; pero, ¿cómo podré yo maldecir a un pueblo al que Dios no maldice? Hay señales inconfundibles de que Dios bendice a este pueblo. Habita solo, separado de otras naciones. ¿Quién podría contar la descendencia de Jacob, innumerable como el polvo de la tierra? (cf Gén. 13, 16; 28, 24). ¿Quién podría contar ni siquiera la cuarta parte (o, según LXX, las miríadas) de los israelitas (**10**)? Para terminar, Balam expresa el deseo de acabar felizmente como los israelitas. Algunos intérpretes han visto en estas palabras una alusión a la creencia en una vida futura en la que los buenos gozarían de una vida feliz (HUMM., 281). Pero es preferible interpretarlas a la luz de las ideas del AT acerca de la vida futura, como expresión del deseo de acabar felizmente después de una vida próspera. [124] 206k

l **XXIII, 13-26. Segundo oráculo de Balam** — Creyendo Balac que Balam obtendría de Dios respuesta favorable si se pronunciaban las maldiciones en presencia de otra parte de Israel, llevó a Balam a la cumbre del monte Fasga, desde donde se divisaba gran parte del campamento de los israelitas.

Este segundo oráculo tiene la misma forma poética que el primero. La idea general es la inmutabilidad de los designios de Dios y la irrevocabilidad de sus bendiciones. He recibido órdenes de bendecir, y no puedo revocar las bendiciones de Dios. No hay malhechores entre los israelitas (o. no hay calamidades o mal en Israel). Yahvé está en medio de ellos y ellos le aclaman como rey con gritos de alegría. Son invencibles, porque el Dios que los sacó de Egipto es fuerte como el toro salvaje (Vg., *rhinoceros*). Viviendo tan cerca de Dios, no tienen necesidad de adivinación, porque Dios les comunica al tiempo oportuno lo que Él piensa hacer. Viendo Balac que todos sus esfuerzos por obtener de Balam una maldición, tenían el efecto contrario de robustecer la posición privilegiada de los israelitas, interrumpió la bendición de Balam.

m **XXIII, 27-XXIV, 13. Tercer oráculo** — Balac intenta otra vez obtener de Balam una maldición. Esta persistencia se explica fácilmente por la costumbre de los paganos de consultar repetidas veces al oráculo hasta obtener una respuesta favorable. Para ello Balac llevó el adivino a la cima del monte Fogor que domina el yermo que se extiende al E. de la desembocadura del Jordán. Bajo la inspiración de Dios, Balam pronunció su tercer oráculo, que se distingue de los otros dos tanto en la forma como en el contenido. Va precedido de la intitulación: El oráculo de Balam, el oráculo de un hombre cuyos ojos están cerrados, de un hombre que oye las palabras de Dios, que ve la visión del Omnipotente, cuyos ojos se le abren cuando cae. El sentido general de estas palabras parece ser el siguiente: El vidente, al recibir las comunicaciones divinas, tiene los ojos cerrados; pero, después de recibirlas, los abre y cae agotado (HUMM., 289). La descripción del vidente con los ojos cerrados guarda paralelo con las prácticas mágicas de los árabes. El vidente, mientras está en comunicación con Dios, tiene los ojos cubiertos, pero después de la comunicación divina cae la envoltura y se abren sus ojos a la realidad de este mundo (v. I. GUIDI, en «Acts of the XIV Congress of Orientalists» II, 8-12, Argel 1905).

n **5-9** constituyen el cuerpo del oráculo. Las tiendas de Israel y, por consiguiente, los israelitas que las habitan y la tierra en que van a instalarse, son prósperas y hermosas como dilatados y fértiles valles, como jardines a lo largo de un río, como áloes plantados por Yahvé, como cedros junto a las aguas. Su prosperidad será como agua que desborda de un balde, «y su simiente gozará de muchas aguas». Estas últimas palabras apenas tienen sentido. Una pequeña corrección apoyada en LXX daría: su semilla, esto es, la posteridad de Israel, se extenderá entre muchas naciones. Si leemos *zĕrō'ô* (su brazo), en lugar de *zar'ô* (su semilla), se obtiene un sentido mejor todavía: su brazo, esto es, el poder de Israel,

206n se extenderá sobre muchas naciones. Su rey es más poderoso que Agag, rey de los amalecitas (que fué apresado por Saúl, 1 Sam 15), y su reino será exaltado. Balac, totalmente desilusionado, despide a Balam.

o **XXIV, 14-25. Últimos oráculos de Balam** — Antes de volver a su tierra predijo Balam lo que los israelitas harían a los moabitas en el futuro. El vaticinio de **15-19** es, con mucho, el más importante en razón de su referencia al Mesías. Sobre **15 s**, v. comentario al 3 s. Balam contempla el futuro de Israel como en visión extática. Ve una estrella alzándose de Jacob y un cetro surgiendo de Israel. La «estrella» y el «cetro» son dos metáforas o símbolos del poder real. V. L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925) 105-9, sobre el uso del término «estrella» como título real en las literaturas asiria y egipcia, y cf. Gén 49, 10, sobre el uso metafórico de la palabra «cetro». Este rey poderoso aplastará a los jefes de Moab, o, en general, a los habitantes de Moab, pues el sentido específico del término hebreo no es claro, y devastará a todos los hijos del *tumulto*, designándose con ello a los moabitas; cf. Is 16, 6; Jer 48, 29 y 39. Conquistará a Edom y a Seir, tierra de sus enemigos. Edom y Seir son sinónimos; cf. 36, 8; Jue 5, 4. La dominación saldrá de Jacob, o se ejercerá desde Jacob, y destruirá a todos los supervivientes de las ciudades.

p Se han esforzado siempre los comentaristas por identificar a este rey poderoso de Israel. Se creyó, naturalmente, que David tenía los mayores títulos a esta identificación, pues derrotó a los moabitas (2 Sam 8, 2), a los edomitas (2 Sam 8, 13 y 14; 1 Re 11, 15) y a todos los vecinos hostiles. Pero ya desde muy antiguo, intérpretes tanto cristianos como judíos han entendido esta profecía del Mesías (IUST., *Dial. cum Tryph.* 106, PG 4, 450 s; IREN., *Contra haer.* III, 9, 2, PG 5, 782; THEODORETUS, *Quaest. in Num.* 44, PG 80, 394; HIER., *Ep. ad Oceanum* PL 22, 695) y la interpretación mesiánica ha sido corriente en la Iglesia cristiana. Se presenta aquí al Mesías como a un rey victorioso que aplasta toda oposición y reina sobre todos los pueblos conquistados. Políticamente, los moabitas y los edomitas son los pueblos que, si bien no para siempre (cf. la estela moabita, § 80*j*), conquistó David, y vienen mencionados aquí por razón de las circunstancias históricas de la profecía. Pero representan al mismo tiempo a todas la naciones que tendrán que someterse a Cristo. Si bien la profecía se puede aplicar a David en un sentido restringido, sólo se cumplió plenamente en Cristo. Es digno de notarse que el nacimiento de Cristo fué anunciado por una estrella (Mt 2, 2), y que a Cristo se le llama (Ap 22, 16) la estrella de la mañana. Véase F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935) 84-101.

q Siguen tres vaticinios más, que no tienen que ver con los moabitas. El primero (**20**) se refiere a los amalecitas, descritos como «el principio de las naciones», conviene a saber, la primera que luchó contra Israel (Éx 17, 8 ss) o, por exageración poética, la más poderosa de las naciones, pero cuyo fin hubo de ser la total destrucción (1 Sam 15). El segundo (**21 s**) habla de los quenitas. El sentido general es: aunque los quenitas habitan en lugares rocosos e inaccesibles, y por consiguiente, inexpugnables (nótese la asonancia de *qēn*, nido, y *qēni*, quenita), serán llevados cautivos por los asirios. No se puede determinar a qué cautividad se

hace referencia. El último oráculo (**23 s**) es muy oscuro y parece referirse 206q
al tiempo de la dominación griega. Vendrán naves de *Kittîm*, esto es, Chipre, o, según uso más tardío, de los países marítimos de occidente (Vg.: Italia). Los quitim conquistarán Asiria, y Eber perecerá para siempre. Una explicación más minuciosa resulta imposible.

XXV. Los sucesos de Baal Fogor — Después de los acontecimientos 207a
narrados en los dos últimos capítulos, encontramos a los israelitas acampados en Setim, al E. del Jordán y no lejos de su desembocadura. Allí se mezclaron con los moabitas y tuvieron relaciones inmorales con sus mujeres. De resultas de esta intimidad, tomaron parte en sus convites sagrados, a los que fueron invitados por las mujeres de Moab. Por este culto idolátrico se unieron los israelitas a Camos, divinidad moabita, llamada aquí Baal Fogor, o «el Señor de Peor». Esa idolatría desató la cólera de Yahvé, que mandó a Moisés ejecutar a todos los jefes responsables de este acto de infidelidad. No se cuenta la ejecución de esta orden. Es muy probable que Dios ordenara el castigo de todos los culpables, pero que los responsables fueran castigados de tal manera que sirvieran de ejemplo a los demás (SANTO TOMÁS, 2, 2, q. 108, a. 1 ad 5).

Estaban los israelitas llorando la muerte de sus hermanos cuando b
llegó un jefe de la tribu de Simeón e introdujo públicamente a una madianita en el campamento. Podemos pensar tanto en un matrimonio mixto como en una unión inmoral. Esta última es la interpretación de Vg. (**6**, *scortum;* TH, «una madianita»). Al ver esto, Finés, nieto de Arón, les siguió hasta la tienda y los acuchilló con su daga. El celo de Finés se hizo proverbial; cf. Sal 105, 30; Eclo 45, 28; 1 Mac 2, 26. Fué premiado Finés con la promesa del (sumo) sacerdocio. Quedó pues excluída la línea de Itamar; al menos, del ejercicio perpetuo del sumo sacerdocio.

Se ordenó entonces a los israelitas que tomaran venganza de los madianitas por haberles inducido a la idolatría. Parece ser que éstos habían obrado así bajo la influencia de Balam; cf. 31, 16.

XXVI. El segundo empadronamiento — Era necesario efectuar un nuevo c
censo del pueblo después de tantos desastres sobrevenidos durante los cuarenta años de peregrinación por el desierto, ahora que estaban en vísperas de entrar en Canán (v. com. al 1, 1).

1-51. El empadronamiento — Para hacerlo se siguen las mismas indica- d
ciones generales del c 1. El orden de las tribus es el mismo, excepto que se permutan Manasés y Efraím. De cada tribu se dan las principales divisiones en clanes. Sobre el valor de las cifras, v. las observaciones al c 1. Habría probablemente que corregir «hablaron» de **3** (TM, Vg.) en *numeraron*.

52-56. Instrucciones generales respecto a la división de la tierra — Había e
que dividir la tierra entre las tribus según el número de sus miembros, y asignar por suerte cada parte. En otras palabras: para la extensión de las diversas porciones había que atender a la dimensión de las tribus, pero para el lugar que cada tribu había de habitar se acudiría a las suertes. V. Jos 13-19.

57-62. El censo de los levitas.

63-65. Conclusión.

XXVII, 1-11. La ley de herencia de las hijas — Las costumbres israelitas f
no concedían a la mujer el derecho a heredar. De aquí que si alguien

207f moría sin descendencia masculina, su propiedad iría a parar fuera de su familia. El matrimonio por levirato era una medida insuficiente para evitar esta enajenación forzosa de la propiedad familiar; Dt 25, 5-10; v. también la *Introducción al Libro de Rut*, XX-XXIX, por C. LATTEY en WV. La presente ley concedió a las hijas derechos iguales a la herencia paterna.

g Las hijas de Salfad expusieron su caso a Moisés y a toda la asamblea, diciendo que su padre no había tenido parte en la revuelta de Coré —de otra manera hubiera sido probablemente confiscada su propiedad—, sino que había muerto por sus propios pecados. Como el nombre de una persona iba inseparablemente unido a la propiedad, desaparecería el nombre de su padre si su propiedad pasaba a manos extrañas al círculo de la familia. Se atendió a su reclamación y se promulgó una ley general que daba a las hijas el derecho a heredar la propiedad del padre, caso de faltar descendientes varones. Ya estaba en vigor mucho antes de Moisés una costumbre semejante en el oriente próximo; cf. C. H. GORDON, *Parallèles Nouziens aux lois et coutumes de l'AT* en RB 44 (1935) 38. La ley considera también otros casos de sucesión en la propiedad paterna.

h **12-23. Josué nombrado sucesor de Moisés** — Dios rechazó la súplica de Moisés de que se le permitiera entrar en la tierra prometida (Dt 3, 25) por la razón que se indica en 14, pero, antes de morir, se le concedió que viera la tierra desde el monte Nebó, pico de la cordillera de los montes Abarim, al E. del Jordán y del mar Muerto. Puede juzgarse desproporcionado el castigo con la falta, especialmente tratándose de un hombre que se mantuvo fiel durante tantos años de servicios. «Pero debía darse satisfacción a la divina majestad, y debía expiarse una falta pública por medio de un castigo impresionante; además, había otra tierra de promisión de la cual no fué excluído Moisés por su pecado» (BINNS, 189). Puede añadirse que los castigos divinos están en proporción no solamente con la falta en sí, sino con la posición del pecador y con el grado de santidad que se le exige.

i Humildemente se somete Moisés a las disposiciones de Dios, y a Dios, autor de la vida (16, 22), pide que nombre un sucesor que introduzca al pueblo en la tierra prometida. Se escogió a Josué, hombre *sobre quien reside el espíritu*, esto es, el espíritu de sabiduría (Dt 34, 9), o en general, la destreza para el mando. Se mandó entonces a Moisés que le impusiera las manos. El rito de la imposición de manos tiene más de un sentido en el AT y el NT; cf. J. COPPENS. *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (París 1925), especialmente 162 s. Aquí significa traspaso de poderes y puede compararse con el rito análogo seguido en la ordenación de los levitas (8, 10). Dios mandó además a Moisés que comunicara a Josué «parte de su gloria», es decir, que declarara públicamente que tenía autoridad sobre el pueblo, y por consiguiente también derecho a su obediencia. Josué estaría delante del sacerdote, o sea, tendría una posición inferior; el sacerdote consultaría por él a Dios por medio del Urim (Éx 28, 30), y tanto Josué como el pueblo se someterían a las instrucciones que Dios les comunicaría por medio del sacerdote. De este modo la autoridad secular se subordinó a la eclesiástica.

XXVIII-XXIX. Calendario litúrgico — Ya vimos en Lev 23 una lista 208a
de fiestas anuales; aquí tenemos un índice en que se determinan los sacrificios que se deben ofrecer en cada fiesta.

1-2. Introducción — Los israelitas deben ofrecer regularmente las oblaciones a Dios debidas, llamadas antropomórficamente «sus alimentos».

3-8. Las ofrendas cotidianas — V. Éx 29, 38-42; Lev 6, 8-13.

9-10. La ofrenda del sábado — Era ésta de igual valor que la de cada día, y venía añadida a ella.

11-15. Las ofrendas del primer día de cada mes — Léase en 13 *un décimo de efah.*

16-25. Las ofrendas de la semana de pascua — Fuera de algunas instrucciones adicionales, el pasaje está tomado de Lev 23, 5-8.

26-31. Las ofrendas del día de las primicias, llamado también fiesta de las semanas (Lev 23, 15-22).

XXIX, 1-6. Las ofrendas del día de las trompetas — V. Lev 23, 23-25. b
Como esta fiesta caía el primero del mes, lo que aquí se prescribe debía hacerse además de lo que se prescribe en 28, 11-15.

7-11. Las ofrendas del día de la expiación — V. Lev 23, 26-32, y Lev 16.

12-38. Las ofrendas de la fiesta de los tabernáculos — V. Lev 23, 33 s.

39. Conclusión — Éstas son las ofrendas o sacrificios públicos hechos a cargo de toda la comunidad. Además, los particulares podían hacer sacrificios voluntarios y votivos, en cualquiera de estas fiestas.

XXX. Sobre los votos, especialmente los hechos por mujeres — El prin- c
cipio en que se fundan todas estas prescripciones es que la mujer está sometida a su padre o a su marido, y por consiguiente, no puede, sin su aprobación, prometer nada a Dios que pueda obstaculizar el gobierno de la casa.

3. Principio general — Quien hiciere un voto a Yahvé o se obligare con juramento a abstenerse de algo, guardará su promesa.

4-6. Votos de una mujer célibe — Si una doncella núbil hace un voto, el voto será válido si el padre, al saberlo, no lo desaprueba. Si lo desaprueba, queda anulado.

7-9 y 11-16. Votos de una mujer casada — El marido tiene derecho d
a prohibir los votos de su mujer, ya los hiciera antes de casarse, ya después inconsideradamente. Dios no se complace en los votos precipitados (Eclo 5, 4). Si el marido, después de aprobar tácitamente los votos de su mujer, quiere anularlos, será responsable del quebrantamiento de la promesa, pero su mujer estará sin culpa.

Los votos de una viuda o de una divorciada son válidos (**10**), pues e
estas mujeres no están ya sometidas a sus maridos. Omítase en **17** *vel* (Vg.).

XXXI. El exterminio de los madianitas — Se ha sostenido que este f
episodio no es histórico, sino una manera de ilustrar cómo deben ejecutarse ciertas instrucciones, como las que se refieren a la guerra de exterminio, a la purificación de la inmundicia contraída por el contacto con un cadáver, y a la distribución del botín (GRAY, 418). No convencen las razones aducidas. Ciertas inconsecuencias aparentes se deben a normas de estilo y al fin particular del escritor. Se omiten de intento muchos pormenores de la campaña, presentada como un solo acontecimiento de breve duración. Es posible que haya exagera-

208f ción retórica en las cifras, lo mismo que en la afirmación de que todos los varones madianitas fueron muertos y todas sus ciudades incendiadas. Véase. § 211*g*.

g **1-10. La expedición** — Ya se contaron en el c 25 las causas de esta guerra. Moisés organizó una expedición de 12.000 hombres bajo el mando de Finés. La razón de la elección para el mando del sacerdote Finés y no de Josué, el futuro caudillo, se debe buscar en el celo por el honor de Yahvé de que dió prueba Finés en otra ocasión (25, 7 s). Llevó consigo «los vasos sagrados y las trompetas de sonar». Sobre las trompetas, v. 10, 1-10. Qué sean los «vasos sagrados» no está claro. Según HUMM. (345) son las vestiduras sagradas. Tal vez «las trompetas de sonar» sea una aposición a «los vasos sagrados». Fué una campaña victoriosa.

h **11-18. Matanza de los prisioneros** — Cuando volvieron los guerreros con los prisioneros y los despojos, Moisés les reprochó que hubieran dejado con vida a las mujeres y a los niños, y mandó que se diera muerte a todas las mujeres casadas o desfloradas y a todos los niños varones, las unas por haber sido ellas las que incitaron a los israelitas a la idolatría y a la fornicación, y a los otros para asegurar la total extinción de la raza madianita. Solamente había que dejar con vida a las vírgenes para darlas en premio a los combatientes (Jue 21, 11). No se tuvo en cuenta la posibilidad de que las jóvenes sedujeran a sus maridos o dueños, pero era de regla la prohibición de los matrimonios mixtos; cf. Éx 34, 16; 1 Re 11, 2.

i **19-24. Purificación de los guerreros y los despojos** — Como los guerreros estaban mancillados legalmente (Núm 19, 16-19), tuvieron que quedarse fuera del campamento hasta que se purificasen ellos y los despojos conforme al rito de Núm 19, 14-22. Con ocasión de esto dió Eleazar nuevas prescripciones. Había que pasar por el fuego todos los objetos capaces de resistirlo para purificarlos, y además por el agua lustral. Los demás objetos debían pasar solamente por el agua.

j **25-47. Distribución de los despojos** — Se dividiría todo el botín en dos partes iguales entre los combatientes y los que se quedaron en el campamento. Así obró también David (1 Sam 30, 24-25).[125] Había que pagar tributo a Yahvé de ambas mitades. La *contribución* de los combatientes fué la quingentésima parte del total de su porción, y fué entregada a Eleazar; la del resto del pueblo, una quincuagésima parte del todo, y se adjudicó a los levitas. De esta manera, aunque el botín se dividió en dos partes iguales, las participaciones de los que lucharon fueron en realidad mayores que las de los no combatientes.

k **48-54. La ofrenda de los jefes** — Los jefes y oficiales ofrecieron espontáneamente, y como muestra de gratitud a Yahvé, diversos ornamentos de oro que pesaban en total 16.750 siclos (más de 200 kg).

l **XXXII. División de Transjordania entre las tribus de Rubén, Gad y media tribu de Manasés** — Las tribus de Rubén y de Gad, a las que se añade en 33 media tribu de Manasés, pidieron a Moisés permiso de asentarse en la región al E. del Jordán. Se les concedió la petición bajo ciertas condiciones.

m **1-5. La demanda** — Como vieran que la tierra de Jazer y la de Galad eran tierras de pastos, pidieron los rubenitas y gaditas establecerse

en ellas. La tierra de Jazer es la ciudad de este nombre con los pasti- 208m
zales vecinos. «La tierra de Galad» significa, a veces, toda la región al E. del Jordán (Dt 3, 12 s); a veces, solamente la región al S. del Jaboc, o al N. del mismo, considerándose que el Jaboc dividía la tierra de Galad en dos mitades (Jos 12, 2). En este capítulo se usa en estos dos sentidos restringidos. Como los lugares que se mencionan en 3 caen todos al S. del Jaboc, la tierra de Galad de **1** designa el Galad meridional (sobre Galad, v. SHG, c 28).

n **6-32. Se deniega primeramente la petición y se concede luego** — Si se accedía a la demanda, las demás tribus se animarían a quedarse donde estaban y renunciarían a todo plan de conquista ulterior. Lo cual frustraría la promesa de Dios y provocaría su ira, como en el caso de los exploradores (cc 13 s). Para impedir tales consecuencias se opuso Moisés enérgicamente a tales demandas. Pero los representantes de las dos tribus expusieron a Moisés que tal petición no implicaba que se negaran a tomar parte en la conquista de la tierra al O. del Jordán. Después de poner a buen recaudo y dejar bien asegurados a sus mujeres, hijos, ganados y rebaños en el territorio que se les asignara, cruzarían el Jordán para luchar codo con codo con las demás tribus. Moisés aceptó su proposición y determinó que se les concedería la parte S. de Galad.

o **33-42. El territorio de Rubén, Gad y media tribu de Manasés** — Las catorce ciudades mencionadas en **34-38** están situadas en una franja de territorio situada al E. del mar Muerto y del Jordán, que mide unos 2.071 km² de superficie. No se puede trazar una línea de demarcación entre los dos grupos de ciudades. Parece que las ciudades se asignaron provisionalmente a las tribus, en conjunto, trazando Josué la demarcación definitiva más tarde (Jos 13, 8-28).

Solamente a algunos clanes de la tribu de Manasés les correspondió parte del territorio al E. del Jordán. El de Maquir conquistó Galad septentrional. Jair, otro clan manasita, tomó los burgos o aduares (hebr. *ḥawwôṯ*) y los llamó según su nombre. Muy probablemente estaba este distrito en Galad mismo (Jue 10, 3-5; 1 Re 4, 13, 1 Par 2, 22), y al SE. del lago de Genesaret. Nobaj, otro clan, se apoderó del distrito de Canat, que probablemente estaba al E. de Jair, en la vertiente occidental del Jaurán.

XXXIII, 1-49. El itinerario desde Egipto a Moab[126] — Tenemos aquí un 209a
resumen de los viajes realizados durante los cuarenta años de vida en el desierto, desde Egipto hasta Moab, siguiendo las varias etapas del camino. El catálogo de las estaciones no está completo. Tampoco se pueden identificar algunos lugares, ni siquiera con visos de probabilidad. Ya se han mencionado en Éx y Núm la mayor parte de ellos. Se dice que este itinerario fué escrito por Moisés (2), informe inapreciable para medir la autoridad de este documento. Sobre toda la sección, v. ABEL II, 208-17.

b **50-56. Prescripciones respecto a la ocupación de la tierra de Canán** — Se manda a los israelitas; (1) arrojar y *desposeer* (53) de ella a todos los habitantes; el exterminio parcial tendría por efecto el desquite de los cananeos, la inducción a la idolatría y el castigo de Dios; (2) destruir toda representación idolátrica en piedra y las imágenes fundidas de sus

209b dioses; (3) demoler todos sus altos, o lugares de culto (v. en *S. R. DRIVER, *Modern Research as illustrating the Bible*, Londres 1922, 60 s, una descripción de los lugares altos cananeos)[127]; (4) dividir la tierra por suerte, según se prescribe en 26, 55.

c **XXXIV. Límites de la tierra prometida al O. del Jordán** — Cf. Ez 47, 13-20. Hay que hacer distinción entre los límites prometidos por Dios y los que en realidad poseyeron los israelitas[128]. La descripción que aquí se da es una descripción ideal que representa la extensión del territorio que los israelitas tenían derecho a conquistar, pero que, de hecho, nunca llegaron a conquistar por completo. Así la frontera occidental, que aquí corre a lo largo de la costa del Mediterráneo, nunca estuvo en manos israelitas, con excepción de un pequeño corredor en su parte central, y aun esto por poco tiempo. La razón de esta distinción es que la promesa de Dios fué condicional, y dependía de la fiel observancia de la ley por los israelitas; cf. Jos 23, 12; Jue 3, 1-4. La mayor expansión del territorio de Israel se alcanzó bajo David.

d **3-5. El límite sur** — Se describe de una manera general como yendo desde el desierto de Sin (13, 21) a lo largo de la frontera de Edom. Más precisamente, la línea meridional empezaba en el extremo límite sur del mar Muerto (o de la Sal), torcía al S. de la subida o paso de *Aqrabbim*, pasaba por Sin —lugar desconocido—, llegaba hasta el S. de Cadesbarne y seguía hasta el Mediterráneo por el torrente de Egipto (hoy Wadí el-ʿAríš), después de haber pasado por Jasar Adar y Asemón.

e **6. La frontera oeste** corría a lo largo de la costa del Mediterráneo.

f **7-9. La frontera norte** iba desde un punto indeterminado junto al Mediterráneo, pasaba por el monte Or, del que sólo se sabe que no es el monte donde murió Arón (20, 22), iba hasta el paso de Jamat (13, 21) y terminaba en Jasar Enán, probablemente entre Damasco y el Jaurán, después de haber cruzado por Sedadá y Zefrón.

g **10-12. La frontera este** empezaba en Jasar Enán, llegaba a Sefama, luego bajaba hasta Ribla,[129] a oriente de una fuente anónima que una interpolación de la Vg, llama sin razón alguna «Dafne», contorneaba la ribera E. del lago de Genesaret y seguía el curso del Jordán hasta el mar Muerto.

13-15. Conclusión.

16-29. Nombramiento de doce encargados de dividir la tierra — Cf. Jos cc 14-19.

h **XXXV, 1-8. Las ciudades levíticas** — Como no se señaló territorio a los levitas, se les procuraron, al menos, algunas ciudades donde habitaran, con los campos vecinos para apacentar sus rebaños. Se ordenó, por tanto, que cada tribu, en proporción con la extensión de su territorio, cediera a los levitas algunas ciudades. Se consigna la ejecución de esta orden en Jos 2. El total de estas ciudades es de 48, incluyendo las 6 ciudades de refugio (cf. vv 9-15). Es difícil formarse una idea adecuada de la disposición geométrica de las posesiones levíticas. En **4** las tierras de pasto se extienden hasta 1.000 codos (449 m) a partir de los muros de la ciudad, y por cada lado el terreno de pasto alcanza la longitud de 2.000 codos (**5**). Algunos exegetas describen así las posesiones de los levitas: constaban de una ciudad y cuatro trozos cuadrados de terreno, uno a cada lado de la ciudad y no contiguos unos a otros (HUMM., 373).

Pero del v 5 se sigue que toda la posesión formaba un cuadrado perfecto. 209h
Mas un cuadrado de 2.000 × 2.000 codos y una anchura de 1.000 codos desde los muros de la ciudad hasta el límite exterior de las tierras de pasto, no deja espacio para la ciudad. Contando con la posibilidad de alguna corrupción del texto (LXX tiene 2.000 codos en lugar de 1.000 en **4**), pudiera haber algún arreglo artificioso en las cifras y en la descripción de las posesiones de los levitas.

i **9-34. Las ciudades de refugio** — Las sociedades primitivas consideraban al individuo como parte inseparable de su clan. Por ello la ofensa infligida a un individuo se consideraba como una ofensa infligida a todo el clan y pedía una reparación adecuada. La ley hebrea modificó esta antigua costumbre, distinguiendo entre homicidio voluntario e involuntario, y concediendo el derecho a la venganza de la sangre solamente al pariente más cercano.

Fué uso común casi hasta los tiempos modernos el derecho de asilo, y hubo que abolirlo por los abusos a que daba pie (v. J. SÄGMULLER en CE, art. *Privileges*, hacia el final).

j **9-15. Determinación de seis ciudades de refugio** — Quien mate a un hombre puede ser muerto a su vez por el pariente más cercano del muerto. La legislación mosaica modificó esta costumbre, estableciendo al principio que el homicidio involuntario no se debía castigar con la muerte. Pero el descargo de un homicidio involuntario está sujeto a ciertas condiciones. El reo debe comparecer ante la asamblea o el consejo del pueblo, que decidirá si el homicidio fué intencionado o no, y caso de que no lo fuera, el homicida se refugiará en un lugar donde estará a cubierto del vengador de la sangre. Para esto tuvieron que escogerse seis ciudades, cuyos nombres se dan en Jos 20, 7 s.

k **16-23. Distinción entre homicidio voluntario e involuntario** — Se supone que el homicidio fué deliberado (1) cuando se causó la muerte con un instrumento de cuyo uso era probable se siguieran efectos fatales, como un instrumento de hierro, una piedra pesada, un leño o un palo; (2) cuando, fallando la prueba del instrumento, las relaciones no eran amistosas entre el muerto y el matador, o cuando la muerte fué premeditada. Al contrario, aunque la muerte fuera causada por instrumento mortal, se supone que no fué intencionada cuando las relaciones entre los dos eran amistosas, y mucho más si el instrumento no era mortífero en sí mismo. Se pueden por tanto distinguir cuatro casos: 1. Homicidio voluntario: (a) muerte premeditada y causada por instrumento mortífero; (b) muerte premeditada, pero no inferida con instrumento mortífero. 2. Homicidio involuntario; (a) muerte sin premeditación causada con instrumento mortífero; (b) muerte sin premeditación causada por instrumento no mortífero.

l **24-32. Procedimiento legal** — Conforme a estos principios había que decidir en todos los casos de homicidio. De probarse legalmente que el homicidio fué voluntario, se pone al asesino a disposición de la familia del asesinado. Pero si la muerte fué accidental, se lleva al homicida inocente a una ciudad de refugio, donde debe permanecer hasta la muerte del sumo sacerdote. Si durante el período de reclusión deja el lugar de asilo, la ley ya no le protege. Solamente puede volver tranquilamente a su casa a la muerte del sumo sacerdote.

209m Se añaden nuevas leyes. Se requieren al menos dos testigos para la pena capital (Dt 17, 6; 19, 15). Está vedado recibir dinero en rescate de la vida de un asesino voluntario, y permitir que el homicida inocente vuelva a su casa antes de la muerte del sumo sacerdote. La detención en una ciudad de refugio era no solamente un medio de librar al homicida inocente de las manos del vengador de la sangre, sino también una especie de castigo por el derramamiento de sangre humana.

n **33-34. Conclusión exhortatoria** — Como la tierra de los israelitas es la morada de Yahvé, debe conservarse libre de toda profanación o mancha. El derramamiento de sangre la mancilla, y esta mancha no se puede expiar sino con la sangre del que derramó la sangre.

o **XXXVI. El matrimonio de las hijas que posean tierras** — Se había decidido ya que las hijas cuyo padre no tuviera descendencia masculina, podían heredar las propiedades del padre (27, 1-11). Esta concesión dió lugar a un caso importante. Si una heredera se casaba fuera de su tribu, sus propiedades pasarían a otra tribu, la cual vería con esto acrecentado su territorio, mientras que el de la tribu de la heredera disminuiría. Como esta transferencia de propiedades no era el resultado de una compraventa, quedaba fuera de los privilegios del año jubilar (Lev 25, 13 ss), lo cual podía causar cierta fluctuación e inestabilidad en las posesiones de cada tribu e incluso, tal vez, la absorción de una tribu por otra. Para remediar este inconveniente se puso el principio de que la tribu y sus posesiones eran cosa inseparable, y por consiguiente, la propiedad de una tribu no podía pasar a otra. Según este principio, se decidió que las hijas de Salfad se casaran con quien quisieran, pero dentro de su propia tribu.

DEUTERONOMIO

Por R. A. F. Mackenzie

Bibliografía — F. de Hummelauer, S. I., *Deuteronomium*, CSS, 1901; A. Clamer, *Le Deutéronome*, en Pirot-Clamer, *La Sainte Bible* II, París 1940, reimpresa en 1946 (completa y al día); H. Junker, *Das Buch Deuteronomium*, BB, 1933 (obra más breve y más original); *S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC 1902³; *G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, Cambridge 1918; *H. Wheeler Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, en CBi, Londres, s. a.; B. Ubach, O. S. B., *Els Nombres i el Deuteronomi*, Montserrat 1928 [texto y coment.], 1954 [láminas]. 210a

Título — El Deuteronomio es el último de los libros que componen la Torá judía, o sea la ley. El nombre, que, en sentido estricto, quiere decir «segunda ley», está tomado de la traducción defectuosa de los LXX de una frase de 17, 18, que significa propiamente «copia de esta ley»; pero es bastante adecuado, puesto que en el libro, además de ciertas materias nuevas, se contiene en una forma más reciente buena parte de la legislación de Éx y Núm, presentada como una segunda alianza distinta de la del Sinaí. b

Forma y contenido — Al contrario de los demás libros del Pentateuco, hay que clasificar formalmente al Dt, no entre las obras históricas o legislativas, sino entre las oratorias. Es una **exposición homilética de la ley dentro de un marco histórico**, y en ella tanto la ley como la historia están tratadas de modo que produzcan el máximo convencimiento y persuasión en los oyentes. De aquí la constante insistencia en los motivos y el tono apasionado de exhortación personal, que hace de este «libro de la ley» una obra tan diferente de los códigos legales ordinarios, sean antiguos o modernos. La mayor parte del libro se compone de tres discursos, que se suponen pronunciados por Moisés ante el pueblo de Israel en la tierra de Moab, poco antes de su muerte. El segundo discurso —que es el más largo— contiene el gran cuerpo de leyes que se conoce con el nombre de código del Deuteronomio. Los cuatro últimos cc del libro, que se diferencian de los discursos por su composición, son la conclusión de todo el Pentateuco. Dejando a un lado ciertos trozos breves y de transición (1, 1-5; 4, 41-49; 32, 44-52), podemos reducir el contenido del libro al siguiente esquema: c

I. 1, 6—4, 40: Discurso primero. d
1. 1, 6—3, 29: Sección histórica.
2. 4, 1-40: Sección exhortatoria.

II. 5, 1—29, 1: Discurso segundo.
1. 5, 1—11, 32: Exhortación.
   (a) 5, 1-33: Alianza del Sinaí (el **decálogo**).

210d (b) 6, 1-25: Deber de fidelidad a Yahvé.
(c) 7, 1-26: Deber de exterminio de los cananeos.
(d) 8, 1-20: Gratitud por la providencia de Dios en el desierto.
(e) 9, 1–10, 11: Historia pasada, aviso contra la presunción.
(f) 10, 12–11, 32: Exhortación para el futuro.

2. 12, 1–26, 19: **Código del Deuteronomio.**
(a) 12, 2–16, 17;
16, 21–17, 7: Leyes religiosas.
(b) 16, 18-20;
17, 8–18, 22: Leyes relativas a las autoridades.
(c) 19, 1–25, 19: Leyes civiles, penales y varias.
(d) 26, 1-15: Dos prescripciones litúrgicas.

3. 27, 1-26: Directrices para las ceremonias conmemorativas (adición independiente del discurso principal).

4. 26, 16-19;
28, 1–29, 1: Conclusión.

III. **29, 2–30, 20: Discurso tercero.**

IV. **31, 1–34, 12: Últimos días de Moisés.**
1. 31, 1-21: Instrucciones a Josué.
2. 31, 22–32, 43: Cántico.
3. 33, 1-29: Bendición de las tribus.
4. 34, 1-12: Muerte de Moisés.

e **Estilo** — El estilo, único entre todos los libros del AT, corresponde a su carácter oratorio. Este estilo, solemne, enfático, redundante, lleno de repeticiones, incluso tautológico, constituye un esfuerzo considerable para desarrollar en períodos oratorios rítmicos y sonoros la sintaxis del hebreo clásico de suyo simple y limitada. Buen número de giros son tan frecuentes aquí y tan raros en otros libros, que forman una fraseología distinta; tales son «Yahvé, vuestro Dios» o «nuestro Dios», «seguir a Dios», «con todo el corazón y con toda el alma». Y las exhortaciones fervientes y reiteradas a obrar conforme a la doctrina enseñada sólo tienen par en la apasionada elocuencia de algunos profetas.

211a **Origen** — La tradición cristiana ha mantenido siempre que el Dt, como parte de la ley, debe atribuirse a Moisés. No obstante, la mayoría de los investigadores no católicos de los últimos cien años han sostenido que este libro es una obra del s. VII que nada tiene que ver con Moisés. Esta opinión «liberal», que va generalmente asociada al nombre de Wellhausen, se apoya principalmente en la dicción y fraseología tan singulares del libro (ya hemos aludido a ella en § 210*e*); en las inconsecuencias y contradicciones entre el código del Dt de una parte, y el código de la alianza (Éx 20, 23–23, 19) y el código sacerdotal (Lev) de otra parte; en la notable semejanza entre la reforma religiosa del rey Josías (2 Re 22 s; 2 Par 34) y las prescripciones del Dt; en la concepción de la historia de Israel que la hace desarrollarse *in vacuo*, sin que la afecten mucho las civilizaciones precedentes o coetáneas; y, finalmente, pero no en menos importante lugar, en el concepto filosófico de la historia como una evolución rectilínea desde lo imperfecto a lo perfecto, y desde lo simple a lo complejo. Pero los progresos habidos en el conocimiento del oriente antiguo y de sus literaturas en estos últimos 30 años han dado por resultado una creciente tendencia a re-

chazar las conclusiones de Wellhausen como demasiado simplificadas, 211a
y a admitir la existencia de una proporción más o menos amplia de «material mosaico» en el Dt. Se rechazan también los fundamentos filosóficos de la teoría y se da una explicación más moderada y «tradicional» de los demás fenómenos. Por otra parte, muchos escritores católicos han b
mantenido denodadamente la «autenticidad substancial mosaica» del Dt (como la del resto del Pentateuco), afirmada en la 4.ª respuesta de la Comisión Bíblica en 1906 (cf. § 48*d*); con todo, sigue habiendo entre ellos no pocas divergencias en cuanto al sentido que hay que dar a esta frase, y no se ha llegado hasta la fecha a un acuerdo general o a una solución satisfactoria. Las respuestas de la propia Comisión declaran que no es necesario mantener que Moisés escribió o dictó todas y cada una de las líneas del libro, ni siquiera que la forma literaria se debe a él, pues pudiera atribuirse a sus «secretarios». Pudo también usar de fuentes más antiguas, con o sin adaptaciones previas. Finalmente, pudieron añadirse posteriormente cierto número de pasajes de extensión indeterminada. Algunos autores, inclinados a dar una interpretación rígida a estas respuestas, sostienen en consecuencia que Moisés escribió una obra sustancialmente idéntica a nuestro actual Dt, a la cual se añadieron gradualmente en los siglos posteriores una pequeña cantidad de notas, suplementos o glosas. Otros, ante la dificultad que presenta la explicación sobre esta base de varios rasgos que al parecer apuntan a una fecha postmosaica, han aventurado una interpretación más amplia, sosteniendo que el libro contiene las enseñanzas y la legislación de Moisés, esta última en la forma que asumió después de varios siglos de evolución; pero que de todo este material compuso un libro un autor más reciente, también inspirado, al cual se debe su peculiar estilo y fraseología. Debe notarse que tal opinión no representa por parte de los católicos la adopción trasnochada de la posición largo tiempo tenida como verdadera por los investigadores ajenos a la Iglesia. (Hasta la fecha, la única posición de este género ha sido la de Wellhausen, cuya inadecuación se ha evidenciado en muchos puntos.) Es simplemente un esfuerzo para hallar «una explicación que concuerde fielmente con las enseñanzas de la Iglesia, en particular con la doctrina tradicional de la inerrancia de la Escritura, y que esté, al mismo tiempo, conforme con las conclusiones ciertas de las ciencias profanas» (DAS § 38).

La cuestión ha sido planteada sobre nuevas bases por la reciente carta (1948) de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard (cf. § 53*k*; Dz 2302), que es expresión significativa de la actual posición de la Santa Sede sobre este asunto. Esta carta establece (no como una proposición aventurada que puede tolerarse, sino como punto de partida universalmente admitido) que la legislación mosaica del Pentateuco, lo mismo que las partes narrativas del mismo, han sufrido un crecimiento progresivo *(un acroissement progressif)* después de la época de Moisés; indica además que no deben tomarse las respuestas del año 1906 como si resolvieran la cuestión de una vez para siempre, sino que hay que interpretarlas y entenderlas propiamente a la luz de ciertos párrafos de la reciente Encíclica *Divino afflante Spiritu*. Es evidente que hay que entender en adelante los anteriores decretos de

211b la Comisión Bíblica, a la luz de esta carta. En cualquier caso, por tanto, hay que conceder que hubo una evolución y desarrollo de la ley mosaica en un período de cerca de mil años. La Ley no fué desde un principio lo que vino a ser en tiempo del NT: un formulario sacrosanto cuya más mínima frase era sagrada e intangible. Era, antes bien, una realidad viviente y en evolución, que moldeaba la moral del pueblo, pero que a su vez se amoldaba en su desarrollo a las mudables condiciones y circunstancias de cada tiempo. Probablemente no tuvo lugar su «fosilización» antes de Esdras. Pero evolucionó siempre partiendo de los principios y dentro de las líneas trazadas por su autor primero y principal. Naturalmente, todos los que pusieron por escrito las nuevas leyes o modificaron las antiguas, en tanto en cuanto contribuían a la composición del texto sagrado, gozaron del carisma de la inspiración. En general, la forma de la legislación del Dt parece haberse fijado en un estadio intermedio entre la del Éx y la del Lev.

c **La ley del santuario único** — El principio expuesto en el párrafo precedente es de alguna importancia al considerar la ley central del código del Dt (c 12), donde se autoriza únicamente un santuario en Palestina para que puedan ofrecerse sacrificios a Yahvé. ¿Qué relación guarda esta ley con las de Éx 20, 22-26 y Lev 17, 1-17, que tratan de modo tan diferente la cuestión del lugar de los sacrificios; y además con la práctica —tan diferente también— que privó entre los israelitas hasta el tiempo de Josías? Se puede proponer la siguiente reconstrucción histórica, sin que aspiremos a dar una solución definitiva. En el Sinaí se promulgó una ley cultual en la que se establecía el principio de que el culto de Yahvé debía diferenciarse, tanto en el *modo* cuanto en el *lugar*, del culto de los ídolos; en el modo, no haciendo imágenes; en el lugar, no sacrificándole en cualquier parte, sino en los parajes que Él escogiera e indicara por alguna teofanía u otra señal. El Sinaí fué, por supuesto, el primero de estos lugares sagrados; cf. Éx 24, 5. Después de su marcha del Sinaí, el tabernáculo, dondequiera que estuviese, fué el centro del culto, y durante la peregrinación por el desierto no se permitieron más sacrificios públicos que los que se hicieran delante del tabernáculo (Lev 17), aunque esta ley también puede haber permitido alguna excepción de tiempo en tiempo. De esta manera se practicó cierta centralización del culto, que Moisés ordenó se continuara después de la conquista de Palestina, tan pronto como el asentamiento de las tribus permitiera su reunión periódica en un solo lugar. Pero la conquista fué tan larga y las tribus estuvieron tan diseminadas, que esta orden no fué durante siglos más que un vago ideal del que sólo se tenía un confuso recuerdo. Se dió vigencia a la idea de un santuario central, primeramente, con el arca de Silo, y después, con el templo de Jerusalén. Poseemos una prueba evidente de la existencia de un culto centralizado en esta última (hacia 930 a.C) en la decisión de Jeroboam (1 Re 12, 26 ss) de erigir los santuarios de Dan y de Bétel con el propósito expreso de impedir que los del reino del N. fueran a ofrecer sacrificios a Jerusalén. De esto se desprende que la ley del santuario único, el templo, estaba bien afianzada y era generalmente reconocida por los ortodoxos, a pesar de los abusos. Pero el riguroso corolario de que

solamente en este lugar debía darse culto a Dios con sacrificios, en 211c
la práctica estaba olvidado, o, al menos, se pasaba por alto. Por todo el país se hallaban diseminados pequeños santuarios de Yahvé, a menudo situados en los mismos lugares antes ocupados por los altos cananeos, y en ellos se le ofrecían sacrificios, con entera buena fe, hasta por los profetas (v., p.e., 1 Sam 9, 12 s; 1 Re 3, 2-4; 1 Par 21, 26 ss). Sin embargo, a medida que los israelitas fueron adoptando la civilización cananea (bajo la monarquía), la contaminación frecuente de estos ritos con prácticas paganas, y tal vez la identificación o, al menos, la asociación de Yahvé con los baalim locales en un culto sincretista, llegó a ser un escándalo para todos aquellos que habían conservado el recuerdo de la enseñanza de Moisés relativa a la trascendencia y exclusividad del culto de Yahvé. Se tomaron medidas de reforma parciales bajo Ezequías (728-700 a.C.); y dióse plena y estricta vigencia a la ley bajo Josías (641-609 a.C.). Véase § 112*a-d*.

Para la cuestión relativa al «libro de la ley de Moisés» hallado d
en el templo en 621 a.C., v. comentario a 2 Re 22 y § 135*d*. No hay duda de que el libro era una edición del Dt; pero hay que notar (contra muchos críticos) que la reforma empezó al menos antes del descubrimiento del libro, y por lo mismo independientemente de él. El orden cronológico de los hechos se encuentra en 2 Par 34, no en 2 Re 22; y si Josías temía la cólera de Yahvé por la infidelidad de sus padres, tenía la conciencia limpia en lo que a su propia práctica se refiere. Síguese de aquí que, aun en el supuesto de la composición tardía del Dt, no fué compuesto como el «programa» de la reforma de Josías, sino más bien que ambas cosas, el libro y la reforma, fueron productos de un mismo movimiento.

Doctrina — El Dt es un tesoro de teología práctica, expuesta con tal e
calor y elocuencia que llega al corazón. El objeto de los discursos, que nunca se pierde de vista, es producir una inconmovible fidelidad a **Dios**, fundada en el convencimiento de su transcendencia y majestad, de su amor desbordante hacia su pueblo escogido, de la bondad que para con él había demostrado y que demostraría todavía en el futuro. Para los israelitas, esta fidelidad significaba la observancia de las obligaciones de la alianza: en cuanto a lo negativo, apartándose completamente de los dioses extraños y de sus cultos; en cuanto a lo positivo, practicando el culto de Yahvé y guardando sus mandamientos.

Dios es uno, supremo; el único Señor del hombre y de todo lo que f
existe. «Ved, pues, que soy yo sólo, y que no hay Dios alguno más que yo» (32, 39). En contraste con los «dioses» de otras naciones, la relación que Él guarda con su pueblo no es una relación natural, basada en el lugar, en la función, o en lazos de sangre; es libre e histórica. Pudo haber elegido a cualquier otro pueblo: eligió a Israel, pero por pura misericordia, no por su importancia o excelencia moral. Israel pagó pobremente bondad tan estupenda —el Dt se refiere constantemente a su obstinación, infidelidad e ingratitud—, pero aunque Dios castigue por algún tiempo, los israelitas siguen siendo su pueblo. De entre todos los atributos divinos, el Dt hace especial hincapié en el **amor**, la elección libre, al principio, de un grupo étnico insignificante, la concesión de la alianza, la provisión de alimentos y la protección contra los opresores,

211f el perdón otorgado con frecuencia — ¡con demasiada frecuencia! —, la instrucción del desierto, la riqueza de la tierra escogida para ellos, el deseo de verles prósperos y «alegres delante de Yahvé». También es peculiar del Dt el énfasis puesto en la alegría (cf. 12, 18; 16, 14 s; etc), como también lo es la bondad y atenta caridad prescrita para con el prójimo, el desvalido e incluso los brutos.

Las obligaciones de Israel que nacen de lo anterior son claras. Ni la tentación ni la flaqueza valdrán de excusa para el caso que se falte a esta lealtad, fundada en toda las razones imaginables de obligación, de gratitud y de honor. Y, para no omitir ningún motivo capaz de estimular la debilidad humana, se exponen también las consecuencias terribles de la indignación de Dios, si a pesar de todo, le vuelven la espalda.

g Unas palabras debemos dedicar al **anatema** (2, 34; 3, 6; 7, 2; etc.), práctica que choca con los sentimientos inculcados por dos mil años de cristianismo, y que parece estar en contradicción con la bondad amorosa de Dios. Pero la dificultad se desvanecerá con sólo situar esta costumbre en su marco propio considerándola a la luz de las condiciones religiosas y culturales de los israelitas del s. XIII a.C. Como en tantos otros casos de la legislación primitiva de Israel — la condición de la mujer, el trato a los extranjeros, la moralidad sexual, etc. —, un estadio ético intermediario que nos parece tan rudo cuando lo comparamos con el presente representó de hecho un avance considerable con relación a lo que existía antes. El anatema o entredicho (*ḥerem*) significaba originariamente lo que está o debe separarse y apartarse, particularmente lo que, por razón de algún mal inherente, sería nocivo para el pueblo; en la práctica, significaba la muerte de seres vivos y la dedicación de cosas materiales a los usos del santuario o su destrucción. Esta institución no era peculiar de Israel. Meša, rey de Moab en el s. IX a.C., cuenta su campaña victoriosa contra la ciudad israelita de Nebó: «La tomé y les maté a todos, 7.000 hombres y mujeres, niños y niñas, porque les había hecho anatema a Astarté-Camos». La guerra, para los antiguos semitas, era una práctica religiosa en la que se luchaba bajo la dirección de los dioses y cuyos cautivos y despojos quedaban ante todo a disposición de la divinidad: si le eran odiosos, debían ser exterminados. Moisés reguló esta práctica para el pueblo de Yahvé: se aplicaría estrictamente sólo a aquellos de quienes fuera moralmente cierto que serían corrupción para Israel. Cf. en 20, 15 ss, la distinción entre los pueblos de Palestina y los demás. En la práctica, se aplicó esta ley con rigor diverso, o no se aplicó en absoluto, e israelitas y cananeos se mezclaron en medida considerable, con detrimento de la religión de los primeros. Cf. Jos 6, 17 ss; 7, 1 ss; 8, 2; 11, 8 ss; 1 Sam 15; Sal 105; 43 s; etc. En lo que atañe a la crueldad de esta costumbre según las ideas cristianas, puede decirse: (1) Puesto que Dios es el creador y señor soberano, puede quitar la vida que Él ha dado tanto por medio de otros hombres, como por la acción de las «causas» naturales; cf. la orden que dió a Abraham de sacrificar a Isac. (2) Los israelitas, Moisés incluso, eran hijos de su tiempo y podían elevarse sólo lentamente a concepciones morales más altas; cf. la permisión del divorcio, que nuestro Señor atribuyó expresamente «a la dureza de vuestro corazón» (Mt 19,

8 y paralelos). (3) Moisés al menos excluyó la idea de que Dios se 211g
deleitaba en matar por matar, poniendo limitaciones a esta práctica, es decir, reduciéndola a las ocasiones en que peligrara la fidelidad del pueblo a Yahvé; si se seguía esta práctica, no era por razón de Dios sino por razón del pueblo. Compárese con lo que dice Meša de otra ciudad israelita: «Maté a todos sus habitantes, (agradable) espectáculo para Camos», y con las torturas en gran escala y las matanzas con las que los reyes de Asiria regocijaban el corazón de Aššur. La ética de los primeros hebreos era ciertamente inferior a la que se enseña en el NT; con todo es una ética más avanzada que la de las naciones vecinas contemporáneas. Véase también §§ 110*f*, 208*f*.

Aplicación a los cristianos — Las lecciones de fidelidad y gratitud que h
se explican tan elocuentemente en el Dt suenan con mayor fuerza en los oídos del católico. Puede añadir a cada exhortación, «*a fortiori*, debo yo también». A la elección de Israel y a la alianza, podemos añadir la encarnación, nuestra incorporación a Cristo, y la historia de la obra de la gracia en nuestras almas. Y la fidelidad que tan altamente inculca el texto inspirado ya no es para el cristiano la fidelidad al culto del templo, sino a las enseñanzas del evangelio y a la vida de la Iglesia.

I, 1-5. Prólogo — Como **1** constituye el epílogo de lo que antecede, 212a
habría que unirlo realmente a Núm. El Dt se ocupa únicamente de la promulgación última de la ley en Moab, no de los demás lugares nombrados, que están, no solamente «al otro lado del Jordán» (hablando desde Palestina), sino lejos al S. **2**, según está, parece ser un fragmento dislocado. **3** es una primera nota introductoria; «el año cuarenta» de la salida de Egipto; cuarenta es número redondo, que indica el paso de una generación. **4 s** son una segunda introducción; en **5**, póngase coma después de Moab, y omítase Vg.-*que*. Nótese la palabra «exponer»; en el Dt no se promulga simplemente la ley, sino que se predica.

I, 6—IV, 40. Primer discurso: la lección de la historia. b

I, 6—III, 29. Sección histórica.

I, 6-46. Primer contacto con Palestina — El orador recuerda al pueblo todo lo que le ha pasado desde la revelación en el Horeb (término del Dt para significar el Sinaí); Yahvé les mandó, una generación antes, que empezaran la conquista de Palestina por el S.; pero ello se malogró por falta de confianza en Él. **7.** «*Subid a las montañas de los amorreos y todos sus vecinos, al valle del Jordán, a las tierras altas y a la Sefelá y al Negeb, y a las costas del mar.*» Sobre la Sefelá y el Negeb, v. §§ 55*a* y 54*h* respectivamente. «Eufrates» es probablemente una glosa errónea, el río de referencia sería el Leontes.

9-17. Nombramiento de jueces subordinados. — Cf. Éx 18, 13-26. Se pasa aquí por alto la parte de Jetro en el asunto, pues no interesa al fin del orador. Moisés escogió hombres aptos y los nombró (**15**) «*jefes de millar*, etc.»; organización civil basada en cuadros militares. **19-46** resume el primer intento frustrado de conquista de Palestina (v. Núm 13 s). **19.** Nótese que el envío de los exploradores *precedió* a la llegada a Cadesbarne.[130] **22 ss.** Esta breve narración recalca ciertos puntos que hacen más grave la falta del pueblo: ellos mismos propusieron la exploración de la tierra (pormenor omitido en Núm 13, 2, donde se da como una orden de Yahvé), y no atendieron a los informes

212b favorables, fijándose sólo en las malas y desalentadoras nuevas que les dieron de sus habitantes. **28.** «*hijos de Enac*» (enakim): v. comentario al 9, 2. **41*b*.** «*y ciñéndoos vuestras armas, creísteis que era cosa fácil subir al país montañoso*». El pueblo pasó bruscamente de la desesperación a la presunción, pecados ambos contrarios a la debida confianza en Yahvé. **42.** Moisés retuvo el arca, símbolo de la presencia de Yahvé, en el campamento, en vez de permitir que fuera a la vanguardia del ataque. **26.** «Largo tiempo»; una generación, según la tradición. Al parecer, los israelitas en este período llevaron una vida de pastores seminómadas, teniendo Cadesbarne como punto de aguada y reunión.

c **II, 1-15. Segundo contacto con Palestina** — Esta vez viniendo no directamente del S., sino del E., a través de Transjordania (cf. Núm 20 s). **2-8. El paso por Edom** — Según Núm 20, 14 ss, Moisés (en términos muy semejantes a las instrucciones que aquí dice haber recibido de Yahvé) pidió permiso a los edomitas para atravesar su tierra, permiso que le fué negado en redondo. Ello hizo necesario un largo rodeo por el S. y, consiguientemente, la marcha en dirección N. hacia Moab, a lo largo del límite E. de Edom. Nada se dice de esta negativa en Dt; por lo cual se puede preguntar si hay que situarla entre **7** y **8** (con lo que no se podrían poner en práctica las instrucciones de Yahvé) o en 1, antes del rodeo «en torno a la montaña de Seir» (que era territorio edomita). En el último caso, el permiso había sido pedido *dos veces*, con 38 años de intervalo, de las cuales la última vez fué otorgado, y a ella se referiría aquí el v. 8 (leyendo con LXX «pasamos a través») y el 29. **10-12** es una nota arqueológica, introducida con poco tino en el discurso de Yahvé, donde se nos cuentan tradiciones populares concernientes a la población de Palestina y Transjordania anterior a los cananeos, la cual desarrolló una floreciente civilización eneolítica del 4.000-3.000 a.C. **13.** La primera frase es la conclusión del discurso que se dejó en el 9. Este riachuelo (hoy Wadi el-Ḥesa) se pensó evidentemente que constituía el límite del «desierto»; una vez cruzado, la peregrinación por el desierto habrían terminado. **14** se refiere, no a la salida de Cadesbarne de 1, sino a la subida (para atacar Canán) de 1, 43, que fué ocasión del castigo que les retuvo en el desierto largo tiempo.[131]

d **16-37. Victoria sobre Seón** — **18.** «Pasar la frontera de Moab», es decir, bordear el territorio sin atravesarlo. **20-23.** Cf. supra. 10-12. **24.** Si las instrucciones de Yahvé precedieron realmente la embajada de Moisés a Seón (**26 ss**), entonces es chocante la falta de sinceridad de Moisés; sin embargo, esta insinceridad se compadece con la idea que se formaban los israelitas de la divina providencia. Quería Moisés estar seguro de que nada se podría echar en cara a su pueblo, y la falta cayó solamente sobre Seón, debido a su «inflexible espíritu». Por otra parte, como que **31** repite a 24, la orden de Yahvé pudo venir después de la respuesta de Seón. En estas circunstancias, la misma respuesta *era* ya la orden divina. En 24 se contiene el modo en que la habrían formulado los israelitas. **34.** Sobre el *anatema* (en vez de Vg. *interfectis*), v. § 211*g*.

e **I,1 1-7. Victoria sobre Og** — También se aplicó aqui (**6**) el anatema. **8-17. División de Transjordania** — Una sección más bien heterogénea (vv 8, 10, 12*a*) da el resumen del feliz término de estas dos campañas,

impresionante justificación de la promesa mosaica de que Dios les 212e
ayudaría. Los vv 9, 11, 13*b*-14 son notas históricas; 12*b*-13*a* y 16-17 son duplidos donde se narra la distribución de la tierra. **10.** El «llano» es la meseta de Moab, elevada altiplanicie que se hunde abruptamente en el valle del Jordán. **11.** «Lecho de hierro» se supone significa un sarcófago de basalto. **12.** «*Y de esta* tierra *tomamos posesión* en este tiempo. A partir de Aroer, junto al valle del Arnón, *la mitad de la montaña de Galad con sus ciudades* se la dí a Rubén y a Gad.» **16** s repiten, con algún pormenor suplementario, el v 12: «les di *desde Galad* hasta el Arnón, *sirviendo de límite el valle del torrente*». **17.** «*Y el valle del Jordán, con el Jordán por límite [occidental] desde Queneret hasta el mar Muerto*». **18-20.** Breve narración de la disputa de Núm 32 (cf. Jos 1, 12-18). **12** s anticipan la orden de 28. **23-29. Se deniega la petición de Moisés** —Cf. Núm 27, 12 ss y más abajo 32, 48 ss. No se menciona en ninguna otra parte este ruego de Moisés. El **25** contiene una petición: «*Déjame, te pido, atravesar*, y ver...» «Montaña» (Vg. *montem*) significa región de collados o tierras altas. **27.** Se cuenta el cumplimiento de la orden en 34, 1-4.

f **IV, 1-40. Sección homilética** — Se recuerda la obligación que tienen los israelitas de ser fieles a Yahvé y se les exhorta al cumplimiento de su Ley. **1.** «Mandamientos y juicios»: éstas son las dos principales clases de leyes representadas en el Dt. Un «mandamiento» es un precepto que adopta generalmente esta forma: «harás (o no harás) esto o aquello». Su razón de ser es una autoridad categórica y última —la voluntad de Dios, que es justicia y santidad— y obliga la conciencia del individuo ya antes del acto. Un «juicio» es un principio legal, que adopta generalmente esta forma: «Si tal o cual cosa se ha hecho, tal o cual ha de ser la pena o la consecuencia.» Su fuerza le viene de la solución de casos anteriores, por la autoridad o la costumbre, aceptada como precedente, y guía la decisión del juez después del acto. Los «juicios» mosaicos son la forma israelita del «derecho común» semita, y es en ellos donde se encuentran los numerosos paralelos con los códigos babilonio, asirio e hitita (todos redactados en esta forma condicional). Pero la trascendencia del código y de la religión israelitas aparece en los «mandamientos», los cuales no sólo tienen la autoridad de Yahvé sino que contienen su revelación. Sin embargo, a los «diez mandamientos» no se les llama así en el TH, sino generalmente «las diez palabras»; también «la alianza» por antonomasia, o «el testimonio». **2.** «Añadir y quitar» significa alterar sin autoridad alguna; se impone la exacta observancia, y se añaden tres motivos para ello. **3.** El primero, la amenaza de total destrucción. Véase Núm 25 sobre Baal Fogor. **6.** El segundo motivo es el buen nombre entre los vecinos, que dirán: «Sabia y prudente *es*, en verdad, esta gran nación». Otros pueblos verán la grandeza de Israel en sus éxitos guerreros; pero examinando atentamente su cultura hallarán en ella una sabiduría y prudencia divinas. **7** y **8** empiezan ambos con la misma frase: *¿Cuál es la gran nación...?* Si bien Israel, políticamente no tiene significación alguna, con todo es ya superior a «las grandes potencias», pues éstas no gozan de la protección de Yahvé ni poseen su ley. El tercer motivo es éste precisamente: la excelencia de la ley misma. **9.** Lo que no debe olvidar Israel son los beneficios recibidos

212f de Yahvé durante toda la peregrinación por el desierto. **10.** Omítase Vg. *a*; una de las cosas que hay que recordar es aquel gran día. **12.** Literalmente: *un sonido de palabras oísteis, pero no visteis ninguna forma*; *sólo el sonido*. La doctrina de que Yahvé no tiene forma o figura visible o imitable se recalca repetidamente en la tradición mosaica, y éste es uno de los puntos en que la religión de Israel es única entre todas las del oriente antiguo. Al hablar y al escribir los israelitas no reparaban en los antropomorfismos más gráficos y expresivos; hablan de los ojos, orejas, narices, dedos, etc., de Yahvé. Pero se condena siempre sin remisión en toda la literatura canónica cualquier intento de representarle visiblemente en arcilla, piedra o metal. **13 s** es un paréntesis; 15 enlaza con 12. En **13** omítase Vg. *et* después de *faceretis*; las diez palabras (o mandamientos) *eran* la alianza. El término «alianza», *bĕrît*, puede usarse para significar cualquier pacto, alianza o convenio entre hombres o naciones; la alianza entre Yahvé y su pueblo se llama así solamente por analogía, puesto que ordinariamente se presupone cierta igualdad entre las partes. En este caso fué un acto de amor y misericordia sin precedentes por parte de Dios, al que debía el hombre aceptar y adherirse por ley misma de naturaleza. Sin embargo, surgieron obligaciones por ambas partes: Dios escogió a Israel como pueblo suyo, obligándose por lo mismo, mientras durara la alianza, a protegerle y a fomentar su prosperidad nacional; por su parte, Israel quedaba obligado a permanecer fiel a Dios guardando los términos del pacto: esta fidelidad era la condición de su existencia. **15-18.** La
g prohibición no va directamente contra el culto de otros dioses (idolatría en el sentido del NT), sino contra la figuración plástica de Yahvé, sea en forma de hombre o mujer, o de ave, bestia o reptil, formas todas bajo las cuales representaban los egipcios sus innumerables divinidades. La multiplicación de imágenes de Yahvé hubiera desembocado en el culto de numerosos «Yahvés» y le hubiera degradado al nivel de los numerosos Baalim cananeos. Véase com. al 5, 8. **19.** Se prohibe el culto astral, que florecía especialmente en los imperios de Asiria y Babilonia, y que se infiltró en Palestina en tiempo de la monarquía. Los cuerpos celestes son solamente criaturas de Dios, *quien se los ha dado a todos los pueblos de bajo los cielos*, es decir, para ser adorados por ellos. Algunos han sugerido que esto significaría que Dios aprobó el culto de los astros por otras naciones, privadas de la revelación de Israel, como medio de llevarlas a su conocimiento. Pero no va entrañada aquí ninguna aprobación divina: el pensamiento y la expresión de los hebreos ignoraban la distinción tan común de la teología cristiana entre querer (el bien) y permitir (el mal moral). La idea es más bien la de dar una respuesta a esta cuestión (difícil para las ideas de aquel tiempo): «¿Por qué, si Yahvé es un Dios tan grande, solamente es conocido y adorado por un solo pueblo?». La respuesta es simplemente que le plugo dejar a las otras naciones abandonadas a sus propios recursos, mientras se escogía a Israel para pueblo propio. **20.** El TH hace resaltar el contraste poniendo *vosotros* al principio. **21.** Cf. el fin del c 3. **25.** Uno de los grandes beneficios materiales a cuya provisión Dios se obligó por la alianza fué la posesión de su propia tierra; y su quebrantamiento de la alianza sería naturalmente castigado con

el levantamiento de la obligación divina. Los libros de los Reyes y 212g
Profetas testifican que Judá e Israel dieron sobrados motivos para la cautividad con que se les amenaza en **26-28. 28.** «Serviré a sus dioses»: esto aquí no se refiere a la idolatría formal, y por consiguiente a la apostasía de Yahvé, pues ésta ya habría tenido lugar, siendo precisamente la causa de la cautividad. Se alude a una servidumbre más material e involuntaria: el simple trabajo como cautivos o esclavos del estado en tierra extranjera era en sí mismo «servir» a las divinidades de aquella tierra, aun descontando el caso especial de quienes sirvieran como esclavos de un templo. **32-34.** Éste es el «estilo deuteronómico» en su tono más elevado: una exclamación ferviente y elocuente ante el pensamiento de una providencia amorosa, única en la historia. En **33-34** llega a su culminación este primer discurso, recapitulado en **39 s.**

41-43. Las ciudades de refugio — Nota intercalada entre los discursos. h
Véase comentario al 19, 1 ss. No se pueden ahora identificar con certeza las ciudades; se enumeran de S. a N.

44-49. Introducción al segundo discurso — Es, o bien una adición del redactor, o una indicación de que hubo un tiempo en que el libro empezaba aquí, y de que los cc 1-4 se añadieron más tarde. **45.** «*Éstos son los edictos, y los estatutos y los juicios* que Moisés *proclamó*...» **45 ss.** son una amplificación o duplicado de 44. **48.** Sión (Vg.) no es Jerusalén, sino probablemente un error por «Sirión».[132]

V, 1—XXIX, 1. Discurso segundo. 213a

V, 1—XI, 32. Exhortación a la fidelidad a Yahvé.

V, 2-33. La alianza en el Sinaí; el decálogo — La forma original de las «diez palabras» sería aproximadamente ésta:

Yo, Yahvé, soy tu Dios.
No tendrás más dioses que a mí.
No te harás imagen esculpida.
No jurarás por Yahvé en falso.
Cuida de santificar el sábado.
Honra a tu padre y a tu madre.
No matarás.
No cometerás adulterio.
No hurtarás.
No dirás falso testimonio contra tu prójimo.
No codiciarás lo que pertenece a tu prójimo.

A ellas se ha añadido, tanto aquí como en Éx 20, 2-17, cierta masa de explicaciones y comentarios, según la tradición oral o por los autores inspirados. **8.** Como quiera que el primer mandamiento excluye a otros dioses, el segundo prohibía originalmente las imágenes de Yahvé (v. com. al 4, 12 y 15); pero la explicación del **9** lo aplica a las imágenes de los falsos dioses, que fueron una tentación continua una vez los israelitas se asentaron en Palestina. **11.** Se podría traducir este mandamiento: «No *profanarás* el nombre de Yahvé», quedando excluídos, además del perjurio, el uso del mismo para fines supersticiosos y mágicos. El nombre de una persona, en la mentalidad de los antiguos semitas, era su mismísima personalidad, su propia esencia; así que profanar el nombre

213a de Yahvé era profanarle a Él mismo. Tan penetrados estaban de esta idea los israelitas, que, curándose en salud, dejaron de usar absolutamente el nombre de Yahvé. **12-15.** El sábado era evidentemente ya algo familiar, y por tanto, lo mismo que la circuncisión, una institución anterior a Moisés. Cualquiera que sea su origen, en el Sinaí se consagró y recibió la sanción divina. 15 da una razón de la observancia del sábado diferente de la dada en Éx 20, 11. **16.** Éste es el «mandamiento con promesa» de San Pablo (Ef 6, 2). **17.** «Matar» en castellano es término demasiado genérico; el hebreo *rāṣaḥ* significa quitar a un hombre la vida una persona privada sin razón que lo justifique. No es, por consiguiente, este mandamiento la abolición del deber de vengar la muerte de un pariente con la muerte del asesino (v. comentario al 19, 1 ss), ni tampoco se refiere para nada a la guerra. **21.** Éx 20, 17, dice: «No codiciarás la casa de tu prójimo» (=su propiedad), y distingue en la última entre mujer, esclavos, ganado y «cualquier cosa que sea suya». Sin embargo, el Dt pone a la «mujer» en frase aparte, y usa un verbo diferente: «No *desearás* la mujer de tu prójimo; *ni codiciarás la propiedad de tu prójimo*». La intención evidente de salvaguardar la dignidad de la mujer y de evitar que se la considere meramente como una posesión del hombre, señala un adelanto en la civilización e indica que la redacción del texto del Dt
b es posterior a la del Éx. **22.** Las diez palabras fueron dichas por el propio Yahvé, *con fuerte voz y no añadió más*; de aquí que procedan más inmediatamente de Él que los demás «mandamientos y juicios». La frase «Y Yahvé habló a Moisés diciendo», tan frecuente en el Pentateuco, es una manera convencional de introducir una ley israelita; no indica innumerables revelaciones divinas, sino simplemente que la prescripción o ley de que se trata está respaldada por la autoridad de Dios. La alianza consiste en el decálogo; de aquí la insistencia de los profetas en que la alianza no requiere sacrificios y ritos, sino justicia y rectitud. V., p.e., Jer 7, 21 ss; Am 5, 21 ss. **24-27.** Cf. Éx 20, 18-21; es idea expresada frecuentemente en el AT que si un pecador fuere admitido a la presencia de Yahvé se encogería y moriría ante el resplandor de su grandeza y pureza; v., p.e., Jue 13, 22; Is 6, 5. El pueblo se había presentado ante Él ya una vez, y contrariamente a lo que se temía, ellos no habían muerto, pero no querían exponerse una vez más.

c **VI,1-25. La obligación de fidelidad** — **1.** *«éste es el mandato, [que consiste en] los estatutos y juicios.»* **4.** La primera palabra, *Šĕma'* «*¡Oye!*», es el nombre de la oración o profesión de fe que todo devoto judío recita mañana y tarde desde los tiempos precristianos hasta el presente. Se compone de Dt, 6, 4-9; 11, 13-21, y Núm 15, 37-41, con varias bendiciones al principio y al fin. «Solo Yahvé»; el sentido preciso de la frase es dudoso; pudiera ser «*Yahvé es nuestro Dios, Yahvé solo*», o «*Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno*». **5.** Éste es el mandamiento que nuestro Señor declaró ser el primero y el mayor de todos (Mt 22, 37 s y paralelos). **6.** «Estos mandamientos» son los de 4 s. **8 s**, que probablemente tienen solamente sentido figurado, se tomaron muy al pie de la letra en el judaísmo posterior. Los pasajes de la Torá así distinguidos (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Éx 13, 1-10 y 11-16) se escribían en pergamino y se metían en bolsitas de badana que se llevaban en el brazo izquierdo y sobre la frente. Se las llamó (en griego) filacterias; cf.

Mt 23, 5. **13.** «Temer» en hebreo tiene un sentido más amplio que en 213c
castellano; «el temor de Yahvé» equivale prácticamente a la religión, en cuanto comprende ciertas disposiciones interiores; el «servicio» se refiere a los actos externos. «Jura»: el juramento por el nombre de un dios desempeñaba una parte importante en la vida civil de los semitas, especialmente en relación con las disputas legales. El jurar por un dios equivalía a reconocerse súbdito suyo; de aquí que los israelitas deben jurar solamente por Yahvé. **16.** «Tentar a Dios» es demostrar falta de fe en Él; es como ponerle a prueba, para ver si realmente puede o quiere cumplir sus promesas. Sobre Masá, v. Éx 17, 1-7. **20-25.** Nótese la importancia de la tradición familiar. El conocimiento de la alianza, el hecho maravilloso de la libre elección de Israel por Yahvé, es un depósito sagrado que todo israelita debe transmitir a sus hijos. Debe explicarles por qué esta ley es la base y la condición de su libertad y prosperidad. **24.** «Hasta ahora» significa el tiempo de la victoriosa ocupación de Palestina. **25.** «Y se nos *computará como justicia*, si procuramos poner por obra todo este mandamiento, ante Yahvé, nuestro Dios, como Él nos lo ha mandado.»

VII,1-26. El deber de exterminar a los cananeos — Acerca de los pueblos d
mencionados aquí, v. § 151*f*, con las referencias, y § 57*d*. **2.** Sobre el anatema, cf. § 211*g*. **3 s** son evidentemente una adición posterior al texto. Si fueran primitivos, no sólo serían atenuación de lo que antecede, sino también un completo despropósito después de 2, pues además de implicar la sobrevivencia de los cananeos, dan por supuestas ciertas relaciones sociales entre ellos y los hebreos. Sin embargo, esta ley siempre se tuvo muy descuidada, y, después de la cautividad, tanto Esdras como Nehemías tuvieron que luchar por imponerla. **5** es la continuación de 2. «Cipos»: los *maṣṣēḇôṯ* eran grandes piedras hincadas en el suelo que entraban en el mobiliario ritual de los lugares altos. Un *maṣṣēḇāh* no era siempre idolátrico: Jacob alzó uno (Gén 28, 18) y Moisés doce en el Sinaí. Pero los levantados por los cananeos debían ser destruídos. Las *ašeras ('ăšērîm)* eran troncos de árboles, llamados así del nombre de la diosa Astarté[133], cuya imagen probablemente reproducían. «Imágenes talladas»: los ídolos de Baal y Astarté. Está bien claro que se llevó a cabo esta ley muy imperfectamente: muchos santuarios cananeos se usaron para el culto (ilegítimo) de Yahvé hasta el s. VII. **10.** En vez de Vg. *statim* léase *en persona*. Se dan precisiones con relación a la doctrina según la cual los hijos sufren por los pecados de los padres. No se niega esto, pero se recalca aquí que el mismo pecador no escapará al castigo. **13-15.** Descripción, en estilo retórico, del galardón que espera a su fidelidad. **20.** No se nos alcanza si hay aquí alguna alusión histórica; para «tábanos», ya se entienda propia o impropiamente, el sentido es transparente. **22.** Al parecer un escritor posterior, sin darse cuenta de la índole condicional de todas estas brillantes promesas —*si* Israel es fiel a la alianza—, y viendo que la conquista se había realizado mucho más despacio y con mayor dificultad de lo que aquí se significa, introdujo esta «explicación». Está en oposición manifiesta con todo el contexto (v., p.e., 9, 3). **23** sigue a 21. **24.** La destrucción del nombre de una persona incluía el matarla y mucho más todavía: la aniquilación de todo aquello a que se extendía su personalidad, su «alma», sus hijos,

213d sus propiedades, cualquier recuerdo que pudiera dejar; para que no quedara rastro alguno jamás de que había existido. **25.** «Consumirás por el fuego *las imágenes de sus dioses;* no codicies la plata ni el oro *[que haya] sobre ellas.*» Los ídolos de madera o piedra iban revestidos o adornados de metal precioso; este último, por supuesto, se fundiría en planchas informes; pero aun así no deben los israelitas apropiárselo.

214a **VIII, 1-20. Gratitud por la providencia de Dios en el desierto** — Se pone aquí una nueva razón de la larga peregrinación por el desierto: no fué solamente el castigo por su desesperación y presunción, sino también un período de prueba e instrucción del pueblo, para que adquiriera la plena conciencia de su completa sujeción a Yahvé. Habiendo sido objeto de tantos cuidados en el desierto, donde la vida era dura y las provisiones escasas, no deberían los israelitas olvidar en mejores circunstancias que no otro que Yahvé sigue cuidando de ellos y proveyéndoles de todo. Cf. 11, 10 ss. **3.** «No sólo de pan...» Cf. Sal 126: «Si Yahvé no edifica la casa...» Dios puede proveer por el hombre sin atender a su cooperación. El maná no fué producido por medios humanos; pero sí lo es el pan ordinario. Sin embargo, tanto el uno como el otro dependen igualmente de la operación de Dios, y no deben olvidar los israelitas, al proveerse ellos mismos de pan, que es éste un don de Dios lo mismo que el maná «que venía del cielo». **4.** Un ejemplo de la providencia de Dios lo tenían en el hecho de que pudieran vestirse y proveerse de otras cosas durante la larga peregrinación. No es necesario tomar esto con la literalidad con que lo entendieron algunos rabinos, quienes sostuvieron que se les renovaron milagrosamente los vestidos durante los cuarenta años, y que los vestidos de los niños crecían al par de ellos. **7.** «Ahora, Yahvé, tu Dios, *va a introducirte* en una buena tierra, *tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas que brotan* en los valles y en los montes.» Ninguna cualidad agradable de la tierra sonaría de modo más grato que ésta a los oídos de unos moradores del desierto. Comparándola con Europa, Palestina no es una tierra especialmente abundante en agua; pero está mucho mejor provista de ella que el desierto, y, con riego y cultivo adecuados, es realmente un país fértil, como se ha puesto frecuentemente de manifiesto en su larga historia. Es probable que antes de Cristo tuviera también mejor arbolado que hoy día. **9.** No se encuentra hierro ni cobre en los límites que generalmente se señalan a Palestina, pero sí se encuentran, y entonces se explotaban, en Edom, que estuvo bajo el dominio de Israel al principio de la monarquía. **15** recuerda los peligros del desierto: «de *serpientes de fuego* y escorpiones, *y parajes áridos sin agua*». Qué quiera decir serpientes «de fuego» no se sabe de cierto (cf. Núm 21, 6); Vg. *dipsas* significa «suelo sediento». **16** acaba con una oración final: *para castigarte y probarte y para hacerte bien al fin.*

b **IX, 1—X, 11. La historia pretérita es aviso contra la presunción** — **2.** «De un pueblo numeroso y de elevada estatura, los hijos *de Enac, a los que ya conoces, y de quienes has oído hablar: ¿Quién podrá resistir contra los hijos de Enac?*» «Hijos de Enac» o enaquim no es nombre de ningún pueblo de Palestina; eran gigantes fabulosos, y se aplicaba el dicho a cualesquiera guerreros feroces u hombres de gran estatura. **3** da una descripción idealizada; v. comentario al 7, 22. **7-24** hacen un recuento de diversas infidelidades de los israelitas en el desierto, presentándolas como otros tantos motivos de humildad y de gratitud. La principal, por supuesto, es la transgresión de la alianza, casi inmediatamente después de su conclusión en Horeb. Se recuerda este suceso resumiendo Éx cc 24, 32 y 34. **9.** «Cuarenta días» es expresión convencional para significar preparación solemne (cf. Gén 7, 4; 1 Re 19, 8; Jon 3, 4; Mt 4, 2; Act 1, 3). **12** «Porque tu pueblo, al que has sacado de Egipto, *se ha corrompido;* pronto se ha apartado del camino que *yo* le *señalé.*» Es muy notable el cambio a la segunda persona «tu pueblo»; puesto que quebrantaron la alianza de Yahvé, ya no son su pueblo. **13.** El TH es más enérgico que Vg: *Yo he visto a este pueblo, y he aquí que es un pueblo de dura cerviz.* **14.** «Déjame...» El supuesto aquí es que «mucho puede la oración del justo» (Sant 5, 16). Yahvé quiere destruir al pueblo; pero si intercede Moisés, no le podrá negar lo que pida; y así vino por supuesto a ocurrir (cf. 19 y Éx 32, 11-14). «Su nombre»: v. comentario al 7, 24. **16.** El «becerro de oro» debía, en la intención, ser imagen de Yahvé (cf. Éx 32, 4); pero fué una violación grave y expresa del segundo mandamiento y por ende una violación de la alianza. **17.** *Cogí entonces las dos tablas y con mis manos las tiré, rompiéndolas ante vuestros ojos.* No fué esto mera exhibición de santa cólera por parte de Moisés; sino también símbolo del quebrantamiento de la alianza para imprimir en la imaginación del pueblo lo que representaba su acción. **21** debería ir propiamente después de 17. **22 s** mencionan otros casos de infidelidad en el desierto, en Taberá, «Incendio» (Núm 11, 1-3), en Masá, «Lugar de tentación» (Éx 17, 7), y en Quibrot hattava, «Sepulcros de la concupiscencia» (Núm 11, 4-34). Se trata de nombres propios creados artificialmente para recuerdo de lo que allí pasó. **25-29.** Como hay una evidente laguna entre 24 y 25, esta sección debe de haberse dislocado transfiriéndose aquí de su lugar entre 18 y 19 (o entre 19*a* y 19*b*). Los motivos que Moisés aduce ante Yahvé, para que se compadezca de su pueblo y le perdone, estriban en su grandeza y su amor, y en su «crédito» o «fama» entre los egipcios; también se mencionan los méritos de los patriarcas; pero se excluye implícitamente todo merecimiento o justa pretensión de parte de los israelitas contemporáneos. Dios, en efecto, sólo por sí mismo se obliga a no destruir el pueblo escogido, a pesar de sus infidelidades; ningún mérito puede obligarle.

X, 1-9, contiene varias **notas,** probablemente adiciones del redactor. c
El relato del c 9 se continúa en 10, 10 s. **1-5.** Corresponde esta sección a la narración de Éx 34, 1-4, 28 y 29, con la adición de la fabricación del arca, la cual, sin embargo, en Éx viene después de la inscripción de las tablas (Éx 25, 10-21; 37, 1). Se combinan aquí los dos grupos de instrucciones, dadas en diferentes tiempos, y su respectivo cumplimiento. **5** acaba: «y allí *han quedado,* como Yahvé me lo mandó». **6-7** es un fragmento del itinerario de la peregrinación, correspondiente a un período muy posterior a los acontecimientos de Horeb; v. Núm 33, 31-33. No se explica su interpolación en este lugar. **8-9** se introducen como una nota a la mención del arca (1-5), de la cual estaba encargada la tribu de Leví. Se mencionan aquí tres funciones de la tribu de Leví en conjunto; en otras partes (p.e., Núm 3) se divide la tribu en sacerdotes y levitas,

214b

214c los últimos al cuidado del arca, los primeros encargados del culto y de las bendiciones.

10-11 contienen la conclusión de los incidentes del c 9.

d **X,12—XI,32. Exhortación para el futuro** — **12.** «Y ahora» — cuando se ha pasado revista tan a lo vivo, de sus infidelidades y del amor de Dios —«*¿qué es lo que de ti exige Yahvé tu Dios...?*» **14.** Yahvé es Señor de todo el universo; sin embargo **(15)** «*sólo en tus padres se complació para hacerlos objeto de su amor*». **16.** La circuncisión del corazón significa la purificación de la voluntad y de los afectos, poniéndolos en disposición de acoger la voluntad de Yahvé. **18.** «Extranjero» o *residente extraño* significa una persona no israelita establecida por cualquier motivo en una comunidad israelita. Como no tenía ningún lazo de sangre con ninguna familia israelita ni — en conformidad con las ideas de los semitas en general —título a la protección del Dios israelita, estaría completamente indefenso frente a la injusticia; pero Yahvé es Dios de justicia y tiene interés especial en la protección del desvalido. **XI, 2-7,** es un período largo y complicado, al que faltan al parecer algunas palabras en TH. Léase probablemente: «*Reconoced* hoy — *pues no* (*hablo ahora*) *a vuestros hijos, que no saben y no vieron la enseñanza de Yahvé, vuestro Dios*—, *su grandeza*». **4** es un breve resumen de Éx 14. **6.** Cf. Núm 16, donde parece que se combinan los relatos de dos sediciones —la de Coré y la de Datán y Abirón—, de las cuales se menciona aquí solamente la última. **7.** Es mejor entenderlo como la conclusión enfática de lo dicho.

e **10-17** dan una explicación de por qué (según las concepciones hebreas) la prosperidad de los israelitas en Canán dependerá más inmediatamente de Dios que la afortunada agricultura de Egipto. En este último país, donde la inundación del Nilo es tan segura y regular como las estaciones, al hombre le basta con confiar la semilla a la tierra; pero en Palestina el hombre depende más bien de la lluvia, que (dentro de ciertos límites) viene irregularmente y varía mucho de año en año, y a la que, además, él es completamente incapaz de dominar. De aquí que Yahvé, al enviar o retener la lluvia, parecerá que toma una parte más activa y significativa en la prosperidad o desventura del año. **10.** «Porque la tierra en que vais a entrar para poseerla no es como la tierra de Egipto, de *donde habéis salido, donde echabas tu simiente y la regabas con tu pie, como se riega una huerta.*» «Regabas con tu pie» es traducción incierta; la explicación más probable es que en «las huertas» se distribuía el agua por canales a flor de tierra, que se podían abrir o cerrar moviendo simplemente la tierra con el pie. [134] **12.** El antropomorfismo es un poco chocante: la fertilidad de Palestina depende de la vigilancia constante de Yahvé. **14.** «Él enviará a vuestra tierra la lluvia a *su tiempo*, la temprana y la tardía... **(15)** y *dará hierba* en tus campos para tus ganados, y de ellos *comerás* y te *saciarás*.» **18-21.** Cf. 6, 6-9. **24.** Léase probablemente: «Del desierto» *al Líbano*, que indica la extensión de S. a N. **26-28.** De esta disyuntiva se trata largamente en el c 28, que constituye la conclusión de este discurso. **29.** Se considera la bendición y la maldición como si fueran objetos materiales que había que poner en lugares prominentes de la tierra, prontos a producir los efectos que se esperaran de ellos. Cf. c 27 y Jos 8, 33 s. **30** es una glosa en forma de pregunta: «*¿No están esas montañas al*

otro lado del Jordán, detrás del camino de occidente, en la tierra de los 214e
cananeos, que habitan en el 'Arabá, frente al galgal, junto a la encina de Moré?» El 'Arabá es el valle del Jordán. Galgal significa «círculo» (¿de piedras hitas o menhires?) y así se llamaba un lugar de culto bien conocido cercano a Jericó. Pero este último cae tan lejos del lugar descrito aquí, que posiblemente se trate de algún otro círculo de piedras cerca de Siquem. La encina de Moré era un antiguo mojón (cf. Gén 12, 6; Vg., *convallem illustrem*).

XII, 1—XXVI, 15. El código deuteronómico — Esta sección promulga 215a
unas ocho leyes, con amplificaciones y recursos emocionales propios del género oratorio. Muchas de ellas, como se irá indicando, tienen sus paralelos en otra parte, especialmente en el código de la alianza (Éx 20-23), aunque hay algunas diferencias significativas.

XII, 1. Intitulación del código.

XII, 2—XVI, 17. Leyes religiosas.

XII, 2-7. La ley del santuario único: primer enunciado — Ésta es la ley principal y más característica del Dt (v. §§ 112*a-d*, 211*c*). Sólo en este capítulo está enunciada cuatro veces en términos ligeramente diferentes. **2 s.** Léase con LXX: «*Destruiréis enteramente* todos los lugares...; *romperéis sus maṣṣeḇôt, destruiréis sus 'ašērîm y quemaréis sus imágenes talladas.*» V. comentario al 7, 5. **4.** «No haréis así»; la expresión queda algo vaga, pero se explica en 5 y 30. El culto de Yahvé debe diferenciarse de los cultos de los Baales tanto en el lugar cuanto en el modo. No el culto que le den los hombres en cualquier lugar «natural» —como a Baal y Astarté—, sino solamente el que se dé en el lugar que Él elija, aceptará Dios. Así se acentúa la transcendencia de Yahvé, como un Dios de revelación. El lugar —que nunca se nombra en el Dt— es, por supuesto, el templo de Jerusalén, que fué «escogido» mediante la toma de la ciudad por David, y la edificación de aquél en ella por Salomón, a lo cual Dios expresamente dió su aprobación. «*Para poner en él su santo nombre*» quiere decir que estaría Él allí presente, para recibir los sacrificios de su pueblo y escuchar sus plegarias.

8-12. Segundo enunciado — 8 s. Se presenta esta ley como una aspi- b
ración, una piadosa esperanza para el futuro, que no se podía urgir en los días de Moisés, ni tampoco en los tiempos inmediatos. Hasta el reinado de David, hacia el año 1000 a.C., no gozaron los israelitas de paz y seguridad internas. **10** es una cláusula temporal: «*Cuando hayáis pasado* el Jordán ... *cuando gocéis de paz* ... *y os hayáis asentado*..., *entonces, al* lugar que Yahvé elija ... llevaréis ... »

13-19. Tercer enunciado — 13. «Lugar», en sentido técnico religioso: c
los lugares sagrados de los cananeos. **15.** Para los semitas en general, todo sacrificio de un animal con la intención de comerlo tenía originariamente carácter sagrado: el animal se consagraba primeramente al dios, y luego lo disfrutaban sus adoradores. Pero si bien para los nómadas la carne era un manjar raro, no lo sería tanto para unos granjeros sedentarios; de aquí que se añada a la ley el importante corolario de que la carne que no se destine a un sacrificio puede comerse lejos del santuario. Compárese la prescripción en contra de Lev 17, 1-7. Se pueden matar animales en casa sin quebrantar la ley, que reserva los sacri-

215c ficios para el templo y *podrán comerla lo mismo el puro que el impuro, como se hace con la gacela y el ciervo*, esto es, con la caza que no entra en los sacrificios. Se requería, por supuesto, pureza ritual en todos aquellos que tomaran parte en un banquete sagrado. **19.** Los levitas, que, en teoría, tenían que vivir de los ingresos del santuario central, sufrirían naturalmente perjuicios, si los israelitas lo descuidaban. Véase comentario al 18, 6 s; Jue 17, 7 ss.

d **20-28. Cuarto enunciado** — **20.** «Si Yahvé, tu Dios, extiende tu territorio como te ha *prometido*, y tú dices: *Quiero comer carne, porque sienta deseo de ella tu alma, puedes comerla cuantas veces quieras.*» **23.** Aunque esta comida no tenía carácter sagrado, no debían infringirse los derechos de Dios a la vida (representada por la sangre): «porque la sangre es *vida;* y no debes comer *la vida* con la carne» (cf. Lev 17, 10-14).

29-31. Prohibición de ciertas prácticas cananeas — Como eran ilícitos los lugares de culto cananeos, lo era también su modo de ejercerlo. Podía llevarles hasta el sacrificio de niños en honor de Yahvé. Es posible que 16, 21 — 17, 7, al principio vinieran después de estos versículos; v. infra.

e **XII, 32 — XIII, 18. Tres leyes penales contra los apóstatas** — **32. Introducción** — «*Toda la instrucción que* yo te mande, *la guardarás diligentemente;* sin añadir ni quitar nada.»

XIII, 1-5. Un profeta — Se da en 18, 22, el no cumplimiento de una profecía como señal de la falsedad del profeta. Aquí vemos que lo contrario no es necesariamente verdad: hay predicciones que se cumplen y no indican infaliblemente que sea verdadero el profeta. Debe también probarse por la doctrina (cf. Gál 1, 8). **6-11. Una persona privada** — **6.** «Si tu hermano, *hijo de tu padre* o hijo de tu madre», esto es, medio hermano o hermano de padre y madre. **9 s.** «Pero tú lo *denunciarás inmediatamente;* tu mano será la primera que contra él se alce, luego la de todo el pueblo, y *[así]* le *lapidaréis* hasta que muera.» Cf. comentario al 17, 6 s. **12-18. Una ciudad israelita** — **12 s.** «Si tú oyeres que en una de tus ciudades... *gentes malvadas* han salido de en medio de ti, y *seducen* a los habitantes de la ciudad diciendo...» «Salir» significa abandonar el culto de Yahvé. «Belial» (Vg.) no es nombre propio, sino nombre común que significa «indignidad, maldad, iniquidad». **16.** El sitio quedará como un «montón», o sea, un *tell*, que es hoy el término técnico para indicar el montículo que cubre las ruinas de una ciudad. Es notable la fuerza de sentimientos expresada en los detalles de estas tres leyes. Tan grave crimen era el rechazar la alianza del amor de Dios.

XIV, 1-2. Ritos de duelo paganos — Eran señales de duelo comunes a los israelitas y a sus vecinos paganos las incisiones en el cuerpo y el corte del cabello. Los profetas se refieren a ellas de paso, y sin condenarlas (Is 22, 12; Jer 16, 6; Ez 7, 18; etc.). O bien fué letra muerta esta ley, o (más probablemente) es adición posterior a la cautividad.

f **3-21. Alimentos impuros** — Cf. Lev 11. Era creencia arraigada entre los semitas, muy anterior a Moisés, la de que algunos animales eran «puros» para comer y otros no. Dada esta distinción, el legislador impone la conclusión de que un pueblo santo no debe comer más

que cosas puras. No se pueden identificar con certeza algunos de los 215f
animales mencionados. **4-8. Animales terrestres** — Se dan dos criterios: el animal puro debe dividir la pezuña y ser rumiante (lo último, por lo que parece, no en el sentido de la moderna zoología). **9 s. Animales acuáticos** — Los «sin aletas ni escamas» son impuros, probablemente por su semejanza con los reptiles. **11-20. Animales alados** — No se da un criterio general, pero todas las aves prohibidas resultan ser de rapiña o de carroña. **19 s.** Los insectos alados son impuros; todo volátil puro puede comerse. **21*a*.** Todo animal que muere de muerte natural es inmundo; no es tal por precaución higiénica, sino para no comer la sangre que quedaría en un animal no sacrificado ritualmente. De aquí viene la insistencia de los judíos ortodoxos, mantenida hasta hoy día, en matar ellos su propia carne. **21*b*** prohibe un rito religioso cananeo al que se hace referencia en un texto mitológico de Rās-Šamra; cf. A. Casey, S. I., en VD 16 (1936) 142-8; 174-83. [135]

22-29. La ley de los diezmos — En Lev 27; 30-33 y Núm 18, 20-32 g
se conservan diferentes estadios de esta ley. El Dt ya la da por existente, y se propone solamente hacer las modificaciones requeridas por la estricta observancia de la ley del santuario único; insiste en que el banquete ritual de los diezmos sólo puede celebrarse allí. **24.** No es excusa la distancia: es mejor vender en la localidad algún producto propio y luego procurarse lo necesario en Jerusalén, que celebrar el banquete de los diezmos fuera del santuario central. Los abusos anejos al cumplimiento de esta ley fueron la causa de la purificación del templo por nuestro Señor, Mt 21, 12 y paralelos. **28 s.** Sin embargo, para compensar a los primeros beneficiarios de los diezmos, los pobres de la propia ciudad, se dejarían cada tres años los diezmos en la ciudad, en vez de llevarlos al templo.

XV, 1-11. Remisión de deudas — **1-3.** No parece que sea esto una ley 216a
en sentido riguroso destinada a regular el comercio, sino más bien una cálida exhortación a la caridad fraterna; cf. en el NT el sermón de la montaña, Mt 5, 38-42, etc. No se propone ninguna sanción por su no observancia; de hecho, no hay noticia de que jamás fuera observada, como no sea en Neh 5, 7 ss, donde, con todo, Nehemías no invoca la autoridad de la ley. Se ha querido interpretar esta ley o exhortación como una remisión de los intereses (pero cf. 23, 19 s) o una moratoria para el pago del capital; pero es casi seguro que el texto prescribe la simple extinción de la deuda. **4-6** parecen interpolación posterior, en la que se declara que, sólo con guardar la ley, la cuestión de los préstamos nunca se planteará.

12-18. La manumisión de los esclavos — El pequeño propietario, cuando b
por necesidad contraía deudas, no tenía con frecuencia más opción que la de venderse a sí mismo (o a sus hijos) a quienquiera le comprase, y con el precio pagar aquéllas. Una vez reducido a la condición de esclavo, podía recobrar su libertad únicamente si un pariente le redimía o él mismo reunía la cantidad de dinero suficiente; pero la ley provee a su manumisión automática pasados seis años, e insiste, con la bondad característica del Dt, en que no se mande al esclavo con las manos vacías. Jer 34, 8-16, nos da un ejemplo repulsivo de cómo para evitar mayores perjuicios se dió vigencia temporal a esta ley, generalmente

216b olvidada, y de cómo luego la rescindieron los propietarios de esclavos de Jerusalén. **13.** Las orejas eran los «órganos» de la obediencia; de ahí su función simbólica.[136] **18.** Después de todo, el amo había ganado con el esclavo más de lo que había pagado por su compra, pues si había tenido que alimentarle y vestirle, no había tenido que pagarle jornal.

c **19-23. Animales primogénitos** — Cf. Éx 22, 29 s; Núm 18, 15-18; § 132*f-g*. Es ésta otra modificación de la ley requerida por la del santuario único. Éx l.c. manda que los primogénitos se ofrezcan al octavo día, pero aquí el Dt permite que se guarden los primogénitos hasta la próxima visita anual al templo, en cuya ocasión (si se trata de animales puros), deberán ser ofrecidos en sacrificio. En el entretanto deben ponerse aparte y no debe usarse de ellos, porque son cosa de Yahvé. **20.** En Núm l.c. la carne de los primogénitos es la parte reservada a los sacerdotes; el oferente no tenía ningún derecho a participar de ella. Al parecer tenemos en Éx, Dt y Núm las tres etapas de evolución histórica de una ley mosaica.

d **XVI, 1-17. Las tres fiestas anuales** — Se modifican aquí costumbres más antiguas solamente en cuanto concurren con la obligación de celebrar estas fiestas en el lugar por Yahvé escogido, y no «en tus puertas» (cf. Éx 23, 15 s; 34, 18 y 22 s; Lev 23). **1-8. La pascua y la fiesta de los panes ázimos** — Cf. § 113*f-g*. Aunque en un principio eran distintas, aparecen siempre unidas estas fiestas en la legislación mosaica, pues la última (la de los ázimos) empezaba al día siguiente de la cena pascual; cf. Lc 22,1. «Cuida *en el mes de Abib de celebrar la pascua* de Yahvé, tu Dios.» Abib (posteriormente Nisán) es el mes de «las nuevas espigas», marzo o abril. **2.** «Vacas»: en Éx 12, 5, sólo se habla de corderos y de cabritos, pero tal vez se permite un animal mayor para una reunión más numerosa ahora que la fiesta se ha trasladado al templo. **3.** El «pan fermentado» se consideraba inadecuado para fines cultuales, porque se tenía al crecimiento de la masa por una especie de corrupción; cf. la aplicación de San Pablo en 1 Cor 5, 6—8. **7.** «Y tú le *hervirás*», lo cual estaba prohibido en Éx 12, 9; pero este pasaje del Dt representa probablemente la costumbre primitiva. **8.** Estrictamente hablando, la fiesta que hay que celebrar en el santuario es la pascua y no los ázimos, puesto que sólo en aquélla hay banquete sagrado; de aquí que el Dt permita que se vuelva a casa para celebrar los ázimos. «*Y el día séptimo [se tendrá] una reunión en honor de Yahvé*, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno.» **9-12. Fiesta de las semanas** — V. § 113*h-i*. **13-15. Fiesta de los tabernáculos** — V. § 113*j*. **16 s. Conclusión** — **16** es una cita de Éx 23, 17 y 15*b*, con la adición deuteronómica «en el lugar que Él haya elegido».

217a **XVI, 18—XVIII, 22. Leyes relativas a las autoridades.**

XVI, 18-20. Los jueces — No solamente se centralizó en el templo el culto sacrificial, sino también la otra función importante de un santuario, la de pronunciar decisiones judiciales en nombre de Yahvé. **18** nada nuevo añade a la práctica observada ya por las tribus desde que dejaron el Sinaí, pero en 17, 8, se establece que el lugar del tribunal para los casos difíciles será «el que Yahvé, tu Dios, haya elegido», y, en consecuencia, ningún otro santuario del país. **19-20** esbozan sucintamente los deberes de un juez: *No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas, no recibas regalos.*

XVI, 21—XVII, 7. Crímenes contra la religión — Estas tres leyes parecen 217b
estar dislocadas pues vienen entre leyes que tratan de los jueces. Tal vez se hayan transferido aquí, accidentalmente o de intento, de su lugar original después de 12, 31. **21 s.** «No plantarás *para ti árbol alguno a modo de 'ašērāh* junto al altar de Yahvé... ni alzarás para ti ningún *maṣṣēḇāh*»; cf. comentario al 7, 5. **XVII, 1.** Parece deducirse del contexto que el ritual cananeo permitía víctimas «manchadas». **2-5.** Se habla de la apostasía individual, lo cual introduciría probablemente los demás casos (13, 1-17). **6 s.** Cf. 19, 15-21. Los testigos estaban obligados a arrojar las primeras piedras contra el culpable. Con esto se procuró el poner coto a los falsos testigos; el derramamiento de sangre inocente era un crimen que clamaba venganza a Dios; y la conciencia de que se vería obligado a cometer el crimen podría disuadir a uno de acusar en falso.

8-13. Continuación de las leyes sobre los jueces — **8.** «*Si una causa te resul-* c
tare demasiado intrincada, una cuestión de homicidio, una cuestión de litigio, una cuestión de agresión con heridas, casos de disputa en tus ciudades, te levantarás y subirás...» **9.** El tribunal al que había que acudir se componía de los sacerdotes del templo y de un juez laico; cf. 2 Par 19, 8 y 11, donde se habla de los mismos nombramientos en el reino de Josafat (870-847 a.C.). No instituye el Dt este tribunal; sino que ya supone su existencia.

14-20. La ley acerca del rey — Era casi inevitable que, al asentarse los d
israelitas en Canán como una nación, adoptaran la monarquía, que era entonces la forma universal de gobierno. No es nada extraño que Moisés lo previera y diera ya disposiciones sobre ello. Pero ciertos pormenores de este pasaje parecen contener manifiestas alusiones al reinado de Salomón, según se cuenta en 1 Re 9-11. **16.** Salomón mantuvo un provechoso comercio en carros de guerra y en caballos entre egipcios e hititas; mientras que se ordena al rey que: «*no pretenda volver al pueblo a Egipto para hacerse con muchos caballos*». Se vuelve a tocar de nuevo en 28, 68 la orden (¿o profecía?) de que no vuelvan a Egipto, pero no se la encuentra en ninguna otra parte. **17.** Parece que se alude a mujeres extranjeras que serían ocasión de apostasía. Una prenda de alianza frecuente entre los reyes en los tiempos de el-Amarna (s. XIV a.C.) era el intercambio de princesas para sus harenes. **18.** El rey debe «*tener una copia* de esta ley *escrita para él, de acuerdo con el libro que guardan los sacerdotes levíticos*». La ley de referencia sería el Dt, al menos la parte legislativa. **20** «*Y no se aparte de ella* ni a la derecha ni a la izquierda».

XVIII, 1-8. La ley sobre el sacerdocio — No se nos da aquí un código e
que debieran guardar los sacerdotes, sino que se dice a los laicos lo que deben a los sacerdotes y a los levitas. Cf. § 112*g-i* relativamente a los últimos. El Dt ignora prácticamente la distinción entre las dos clases; pero esto se explica porque aquí se dirige no a ellos, sino a la parte laica de la nación. **1 s.** La tribu de Leví tiene el derecho de mantenerse con las ofrendas del santuario. En 1 Sam 2, 12-17 y 29, los hijos de Helí son censurados severamente por pedir su parte antes de que se cociera la carne y por «tomar el sebo» de las mejores ofrendas, todo ello en contra de la costumbre. Dt regula aquí la práctica determinando la parte de los sacerdotes y concediéndoles todas las primicias. **3.** «Aquellos que ofrezcan un buey o una res menor, darán al sacerdote la pierna, *las madíbulas y el*

217e *cuajar*». Se conceden a los sacerdotes aún mayores y mejores porciones en Lev 7, 31 ss y Núm 18, 18. V. comentario al 15, 20. **6 s.** «*Si algún levita deseare salir de alguna de tus ciudades, de cualquier parte de Israel donde habitare como extraño, para venir con todo el deseo de su alma* al lugar que Yahvé eligió, ministrará en nombre de Yahvé, su dios, como todos sus hermanos que allí estén ministrando delante de Yahvé.» Este pasaje parece ignorar las «ciudades levíticas» (Núm 35, 1-8; Jos 21); pero tal vez estas ciudades nunca pasaron de proyecto. El sentido de **8*b*** es incierto; una corrección que se propone daría éste: «excepto los sacerdotes de los ídolos y los nigromantes». **6-8.** Muchos han interpretado estos versículos como si hablaran de sacerdotes que hubiesen antes servido en los distintos santuarios locales que se propone el Dt abolir. Por esta ley se les permitiría ir a Jerusalén y gozar de iguales derechos que los del cuerpo sacerdotal del templo. Pero a la vista de la actitud del Dt ante estos centros de culto ilegítimo, es muy improbable que su personal fuese bien acogido en el santuario único, aun en el caso de que sea justa la corrección de 8*b* (v. supra). Y de hecho vemos que en la reforma de Josías los «sacerdotes de los altos» quedaron excluídos del ministerio sacerdotal (2 Re 23, 8 s), Más bien, la ley, como las muchas referencias que se hacen a los levitas en los cc 12 ss, tiende a salvaguardar los derechos de un miembro de la tribu de Leví; no los invalida el mero hecho de haber vivido éste apartado del templo.

f **9-22. Ley de los profetas** — Cuando quieran los israelitas conocer la voluntad o las intenciones de Dios, no deberán recurrir a las prácticas mágicas y supersticiosas de los gentiles. Se condenan expresamente nueve maneras diferentes de adivinación. **10.** Nadie «hará pasar por el fuego a su hijo o a su hija», es decir, nadie inmolará a sus hijos; rito terrible que creían varios pueblos semitas antiguos tenía una eficacia mágica grande. **12-14.** Todas estas prácticas son abominables a Yahvé, y, en parte, la destrucción de los cananeos es el castigo que merecieron estas impiedades. No obstante, el deseo del hombre de recibir guía sobrenatural no es malo en sí mismo; y Dios ha dado provisiones especiales para la instrucción de su pueblo. **15.** «Un profeta»: el singular es colectivo, puesto que 20-22 suponen varios profetas, y se trata de una institución permanente. Con todo, es también una profecía de Nuestro Señor, el profeta por antonomasia, prefigurado a la vez por reyes, sacerdotes y profetas en el AT(cf. Jn 6, 14; 7, 40; Act 3, 22 ss; y probablemente Jn 1, 45). **16.** Cf. 5, 25-28. **18-22.** La función principal del profeta no es la de predecir el futuro, sino la de instruir y corregir al pueblo en nombre de Dios. Las predicciones y los milagros se dan como credenciales auténticas de su función (cf. § 415*c-f*).

218a **XIX, 1 — XXV, 18. Leyes civiles, penales y varias.**

XIX, 1-13. Ciudades de refugio — Cf. 4, 41 ss; Núm 35, 9-34; Éx 21, 12-14; Jos 20. Institución importante para la protección de la vida en la sociedad patriarcal era la venganza de la sangre, consistente en la obligación que tenían los miembros de un clan o tribu de no permitir que el asesino de un miembro de ella permaneciera impune. De la ejecución del asesino era responsable la familia; correspondía aquélla en primer lugar al pariente más allegado, lo mismo que la responsabilidad secundaria de proteger a sus parientes en toda necesidad y contra toda

violencia, y de procurar que no se extinguiese su nombre. [De ahí 218a
la situación precaria de la viuda, el huérfano y el extranjero carentes de esta protección.] Pero el hecho de que no se hiciera distinción entre muerte voluntaria e involuntaria podía dar lugar a que la «ejecución» a su vez se considerara como un asesinato; de donde se seguía la transmisión de la deuda de la sangre por generaciones y generaciones. De aquí que cualquier autoridad que surgiera entre los semitas tenía que luchar con esta práctica y procurar poner coto a sus extralimitaciones. Desde su primer establecimiento en Transjordania ya tuvieron los israelitas sus «ciudades» de refugio, a las cuales se refiere esta ley. **3-5.** «*Determinarás la distancia* [esto es, sabrás dónde hacer la división] *y dividirás en tres regiones el territorio...* He aquí el *caso* en que el homicida *que allí se refugie tendrá salva la vida: si mató a su prójimo sin querer*, sin que antes fuera enemigo suyo. Por ejemplo *si uno va a cortar leña en el bosque con otro y, mientras maneja con fuerza el hacha para cortar un árbol, salta del mango el hierro y da a su prójimo y le mata...*» **6.** Vg. *dolore:* mejor, «*en su furor*». **10.** El objeto de este principio de asilo es solamente el de permitir una tregua en la que se pueda examinar seriamente el caso y determinar la responsabilidad. **12.** Si el homicidio fué voluntario, los «ancianos» de la ciudad del asesino deben procurar que sea entregado a la justicia, es decir, que sea muerto por el pariente más próximo del muerto. Al contrario del código de Hammurabi (y de la práctica judía posterior), el Dt no prevé la posibilidad de conmutar la pena de muerte por una compensación monetaria entregada a los parientes del muerto.

14. Mojones — Como la posesión más estimada de un hombre era la b
herencia de sus padres, era un crimen escandaloso meterse en el campo del vecino, desplazando furtivamente *las piedras mojones que pusieron los antepasados*. Hasta aquí el versículo cita una ley redactada algún tiempo después de la ocupación de la tierra; se añade «en la heredad» etcétera, para encuadrarla en el marco del discurso.

15-21. Ley sobre los testigos — Cf. 17, 6; Núm 35, 30. **15.** No solamente c
cuando se acusa de apostasía, sino que, «cualquiera que sea el pecado» se requieren, al menos, dos testigos y según las pruebas que aporten *se decidirá el caso* (las pruebas, por supuesto, deben concordar; cf. Mc 14, 56 y 59). **16-21** permiten una excepción a lo establecido, a saber en caso de que un «testigo malo», o más bien un acusador, persista en su acusación. Se llevará entonces el caso a la decisión de Dios, es decir, al tribunal del templo descrito en 17, 9. Pero la ley presume que este único testigo, si insiste, obra movido de malicia y saldrá al fin por mentiroso.

XX, 1-20. Leyes sobre la guerra — 1-4. Se supone que es una guerra de d
carácter religioso y que está aprobada por Yahvé; de aquí que el sacerdote deba exhortar al ejército a que se acuerde de que Yahvé peleará en sus filas. Vg. «*equitatus*»: «caballos». Se uncían a los carros de guerra, pues la caballería, como arma separada, fué introducida en el oriente próximo por los persas en el s. VI a.C. **5-8.** Como todas estas exenciones eran ya costumbre antigua de todos conocida, su proclamación la víspera de la batalla no era más que una formalidad destinada más bien a estimular el valor y coraje de los guerreros. En 1 Mac se hace también esta proclamación, pero no se dice que nadie se aprovechara de ella. **10-20. Leyes**

218d **sobre los asedios** — La intención de esta ley es probablemente la de mitigar la costumbre anterior. Hay que dar a los habitantes de una ciudad enemiga la oportunidad de rendirse; si así lo hacen, se les perdonará la vida. **15-18** declaran que los rigores del anatema se aplicarán solamente a las ciudades de la propia Palestina, al tiempo de la conquista (v. § 211*g*); por tanto esta ley pertenece al período expansionista de la historia de Israel, posterior al tiempo de los Jueces. **19.** «*Si estás asediando* a una ciudad desde tiempo, y *la asaltas* para capturarla, no destruirás la arboleda *metiendo en ella el hacha*; *puedes, empero comer sus frutos sin talarlos.* Pues, *¿acaso el árbol es un hombre, que deba ser sitiado por ti?*» Se exige tener sentido de responsabilidad y evitar toda destrucción vana e inútil. **20.** «Sólo los árboles *que veas* que no son de fruto podrás destruirlos y derribarlos, y *[emplearlos en] hacer obras de asedio.*» Esta sección supone una técnica de guerra mucho más adelantada que la que los israelitas poseían cuando la invasión de Canán. Cf. la necesidad de un milagro para la toma de Jericó (Jos 6, 2-5) y la estratagema de que se sirvieron para penetrar en las defensas de Hai (Jos 8).

e **XXI, 1-9. Casos de asesinato no resueltos** — El derramamiento de sangre inocente acarrea una mancha que hay que expiar; si no por el culpable, al menos por un pariente; y si no por ellos, entonces por la comunidad en cuyo territorio se haya derramado. No es ésta una ley «civil»; de otra suerte determinaría una compensación para la familia del muerto, como hace el código de Hammurabi. Es puramente religiosa, con objeto de quitar el pecado de sangre que de otra manera permanecería sobre la tierra. De aquí que sea curioso que (**2**) «tus ancianos y los jueces» sean los que tienen que tratar el negocio, y que a los ancianos de la ciudad afectada les toque cumplir la ceremonia. **4.** Llevarán una becerra que no haya trabajado «a un valle inculto *donde haya una corriente de agua perenne y allí le cortarán el cuello dentro de la corriente*» con el fin de que el agua se lleve la sangre. Así, no es esta acción un sacrificio, sino la remoción simbólica de la sangre de sobre la tierra. **5** tiene todas las apariencias de ser una interpolación. **6.** «Y todos los ancianos de esta ciudad, *la que esté más cerca de donde se encontró al muerto* se lavarán las manos sobre la becerra degollada *dentro de la corriente*».

f **10-14. El matrimonio con una cautiva** — Se ocupa esta ley del trato humanitario debido a la mujer. En principio su estado es el de una esclava, pero si llega a ser concubina de su dueño, adquiere entonces dignidad y título inamovibles para ser respetada. En cuanto esclava estaría obligada a cumplir con la religión de Yahvé; así que esta costumbre no debe confundirse con el matrimonio de una mujer libre extranjera, el cual llevaba consigo el peligro de apostasía para su marido.

g **15-17. Derecho de primogenitura** — En los tiempos patriarcales el padre podía conferir los derechos de cabeza de familia al hijo menor (cf. Gén 48, 13 ss; 49, 3 s y 8), pero queda esto excluído por el Dt, al menos cuando interviene el motivo de que la madre del primogénito es mujer «no querida» (Vg. *odiosam* es término demasiado fuerte). El hijo mayor tenía derecho a una parte doble de la de cada hijo en los bienes de su padre.

18-21. El hijo rebelde — A la vez que acentúa la gravedad de la ofensa, con todo esta ley, lo mismo que la anterior, limita la antigua patria

potestad mirando a la protección del hijo. No puede el padre darle muerte según su propio arbitrio, sino que debe presentar el caso a los ancianos. 218g

22-23. El cadáver expuesto — *Si uno que cometió un delito digno de la muerte es muerto y se ha colgado su cuerpo en un madero: su cadáver no quedará en el árbol [por la noche], sino entiérralo sin falta, el mismo día* (cf. Jos 10, 26 s). La exposición del cadáver era para infamia del criminal y de su familia; pero era también un espectáculo que acarreaba la maldición de Dios, y no debe permitirse que contagie la tierra (cf. Gál 3, 13). h

XXII, 1-4. Ayuda al prójimo — «Hermano» quiere decir cualquier israelita. Éx 23, 4 s, recalca la obligación incluso con un enemigo personal. **4.** Si un animal cargado se derrumbaba, un hombre solo no podía levantarlo sin recurrir a ayuda ajena, a menos que desatara la carga. i

5-12 — 6. Es una advertencia contra la destrucción inconsiderada, como en 20, 19. **5** y **9-12.** Estas leyes probablemente tienen un sentido religioso que se nos escapa.[137]

13-30. Faltas relativas al matrimonio — Los «esponsales» hebreos, en los cuales el hombre pagaba el precio de la virgen, eran un contrato obligatorio equivalente ante la ley al matrimonio, incluso en el caso de que transcurrieran meses y aun años antes de empezar la cohabitación. De aquí que «una doncella desposada» sea ya esposa, y que sus faltas contra la castidad constituyan adulterio. **13-21. La mujer acusada de infidelidad** — Esta ley se ordena especialmente a proteger el buen nombre de la mujer inocente y el honor de su familia. **15.** «Las pruebas de su virginidad», esto es, una prenda de vestir que usaba ella al tiempo que se consumaba el matrimonio, la cual tenía el marido que entregar después a sus padres. Tendría manchas de la sangre derramada con la rotura del himen, las cuales eran consideradas como prueba evidente de previa virginidad. **20 s.** Si, no obstante, se la halla culpable de la acusación debe ser llevada «a la entrada de la casa de su padre y *(allí)* las gentes de la ciudad le echarán piedras hasta matarla». Esta pena demuestra que la falta se suponía cometida después de los esponsales. Éste fué poco más o menos el caso que se presentó a San José con ocasión del embarazo de la Santísima Virgen, y explica que no quisiera «denunciarla públicamente» (Mt 1, 19). **22-27. El adulterio** — La ley general (**22**) se especifica en **25-27**, donde se establece una presunción a favor de la doncella desposada que todavía no estuviere bajo la guarda del marido en el caso de que se cometiera el adulterio donde no se la podía socorrer. **28 s.** En caso de **estupro** no se mira a la culpabilidad o inocencia de la muchacha; solamente se determina la responsabilidad del hombre. **30.** «La mujer de su padre» no quiere decir su propia madre; la ley abroga la práctica por la que el hijo heredaba las mujeres de su padre juntamente con el resto de sus propiedades. Ejemplos de esta costumbre se hallan en 2 Sam 16, 22 y 1 Re 2, 22. En ambos casos se considera como una pretensión a la posición del padre. j

XXIII, 1-8. Exclusiones de la comunidad de Israel — **1.** «*El hombre* cuyos testículos hayan sido *aplastados o su pene amputado* no entrará en la asamblea de Yahvé». **2.** El término «*mamzer*» es de significación k

218k incierta (los rabinos se lo interpretaron a San Jerónimo en el sentido de «nacido de una prostituta»); pudiera ser el fruto de una unión incestuosa, o hasta pudiera ser un término general para designar a los samaritanos, la población mixta septentrional de después de la cautividad. **7 s.** Sorprenderían sentimientos tan benévolos hacia Edom y Egipto; pero la ley se refiere, no a la nación, sino a los individuos que hayan establecido su morada entre los israelitas.

l **9-14. Pureza ritual en tiempo de guerra** — Como toda guerra es guerra santa, deben los soldados guardarse de toda impureza legal, de la cual se pone como ejemplo la polución nocturna. Y aun más: el respeto que se debe a la presencia de Yahvé en el campamento —en el tabernáculo o en el arca— exige que se hagan las necesidades naturales fuera de él.

.m **15-16. Los esclavos fugitivos** — No se debe detener y devolver a sus lugares a los que vengan de los países vecinos, ni tampoco serán reducidos a esclavitud por los israelitas. Se les considerará como «residentes extranjeros», para con los cuales la ley a menudo muestra su solicitud (10, 18 s, etc.).

n **17-18. La prostitución sagrada** — «*Que no haya prostituta sagrada... ni prostituto sagrado*». Este es otro punto en que la religión de Israel es única entre todos los cultos semitas antiguos. **18.** «Perro» es un término ignominioso para designar a los *hieródulos* varones.

o **19-20. Prohibición del interés en los préstamos hechos a israelitas** — Cf. Éx 22, 25; Lev 25, 33 ss. Se sigue del concepto de fraternidad de sangre que los préstamos entre israelitas deben ser, como los que ocurren entre miembros de una familia, ayudas caritativas, no inversiones comerciales; pero las últimas pueden hacerse con el *extranjero* (el *nokrî*, distinto del *gêr* o «residente extranjero»). **24-25.** En estos versículos se contiene una prudente combinación de la caridad con el caminante (o el pobre) y la justicia con el amo de la finca.

219a **XXIV, 1-4. Prohibición del matrimonio con la propia divorciada después de su nuevo matrimonio** — Esta ley, si bien supone el divorcio como cosa corriente (aunque excluído en ciertos casos, 22, 19-29), tiende a desaconsejarlo, puesto que le da mayor solemnidad y lo hace irrevocable en el caso de que la mujer divorciada se haya casado otra vez. Se pone el caso en **1-3**, y su solución sólo en **4.** «*Si un hombre toma una mujer y es su marido, y ésta luego le desagrada porque ha visto en ella algo indecoroso; y le escribe un libelo de repudio y se lo da y la despide, y ella deja su casa y viene a ser mujer de otro hombre, y el segundo marido no la quiere y le escribe un libelo de repudio y se lo da y la despide, o si el segundo marido que la tomó por mujer muere, su primer marido, que la hizo marchar, no puede tomarla otra vez por mujer, después de haberse ella marchado, porque esto sería abominación ante Yahvé*». Se cita esta ley en Jer 3, 1. No aparece clara la naturaleza de la impureza de la mujer. Evidentemente, sólo existe en relación con el primer marido, pues no le está prohibido casarse con un tercero.

b **XXIV, 5—XXV, 4. Leyes varias — 5.** Cf. 20, 7. **7.** «Si se descubriere que alguno *secuestró a su hermano de entre los hijos de Israel para hacerle esclavo o que lo vendió, el ladrón será condenado a muerte*». **8.** Sobre la lepra, cf. Lev 13 s; sobre María, Núm 12. **6** y **10-13.** Se

trata de lo que se toma como garantía de los préstamos de 23, 19 s. 219b
Queda excluído el molino de mano, como una necesidad vital para la familia israelita de entonces; y si aquel a quien hace el préstamo ofrece en prenda su único manto «*no te acostarás sobre la prenda, sino que se la devolverás sin falta [cada] tarde* para que él se acueste sobre su vestido y te bendiga; *y esto será [estimado como] justicia para ti ante Yahvé*». **14 s.** «No oprimas *al mercenario pobre e indigente*»; se solía pagar en especie, no en metálico, a los jornaleros. **16.** Cf. § 110*g*. **17-22. La justicia y la caridad con los desvalidos** debe inspirarse en la esperanza de que Dios les bendiga, en el recuerdo conmiserativo de su propia condición desventurada en Egipto y en la gratitud por haber sido liberados de ella.

XXV, 1-5. Castigos corporales — En ninguna parte se determinan las faltas por las cuales ha de aplicarse el castigo de los azotes. El objeto de esta ley es prevenir los abusos. Se podrá aplicar solamente después del juicio y por justa sentencia y en presencia del juez, y ha de darse un número limitado de azotes. **4.** Cf. 1 Cor 9, 9; 1 Tim 5, 18.

XXV, 5-10. El levirato — Era una antigua costumbre de Israel, pero c
no se menciona en ninguna otra parte de la ley. Por Gén 38, y Rut 4, 5, se ve que en defecto del hermano o del marido difunto, la obligación recaía en el pariente más próximo. Dt la limita a los hermanos que vivan de los mismos bienes, uno de los cuales muere «sin dejar *un hijo*» (se desconoce aquí la ley de Núm 27, 8) y recalca el objeto de esta ley. Se determina un castigo humillante para el hombre que no quiera cumplirla. En Rut 4, 7, una ceremonia similar se presenta como mera formalidad legal.

11-12. Ataque indecente — Lo bárbaro del castigo (el único caso de mutilación que se describe en Dt) indica que se trata de una ley muy antigua, probablemente anterior a Moisés. El código legal asirio de 1500-1200 a.C. tiene una cláusula semejante. Tal castigo es un reflejo no sólo de la gravedad de la injuria hecha al hombre, sino también del respeto en tiempo primitivo a los órganos sexuales, como fuente de la vida.

13-16. Honradez en el comercio — 13-14 exigen solamente que se tenga d
la misma vara en las compras y en las ventas (cf. Am 8, 5; Mt 7, 2). **15,** sin embargo, más reciente a todas luces, requiere que pesos y medidas sean «justas», conforme a un patrón, probablemente determinado por el rey.

17-19. Los amalecitas — Eran éstos nómadas que hostigaron repetidas veces a los israelitas durante sus peregrinaciones en el desierto y más tarde también (Éx 17, 8 ss; Núm 14, 43; Jue 6, 3; etc.). La salvajada que aquí se cita (y en ninguna otra parte) —cuando ellos «*mutilaron todos los rezagados que iban desorganizados en tu retaguardia, mientras ibas tú cansado y fatigado*»— era particularmente odiosa atendiendo a las normas de la guerra en el desierto; así se explica el rigor de la condena (cf. 1 Sam 15, 2 ss; 30, 1 ss; 1 Par 4, 41 ss).

XXVI, 1-25. Dos leyes litúrgicas — 1-11. La acción de gracias — Al e
ofrecer las primicias, debe recordar públicamente Israel la bondad amorosa de Yahvé, comparando la vida nómada que llevó un día con la que lleva ahora poseyendo en propiedad una tierra fértil. **3-4** parecen

219e ser un extracto de otra versión de la misma ceremonia. **5.** «Dirás ante Yahvé tu Dios: *Mis antepasados fueron nómadas arameos*, que bajaron a Egipto en corto número y vivieron allí *como extranjeros* y *allí* crecieron hasta hacerse gran muchedumbre de mucha y robusta gente». **10.** «Por eso *ofrezco* ahora las primicias». La esencia de la doctrina del Dt está en esta hermosa oración que pone de relieve la gratitud debida a Dios en pago de tanto amor. Se intenta además con ella excluir toda intervención de los dioses cananeos de la fertilidad en la bendición de la cosecha: ésta se debe solamente a Yahvé. **12-15. El convite trienal de los diezmos** — Se tenía en casa, en beneficio de los pobres del lugar (cf. 14, 28). **12 s.** «Cuando hayas acabado de separar la décima de los frutos de tus campos... *y hayas dado* al levita... *[entonces]* dirás ante Yahvé...». Estos alimentos pertenecían a Yahvé no menos que las ofrendas en el templo y, por eso, no podían profanarse; de aquí que no podían participar de ellas los que estuvieran de luto, los tocados por un impuro, y no podían ofrecerse a los muertos, es decir, no podían ponerse sobre las sepulturas, como alimento y bebida. **17-19.** Declaración de las obligaciones mutuamente contraídas por Yahvé y su pueblo, al hacer la alianza. «Hoy», en el contexto, es el día en que se supone que Moisés tiene este discurso en la tierra de Moab; pero también cualquier día en que se renueve solemnemente la alianza, puede hacerse uso de esta fórmula. Continúa esta materia en 28, 1.

f **XXVII, 1-26. Ceremonias que hay que hacer al entrar en la tierra prometida** — Una vez pasado el Jordán, tenían los israelitas que cumplir ciertos ritos para significar la toma de posesión de la tierra, de la manera determinada por Yahvé. Se introduce aquí esta instrucción como un discurso de Moisés independiente del principal discurso (cc 5-28). Sobre su cumplimiento cf. Jos 8, 30-35. **2.** Cualquier inscripción o escritura sobre piedras revocadas de cal no duraría mucho en el clima de Palestina; pero ésta era la técnica usada en Egipto, lo cual evidencia la antigüedad de esta tradición. **5 s.** En esta ocasión el monte Ebal sería un lugar escogido por Yahvé para ofrecer sacrificios. **9-10** están fuera de lugar; léanse como introducción al c 28. **14.** «Levitas», aquí, se distinguen como los funcionarios pertenecientes a la tribu de Leví (12). **15-25.** Es chocante esta lista; la mitad de los crímenes no se mencionan en el código del Dt y se pasan por alto algunos de los preceptos más graves de él. De aquí que probablemente sea una selección de doce, de conformidad con el número de las tribus, tomada de algún ritual de anatemas, más elaborado.

g **XXVIII, 1. Bendiciones y maldiciones** — La ratificación de cualquier pacto iba acompañada de bendiciones por su cumplimiento y de maldiciones por su infracción; cf. la conclusión del libro de la alianza en Éx 23, 30-33 y de la ley de santidad en Lev 26, 3-45. Ésta del Dt, en forma oratoria, es la más tremenda de todas. **3-14. Bendiciones** — **6.** Una bendición que lo incluye todo, pues «significa la totalidad por la combinación de los contrarios». **10.** «Que el nombre de Yahvé...», libremente traducido es así: «*que tú eres propiedad de Yahvé y que estás bajo su protección*». **15-46. Maldiciones.** Hay cuatro grupos y cada cual alcanza su climax en 19, 26, 34 y 46. **15-19** corresponden a 1-6. **25*b*.** «*Y serás objeto de horror para* todos los reinos de la tierra». **34.** «*Te*

volverás loco a la vista de lo que con tus ojos verás». **36 s** y **41** pertenecen probablemente a la sección siguiente; aquí no encajan en el contexto. **47-68. Nuevas maldiciones** — Esta sección es más reciente que la anterior. Se ve por los vv **58** y **61** que es una adición a un libro escrito, no a un discurso. **64.** Cf. nota al 4, 28. Este capítulo movidísimo, abrumador por su vehemente elocuencia, nos hace concluir cuán difícil fué en la práctica y cuán imperfectamente cumplidas fueron las obligaciones de la alianza. Cf. el comentario que hace San Pablo (Rom 7, 7 ss). Debemos guardarnos de exagerar el carácter material de los premios y castigos pintados con tanta viveza ; son aducidos solamente como manifestaciones exteriores de la satisfacción o desagrado de Yahvé, cuya santidad y amor son las normas a las que su pueblo debe conformarse. 219g

XXIX, 1. Conclusión. — Afecta a toda la legislación precedente (cc 12-16), que constituye la alianza de Moab «*además de* la alianza que con ellos hizo en Horeb».

XXIX, 2—XXX, 20. Tercer discurso—2-9 Los motivos de gratitud se recuerdan brevemente en un resumen histórico. **4.** Según la naturaleza de la lengua hebrea esto no es una excusa sino una acusación; equivale a decir que no *desearon* entender ni obedecer. **6.** Cuando faltaba el sustento ordinario, el pan, Yahvé les proveía de maná y de agua de la roca. 220a

10-29. La alianza se hace para las generaciones futuras — De aquí la responsabilidad de toda la comunidad aquí presente cuando (**12**) «*convienen* en la alianza de Yahvé y su juramento» o «maldición», es decir, el castigo por el incumplimiento de su contrato. **16 s.** Saben, por el contacto que han tenido con la idolatría, cuán necesario es un acuerdo que prevenga el que haya entre ellos ahora o más tarde alguno (**18**) «que *apostate secretamente* de Yahvé nuestro Dios *y se vaya y adore a los dioses de estos pueblos*», y, sin embargo (**19**), «*cuando oiga* las palabras *de este juramento se felicite a sí mismo* diciendo: "paz tendré *haciendo como me plazca*"; y *así lo húmedo y lo seco será barrido juntamente*». Esta última frase significa que todo el pueblo será destruído (el leño verde y el seco) por la falta de algunos. Pero en **23-28** se representa la falta como universal. **28** «como están hoy», aun si constituye parte de la «respuesta» indica que este capítulo alcanzó su forma final en el tiempo de la cautividad. **29** es una glosa de significado incierto; probablemente «las cosas ocultas» son los acontecimientos futuros que sólo Dios conoce; «manifiestas» son las que ya han sucedido, que son un aviso «para nosotros y para nuestros hijos». b

XXX, 1-10. Se promete la restauración aun después de la destrucción — Cf 4, 29-31. **1.** «La bendición y la maldición» es probablemente una glosa; «todas estas cosas» se refieren únicamente al castigo, que aquí se da ya como un hecho histórico. Esta perícopa (1-10) va dirigida directamente a los exilados en Babilonia, s. VI a.C. **3.** «Yahvé tu Dios te restaurará», es decir, pondrá término a tu aflicción. **5.** «Tus padres», las generaciones desde Josué a la cautividad. **6.** «Circuncidará»: cf 10, 16. c

11-14. No se puede alegar ignorancia de la ley — Yahvé ha revelado su voluntad clara e inconfundiblemente; así no deben temer castigos d

220d arbitrarios y que no hayan sido declarados de antemano; saben perfectamente lo que tienen que hacer para agradarle.

15-20. Resumen — **15.** Cf. 11-26 ss. **16.** LXX conserva esta cláusula que falta en TM: «*Si oyes el precepto de Yahvé, tu Dios que hoy te mando*, de amar *a Yahvé*... vivirás y te multiplicarás y *Yahvé tu Dios* te bendecirá.» **20*b*.** «*Porque en eso está tu vida y tu perduración.*»

221a **XXXI, 1—XXXIV, 12. Apéndice histórico** — Estos cuatro capítulos constituyen la conclusión no sólo del Dt, sino también del Pentateuco como un todo. Se combinan en ellos extractos de fuentes diversas, y hay cierta confusión en el texto.

XXXI, 1-8. Nombramiento de Josué — Es un extracto de un texto más largo. **1** parece referirse a alguna orden recibida últimamente de Yahvé. **2.** 120 es un número redondo, que indica tal vez la vida de tres generaciones. «Yo no puedo ya salir ni entrar», es decir, *ya no soy lo activo que solía ser;* hay aquí un énfasis distinto, al menos, del que aparece en 34, 7. **3*b*.** «Josué...» está fuera de lugar; vendría bien quizá después de **6.**

b **9-13. Lectura septenal de la ley** — Este mandato no es más que un ideal, que probablemente no se llevó a la práctica más que raras veces antes de la era del judaísmo. **9.** «Esta ley». No hay medio de decir qué se incluye en esta expresión, si el decálogo o bien el código del Dt, o alguna otra parte del Pentateuco. Cf. 27, 2 s.

c **14-15, 23. Palabras de Yahvé a Josué** — Cf. el relato paralelo de Núm 27, 18-23, que aquí, en Dt, no es más que un fragmento. La «arenga» del **14** aparece sólo—y muy brevemente—en **23**; ésta no hace más que repetir las frases de **7.**

16-21. Órdenes a Moisés — Son una descripción de la conducta que ha de seguir el pueblo una vez establecido en Palestina. También fragmentaria; cf. la súbita referencia (**19**) a «este cántico», del que no se ha hablado todavía. **20.** *Cuando yo los haga entrar en la tierra.* Hay una nota emotiva sorprendente en esta alusión tácita al amor de Yahvé.

d **22 y 24-30. Introducción al cántico** — Tal como está TH, **24-27,** que repiten **9,** hablan de la escritura de una ley y de su entrega a los levitas para su custodia; mientras que **28-30** es un fragmento, paralelo a **22,** de una introducción a la recitación del cántico por Moisés, del que se habla en 19 y 21 s. Pero una corrección muy probable de dos letras, *haššîrāh* en vez de *hattôrāh*, nos da en **24** la lectura «palabras de este cántico», que han adoptado la mayor parte de los críticos; y así toda esta perícopa es introducción al cántico.

222a **XXXII, 1-43. Cántico de Moisés** — Este poema majestuoso es un salmo didáctico, que cuenta la historia familiar de la bondad especial de Yahvé con Israel, y de la infidelidad de Israel a Yahvé. Por ella han sido castigados severamente con opresores extranjeros; pero, al final, como su propio honor está en peligro, Yahvé redimirá a su pueblo, y volverá su cólera contra sus perseguidores (cf. Sal 105). No sólo se hace referencia al viaje por el desierto (10-12), sino también a los acontecimientos en Palestina (13-18), y no sólo como hecho histórico sino de historia antigua (7), lo que contrasta con la venganza triunfante de Israel (35-43) todavía en el futuro. De todo lo cual se sigue que esta

composición no es del tiempo de Moisés, sino de un período más reciente en que hubo una guerra desgraciada a continuación de un tiempo de prosperidad y de corrupción. La atribución a Moisés es un artificio literario corriente, para significar que es ésta la doctrina que él enseñó y la historia que predijo. 222a

1-7. Anuncio del tema: bondad de Yahvé e ingratitud de Israel — **1 s.** b Invocación. **3 s.** Carácter de Yahvé. **4.** «*La roca, sus obras son perfectas*». Un término favorito para designar a Dios aquí y en los salmos más antiguos. **5 s.** Ingratitud irracional de Israel. **7.** Introducción al tema principal.

8-25. La historia de la bondad de Dios y de la ingratitud de Israel — c **8-14. Lo que ha hecho Yahvé por Israel** — **8 s.** Al distribuir los diversos territorios (Gén 10, 32), separó ancho espacio para su pueblo. «*Pues la porción propia de Yahvé es Jacob*; *Israel es su dominio asignado por suerte.*» **11** debiera unirse a lo anterior: «*Como un águila, que incita a su nidada, revolotea sobre sus polluelos, así Él extendió sus alas y los cogió y los llevó sobre sus plumas.*» **13.** «*Le subió a las alturas de la tierra y le nutrió con el producto de las colinas*»: la instalación en Palestina. **14*c*.** *Y bebiste la sangre de la uva, la espumosa bebida*; *engordaste, te cebaste, te hinchaste*». Estas últimas frases han sido desplazadas al v 15. **15-18. Cómo abusó Israel de su bondad—15.** «*Pero comió Jacob y se hartó y engordó el Jesurún* y tiró coces—y volvió sus espaldas a Dios, su hacedor — *y despreció a la roca, su Salvador*». Jesurún es un nombre poético raro, sinónimo de Israel; significa «el recto»; se usa aquí irónicamente. **18.** «De la roca que te crió te olvidaste; diste al olvido al Dios, tu *hacedor*». **19-25. Justa cólera de Yahvé—20.** Yahvé comienza aquí a hablar y termina en 28. **24 s.** Hambre, peste y guerra son los instrumentos de su castigo.

26-42. La cólera de Yahvé se vuelve contra los enemigos de Israel — **26-28.** d No dejará que su pueblo sea completamente destruído, no sea que sus enemigos se mofen de Él. **26 s.** «*Ya hubiera yo dicho*: "*voy a exterminarlos del todo*, voy a borrar de entre los hombres su memoria", *si no hubiera sido por la arrogancia* de los enemigos, porque *se equivocarían* sus perseguidores». **28.** «Son una nación», a saber, los enemigos. **29-31. Estupidez de los enemigos** — Habla aquí el poeta interrumpiendo el soliloquio de Yahvé. La única razón de la derrota de Israel—con ser ellos inferiores en número—es que así lo quiso Yahvé; de otro modo, hubiera vencido su pueblo puesto que «no es como nuestra *roca* la *roca* suya, nuestros enemigos *pueden atestiguarlo*». **32-35*a*. La malicia de los enemigos** es una ofensa a Yahvé. Continúa hablando éste. **35*a*.** «Mía *será* la venganza y *el desquite, en el momento en que tropiecen sus pies*». **35b-42. Yahvé los destruirá** — Vuelve a hablar el poeta. **35*b*-36.** «*Pues está cerca el día de su perdición, y ya lo que les espera se aproxima.* De cierto *hará* Yahvé *justicia* a su pueblo, y tendrá misericordia de sus siervos». Pero Yahvé cuidará de que los enemigos aprendan la lección; dirá irónicamente (**37 s**): «¿Dónde están ahora sus dioses, *la roca a que ellos se acogían? ¿Los dioses que comían las grasas de sus víctimas* y bebían el vino de sus libaciones? Que se levanten ahora». El discurso continúa hasta el fin del **42. 39.** «Ved, pues, *que soy yo, yo solo*, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo *doy la vida, y yo doy la*

222d *muerte; yo hiero y yo sano.*» **40 s.** Juramento solemne de Yahvé: «*Yo alzo* mi mano al cielo, y digo: "así como yo vivo para siempre; cuando yo afile mi espada..."»

e **43. Conclusión del cántico**—«Regocijaos, gentes, por su pueblo, porque Él vengará la sangre de sus siervos, Él tomará venganza de sus enemigos, y hará la expiación de la tierra y de su pueblo.»

44-52. Conclusión: instrucciones de Yahvé a Moisés — **44** se refiere al cántico; **45 ss**, a la ley: «*Y cuando hubo acabado de dirigir al pueblo de Israel estas palabras*, añadió: Meted en vuestro corazón...» **47.** «Porque *no es cosa indiferente para vosotros; es vuestra vida, y [sólo] cumpliéndolo* prolongaréis vuestra vida.» **48-51** es un duplicado de Núm 27, 12-14, con algunas adiciones del editor. **52** va con 34, 1.

f **XXXIII, 1-29. La bendición de Moisés** — Contiene este capítulo una serie de bendiciones proféticas (6-24), en forma poética, de once tribus (se omite Simeón); cf. la bendición más antigua de Jacob (Gén 49, 2-27). La situación que suponen, la desaparición de Simeón, etc., sugiere como fecha de su composición, la última parte del período de los jueces o los primeros de la monarquía. Sirven de introducción y final a estas bendiciones dos fragmentos (2-5 y 26-29), de un «salmo nacional», que celebra el caudillaje de Yahvé sobre Israel. El texto del c está corrompido y no es seguro en muchas partes.

g **2-5. El salmo: primera parte** — Habla de una teofanía: Yahvé lleva su pueblo a Palestina. Cf. el mismo tema en Jue 5, 4 s; Sal 17, 7 ss; 77, 13 ss; Abd 3, 3 ss. Se hace aquí un esbozo de la peregrinación por el desierto mencionando cuatro etapas. **2*b*.** «*Resplandeció en* la montaña de Farán; *vino a Meribath-Cades. Fuego en su* diestra.» **3*b*-5.** «*Recibieron* de su enseñanza, *la ley que nos mandó. Su heredad*, la casa de Jacob...» «Hízose Él rey *de su Jesurún*, cuando se reunió la asamblea de los jefes del pueblo, de *todas* las tribus de Israel.»

h **6-25. Las bendiciones** — **6. Rubén:** «*Viva Rubén, aunque* sean pocos sus hombres.» **7. Judá:** «Y *tráele* a su pueblo. Que tu mano defienda su causa; sé su ayuda contra sus enemigos.» **8-11. Leví:** «*A Leví pertenecen tus tumim*, y *tus urim, al hombre de tu amor.*» Cf. § 179*d*. Se alaba a la tribu por haber puesto la devoción al culto y a la ley por encima de los lazos de afección natural. **12. Benjamín:** «*Benjamín es el querido de Yahvé; habita seguro bajo la protección del Altísimo, el cual le guarda todo el día, y él reposa* en sus espaldas», es decir, es llevado como un niño. [138] **13-17. Efraím y Manasés:** las dos tribus están unidas en una bajo el nombre de José. La bendición de la fertilidad es una variante de la de Jacob (Gén 49, 25 s). **13.** «*Bendita de Yahvé sea su tierra, de lo mejor del cielo arriba; abajo, de las aguas del abismo.*» **16.** «*De la excelencia de la tierra y de su plenitud, descienda el favor del que habita en la zarza, sobre la cabeza de José, sobre su cabeza, de él, que es el príncipe de sus hermanos.*» Sobre «el que habita en la zarza», cf. Éx 3, 2-4. **17.** «Su gloria es la de un toro primogénito, y los cuernos de un *búfalo* son sus cuernos.» **18-19. Zabulón e Isacar: 19.** «*Ellos llaman a los pueblos a la montaña; allí ofrecen sacrificios de justicia; ellos chupan la abundancia de los mares y los escondidos tesoros en la arena.*» **20-21. Gad:** «*Bendito el que ensanchó a Gad; como leona se halla tumbado, y desgarra el brazo y la cabeza.* Y vió que obtuvo la mejor, porque allí está la parte del jefe.»

No es esto una referencia a Moisés (que fué enterrado en la tribu de Rubén), sino a la prosperidad de la tribu en Transjordania. **22. Dan:** «Dan es un cachorro de león; *salta* de Basán.» **23. Neftalí. 24-25. Aser:** «*Sea Aser bendito entre los hijos;* sea el preferido entre sus hermanos», especialmente por poseer los bosques frondosos de olivos de Galilea. «De hierro y bronce *sean tus cerrojos.*» Cerrojos de bronce, como símbolo de seguridad. 222h

26-29. El salmo: segunda parte — Yahvé protege continuamente a su pueblo. **26 s.** «*No hay nadie como el Dios de Jesurún; el que cabalga en los cielos es su auxiliador, [el que cabalga] en las nubes, en su majestad. Arriba está el Dios de las edades*, y abajo los brazos eternos»; bellísima figura de cómo protege Dios a Israel. **28.** «*Israel habitará en seguridad; la fuente de Jacob, apartada, en la tierra del trigo y del vino. Su cielo difundirá el rocío.*» **29*c*.** «*Tus enemigos se te someterán. Y tú marcharás sobre las alturas de su tierra.*» i

XXXIV, 1-12. Muerte de Moisés—Termina solemnemente el Pentateuco con la muerte del gran profeta y legislador, que fué el instrumento para hacer de un grupo de tribus nómadas un pueblo consagrado al Señor, y de esta manera preparar el camino al más gran profeta y legislador, al que Moisés prefiguró. **1-4. La vista de la tierra prometida**—*La cima del Pasga.* El Pasga parte del NNO. de lo que es propiamente el monte Nebó y se eleva como un pequeño promontorio (el moderno Râs es-Siâghah), desde donde, en un día claro, se disfruta de un magnífico panorama de Palestina. Con todo, este panorama no comprende los puntos más remotos que aquí se nombran, que limitan toda Palestina, más bien que la parte que de ella había visto Moisés. **1*b*-3.** «Y Yahvé le mostró *la tierra toda: Galad hasta Dan;* todo Neftalí; la tierra de Efraím con Manasés; toda la tierra de Judá *hasta el mar occidental; el Negeb* y la *cuenca del mar Muerto*, es decir, *el campo de Jericó, la ciudad de las palmas, hasta Segór* (al S.).» **5-12. Muerte de Moisés y sucesión de Josué**—**5 s.** «Y Moisés... murió allí... conforme a *la palabra de Yahvé;* y fué enterrado en el valle...» **7.** Cf. 31, 2; aquí: «*Ni se habían debilitado sus ojos ni se había mustiado su vigor.*» **11-12**, que se juntaron inhábilmente a 10, son una adición posterior al texto. j

LOS LIBROS HISTÓRICOS

Por E. Power

223a **Nombres y orden de los libros históricos** — Éste es el orden en que están los libros históricos en nuestras ediciones de la Biblia: Josué, Jueces, Rut, 1-4 de los Reyes, 1-2 de los Paralipómenos, 1-2 de Esdras (o Esdras y Nehemías), Tobías, Judit, Ester, y últimamente, después de un largo intervalo, 1-2 de los Macabeos. Se admite generalmente que Jdt y 1 Mac fueron escritos originalmente en hebreo. La lengua original de 2 Mac es el griego; la de Tob no se sabe a punto fijo. En la Biblia hebrea los libros 1-2 de los Reyes son llamados libros de Samuel, 1-2 de los Paralipómenos, Crónicas, y 1-2 de Esdras, Esdras y Nehemías respectivamente. El término Paralipómenon significa «de las cosas omitidas», y el haber sustituído el nombre hebreo, Crónicas, por aquél demuestra que los traductores consideraron, erróneamente por cierto, estos libros como un suplemento de los libros de los Reyes. Mientras nosotros dividimos los libros del AT que siguen al Pentateuco en históricos, proféticos y didácticos, atendiendo a la materia o al contenido, los hebreos tenían sólo dos categorías: *Profetas primeros* y *últimos* y *Escritos* o *Escritos sagrados*.

b Los *Profetas primeros* comprendían los cuatro libros históricos: Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Algunos investigadores explican el título honorífico dado a estos libros como una consecuencia de su mayor antigüedad o de su anterior inclusión en el canon. Pero están más en lo justo los rabinos al decir que el título indica la dignidad personal de los autores de los libros. Según ellos, Moisés, autor de los cinco libros de la *Torá*, viene en primer lugar (cf. Núm 12, 6-8), luego los profetas, que escribieron los ocho libros proféticos, y finalmente los sabios que compusieron los *Escritos sagrados*. Los diversos grados de dignidad personal no suponen diversos grados de inspiración, grados que no admite la Iglesia. Pero el nombre de *Profetas* indica claramente que los autores de los principales libros históricos comunicaban un mensaje divino, pues el profeta era, según los hebreos, la boca de Dios (cf. Éx 4, 10-16; 7, 1-2).

c **Bosquejo del contenido de los libros históricos** — Los libros llamados por los hebreos *Profetas primeros* dan un esbozo de la historia del pueblo escogido, desde el establecimiento en Palestina hasta la cautividad de Babilonia. El de Josué narra la conquista y ocupación de la tierra prometida. El de los Jueces contiene una narración episódica del revuelto período comprendido entre el establecimiento en Palestina y la institución de la monarquía. Los de Samuel (1-2 Re) nos dan la historia de Samuel, último de los jueces y fundador de la monarquía, y la de los dos primeros reyes, Saúl y David. En los de los Reyes (3-4 Re) prosigue

la historia de la monarquía por los reinados de Salomón y Roboam, el 223c
cisma de las tribus del N. y los reinos separados de Judá e Israel, hasta su desaparición con la cautividad de Asiria o de Babilonia. No se nos da la historia de la cautividad. Pero los de Esdras continúan la narración con un relato de los principales sucesos en el primer siglo de la restauración. En los Paralipómenos tenemos una especie de compendio de la historia bíblica desde Adán al edicto de Ciro, con nuevos datos sobre el período de la monarquía, especialmente en lo concerniente a las instituciones del reino de Judá. Viene una segunda laguna de dos siglos y medio entre Esdras y los Macabeos. El primer libro de los Macabeos refiere las guerras victoriosas de la familia de los Macabeos contra los Seléucidas de Siria (177-136 a.C.). Éste es el tema también de 2 Mac, pero solamente abarca la mitad de este período (177-161 a.C.). Los cuatro d
libros más pequeños se refieren no a períodos, sino a episodios aislados. El de Rut cuenta cómo una moabita entró a formar parte del pueblo escogido en el período de los Jueces. El de Judit, cómo fué librado Israel de una invasión extranjera, de asirios en el s. VII, o más probablemente de persas en el IV a. C. En el libro de Ester tenemos una similar liberación de los hebreos en el destierro, del exterminio con que eran amenazados por un decreto de Jerjes. Y las pruebas y el premio que se siguió a ellas de una piadosa familia hebrea en tiempo de la cautividad de Asiria constituye la materia del libro de Tobías.

Finalidad de los libros históricos — Aunque estos libros narran hechos e
históricos, un examen de su contenido patentiza que no han sido escritos desde un punto de vista histórico. Si hubiera sido así el historiador del período de la monarquía no hubiera dejado de contarnos con cierta extensión las hazañas y la suerte de los diferentes reyes de Judá y de Israel.

Con todo, el hagiógrafo nos remite para mayor información a obras históricas, que ya no existen. Por otra parte, hace notar ordinariamente el carácter religioso o irreligioso de los diferentes monarcas y dedica espacio considerable a la actividad de los dos grandes profetas Elías y Eliseo. Los hechos de la vida de David están contados tan extensamente, que ocupan más de una cuarta parte de las páginas dedicadas al conjunto de la historia de Israel desde la conquista de Canán hasta la cautividad de Babilonia. Los episodios históricos narrados en los Jueces describen, en su mayor parte, ciclos de acontecimientos que se repiten: pecado de Israel, castigo por medio de una invasión extranjera, arrepentimiento de Israel, liberación por Yahvé. Este pecado reiterado de Israel viene descrito en el prólogo, Jue 2, 20, como una violación de la alianza que Dios hizo con sus padres. De esta manera tenemos aquí una indicación clara de que el propósito principal del hagiógrafo fué contar la realización del pacto hecho por Dios con su pueblo escogido.

Y esta misma idea de una historia de la alianza da una explicación f
satisfactoria de la elección de los materiales hecha por los autores de otros libros históricos. La importancia predominante de Josué y David se explica por el papel que desempeñaron, como instrumentos de Dios, en el cumplimiento de las dos grandes promesas hechas a Abraham (cf. Gén 12, 7 y Jos 1, 6, y la profecía mesiánica en Gén 22, 18,

223f y 2 Sam 7, 16). Samuel entre los jueces, Elías y Eliseo entre los profetas, Ezequías y Josías entre los reyes, reclaman particularmente la atención del historiador, porque fueron grandes sostenedores y restauradores de la religión nacional. Los reinados de los gobernantes más poderosos y afortunados de Israel se cuentan en pocas líneas. Se describe extensamente la impiedad de Ajab, pero solamente conocemos por las inscripciones asirias y moabitas hechos de tanta importancia histórica como son el primer encuentro entre Israel y Asiria y el carácter de la rebelión de Meša, rey de Moab. La narración final de la restauración en Esdras, completa la historia de la alianza como un ciclo de pecado, castigo, arrepentimiento y liberación, como los episodios del libro de los Jueces. Al relatar de este modo el cumplimiento de las promesas y amenazas anejas al cumplimiento y abandono de la alianza, los hagiógrafos tenían sin duda en consideración el objetivo de instruir a las generaciones venideras en las enseñanzas religiosas de su pasado histórico.

g Podemos así decir que el fin de los libros históricos es más bien religioso y didáctico, que científico e informativo. Los libros son históricos en el sentido de que la enseñanza religiosa que en ellos se pretende dar se apoya no en ficciones sino en hechos realmente históricos. Pero la historia en cuanto tal, es incompleta, pues solamente se cuentan aquellos hechos que el autor creyó a propósito para su fin. Se puede llegar a la misma conclusión por el carácter general de las Sagradas Escrituras, que nos fueron dadas, no para satisfacer nuestra curiosidad intelectual, sino con vistas a nuestra salud eterna. Como nos dice San Pablo: «Toda la Escritura está divinamente inspirada y es útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia» (2 Tim 3, 16).

224a **Autores y fecha de composición** — Los libros 1-2 de los Paralipómenos y Esdras ofrecen semejanzas de lenguaje, estilo y método de composición tan sorprendentes, que son considerados por todos como obras de la misma pluma. La unidad de plan que aparece en los demás libros históricos sugiere un autor individual en cada caso, siempre, desde luego, que tomemos estos libros en su extensión original y hagamos caso omiso de la división posterior en dos partes, o libros, de Samuel, Reyes, Crónicas y Esdras. Pero la misma diversidad no solamente de estilo y composición, sino también de lengua y época, manifiesta que cada libro tiene distinto autor y no se puede determinar en definitiva quiénes fueron éstos. Nombres como Josué, Samuel y Esdras no se refieren al autor, sino a la materia del libro, como Jueces y Reyes.

b Tampoco existen indicaciones que merezcan confianza, acerca de las distintas épocas en que fueron escritos, aparte las que se pueden sacar de los textos mismos. De éstos podemos concluir que Josué, Jueces y Samuel se escribieron antes de la cautividad, puesto que no se hace ninguna alusión en ellos a la cautividad de Babilonia. La noticia de la cautividad del país, en Jue 18, 30, si es auténtica, se refiere evidentemente a la cautividad del reino de Israel por los asirios en 733 ó 721 a.C. Pero aun esta fecha es incierta, pues el contexto sugiere un error textual en virtud del cual *tierra* ha suplantado el original *arca*. La cita del *Libro del Justo* o de *Yašar* (Jos 10, 3), en el cual estaba también la elegía de David sobre Saúl y Jonatán (2 Re 1, 13), demuestra

que Josué fué escrito después de la muerte de Saúl, pero sería peligroso concluir de la alusión a la ocupación cananea de Gézer «hasta el día de hoy» (Jos 16, 10), que fué escrito, lo más tarde, durante la primera parte del reinado de Salomón, pues pudiera darse aquí el caso, como en circunstancias similares, de que se citase un documento antiguo. 224b
El autor de Jueces supone claramente la existencia de reyes en Israel, por lo cual debió ser escrito después de la institución de la monarquía. La alusión en Samuel a los reyes de Judá (1 Sam 27, 6), indica que este libro fué escrito poco tiempo después de la división del reino. El autor de Reyes escribe indudablemente con la vista fija en la cautividad, cuyas causas expone. Llega incluso a mencionar algunos sucesos de este período, pero no se refiere para nada a la restauración. Por tanto, debe colocarse la composición de este libro en la última parte de la cautividad. La lengua y el contenido de Esdras y de las Crónicas parecen excluir toda fecha anterior al fin del s. IV a.C. En cuanto a los libros menores, Rut puede ser anterior a la cautividad y Ester pertenecer al período persa, pero una y otra fecha son discutibles. Las de Tobías y Judit no se han podido determinar ni siquiera aproximadamente. El 1 Mac se escribió probablemente hacia el año 100 a.C.; el 2 Mac un poco antes, pero sin sobrepasar el 124 a.C., si la primera carta que en él se cita pertenece a la obra original.

Fuentes literarias — La autoridad de un historiador que no ha tenido c
contacto directo con los hechos que cuenta, depende principalmente del valor de sus fuentes. Hay muchos indicios de que los historiadores hebreos no se apoyaban en la tradición oral, en cuanto a la materia, sino que tenían a su disposición documentos contemporáneos de óptima calidad. Las alusiones que se hacen a la escritura en los libros sagrados más antiguos, y que eran tenidas como anacronismos en ciertos sectores, no hace aún mucho tiempo, han sido después ampliamente confirmadas por pruebas arqueológicas que muestran la gran difusión que llegó a tener la escritura en Palestina en un período todavía más antiguo, cf. 80*i*.

Es una conclusión obvia, que se saca de Jos 24, 26, que Josué dejó un relato escrito de algunos acontecimientos de su vida y que este relato fué utilizado por el hagiógrafo. Las listas de las ciudades de Palestina muestran su antigüedad así como su carácter documental por el hecho de usarse nombres antiguos, como Baala, Cariat Sefer, Hesron y Cariat Arbé, que el autor del libro ha tenido que explicar por sus equivalentes posteriores. La declaración, al fin de la lista de las ciudades de Judá, de que los jebuseos habitaban en Jerusalén «*hasta el día de hoy*» (Jos 15, 63) debe ser parte de un documento antiguo, puesto que la toma de la fortaleza por David era del dominio público cuando se escribió el libro. Sin embargo, el autor no menciona nunca explícitamente sus fuentes, excepto en un caso, el *Libro del Justo* (Jos 10, 13), que parece haber sido una colección poética referente a las hazañas de los hombres justos de Israel. Se encuentran en Jue 1 diversas expresiones que figuraban ya en Josué en los mismos términos, pero en un contexto diferente. La lengua del cántico de Débora demuestra que es un texto antiguo, y la intensidad de sentimientos que aparece en él supone un contacto muy estrecho con los hechos que describe. Aunque no se dice

224c expresamente, parece que el hagiógrafo conoció la carta de Jefté al rey de los amonitas (Jue 11, 14-28).

d Tenemos muchas más pruebas, directas e indirectas, de las fuentes empleadas por los autores de Samuel, Reyes y Crónicas. En Samuel sólo se menciona explícitamente una fuente, el *Libro del Justo*, del cual está tomada la elegía de David sobre Saúl y Jonatán (2 Sam 1, 18). Pero encontramos un *mazkir* o cronista incluído entre los funcionarios de la corte de David y con una información tan detallada y abundante sobre su vida, que es preciso admitir el uso de documentos escritos. Aquí el Cronista viene en nuestra ayuda al mencionar las *Crónicas del rey David* (1 Par 27, 24) y los *Hechos de David*, escritos por los profetas Samuel, Natán y Gad (1 Par 29, 29). Además hay muchos pasajes, a veces bastante extensos, en Samuel y en Reyes, por una parte, y en Crónicas, por otra, que son, literal o substancialmente idénticos, y suponen, por tanto, o bien que el último autor tomó sus materiales de los dos anteriores, o bien los tres, de una fuente común. Esta última alternativa parece la más probable. Ordinariamente el Cronista nos indica sus fuentes y nos da, al mismo tiempo, nueva información, para la cual no se indicarían fuentes, excepto Samuel y Reyes, si el autor se hubiese inspirado directamente en ellos. Parecería, por tanto, que las fuentes que él señala son diferentes, pues no pudo tomar de los libros canónicos más antiguos lo que no había en ellos. Síguese de aquí que las fuentes usadas por el autor de Samuel son las mismas que las del Cronista, a saber las *Crónicas del Rey David* y los relatos de los profetas contemporáneos: Samuel, Natán y Gad. Las palabras «hasta el día de hoy» (1 Re 8, 8; 9, 21; 12, 19; 2 Re 8, 22), atestiguan el uso de documentos en Reyes, pues no se ajustan al tiempo en que el libro fué compuesto. El autor menciona también los *Anales de Salomón* una vez, los *Anales de los Reyes de Judá* quince veces, y dieciocho los *Anales de los Reyes de Israel*. Aunque estas obras son citadas directamente como fuentes de información más amplia, no puede dudarse que los hechos narrados se tomaron principalmente de ellos.

e Se habla de un cronista entre los funcionarios de la corte de Salomón, Ezequías y Josías, cuyos reinados, por su importancia religiosa, merecen una atención particular. Podemos, por tanto, concluir que los demás reyes, sobre los cuales estamos menos informados, tenían también sus cronistas. Lo más probable es que este término indique un historiador oficial, pero es posible que signifique también, o únicamente, uno cuyo oficio era el recordar los deberes y oficios al rey.[139] Si los *mazkir* eran historiadores, los anales de los reyes de Judá y de Israel se tomarían principalmente de sus relatos. En verdad, la sola mención de anales implica la existencia de tales funcionarios. La singular omisión de toda referencia a estos Anales tanto en Reyes como en los Paralipómenos, para una información más amplia sobre Sedecías, el último rey de Judá cuya muerte se menciona, pudiera explicarse naturalmente por el hecho de que de los trágicos acontecimientos del período dejaron incompleta la obra del cronista.

f El autor de los Paralipómenos, que ignora el reino de Israel en su historia de la monarquía, indica generalmente sus fuentes al fin de cada reinado. Estas fuentes son de dos clases: crónicas oficiales y escritos

proféticos. Unas y otras se encuentran entre las fuentes de la vida de 224f
David, ya mencionadas. Los escritos proféticos de Natán, Ajías, Ido, Semeías, Jehú hijo de Janani, Isaías hijo de Amós, y el *Libro*-oficial-*de los Reyes de Judá y de Israel*, son citados para cuanto se refiere a la historia posterior de la monarquía; los profetas más comúnmente para el período más antiguo, y el *Libro de los Reyes* para el último. La información especial sobre las instituciones religiosas del reino de Judá, en las cuales el cronista estaba particularmente interesado, sería, naturalmente, tomada de modo principal, de los escritos proféticos. El libro de Esdras consta casi exclusivamente de las narraciones personales de Esdras y Nehemías relativas a sucesos de los que fueron protagonistas, de documentos oficiales citados como tales, y de varias listas de nombres de personas, sacadas, al parecer, de documentos públicos y privados. Uno de estos relatos, un libro de Crónicas que contiene una lista de los hijos de Leví, es explícitamente mencionado. Las genealogías proceden en su mayor parte del Génesis. El autor de 1 Mac nos remite a los archivos públicos para la historia del último de los héroes, cuyas hazañas refiere (1 Mac 16, 24), de lo cual podemos concluir que disponía de fuentes semejantes para el conjunto de su relato. En 2 Mac tenemos una sinopsis de una obra mayor del historiador griego Jasón de Cirene. No hay ninguna indicación precisa de fuentes en Rut, Tobías, Judit y Ester.

Credibilidad de los libros históricos — El lector corriente no puede 225a
sino quedar profundamente impresionado por la sinceridad manifiesta de los historiadores hebreos. Esta impresión es debida, ante todo, a dos notables características. La primera es el concepto especial que tienen de la función de la historia, que es completamente diferente del de los historiadores científicos modernos. Ven y describen en los hechos de la historia las manifestaciones de una providencia, que todo lo gobierna, que premia el bien y castiga el mal y dirige todas las cosas según un plan divino. Por otra parte, los modernos dejan la providencia a un lado y sólo tratan de descubrir las causas naturales de los acontecimientos. No existe, desde luego, conflicto entre estos dos puntos de vista, pues cada uno se refiere a diferente orden de causalidad y, por otra parte, la causa primera concurre armoniosamente con las causas segundas en la producción de los efectos. Pero el punto de vista hebreo de la historia excluye toda torsión deliberada de los hechos, pues tal procedimiento la privaría de sus fundamentos esenciales y minaría sus enseñanzas religiosas. Cabría no estar conforme con su interpretación de los hechos en determinados casos, si no tuviéramos en la doctrina de la inerrancia un nuevo y más alto motivo de asentimiento a tal interpretación, pero difícilmente puede creerse que hayan sustituído a sabiendas la realidad de los hechos por la fantasía.

La segunda característica importante es su imparcialidad verdade- b
ramente notable. Saben que su pueblo es el pueblo escogido por Dios, encargado de una misión especial en la ejecución del plan divino y, con todo, cuentan largamente y sin ningún paliativo los diversos casos en que han incurrido en la idolatría y en desvíos morales, y los varios casos de apostasía e ingratitud. Se describen sin rebozo los pecados y escándalos de héroes nacionales, como David y Salomón. La ferocidad

225b y sed de sangre de Jehú, la deficiencia religiosa y moral de Jefté nos muestran a estos dos libertadores, no como figuras idealizadas, sino como fueron en la realidad, instrumentos humanos muy imperfectos de Yahvé. El error del profeta Natán al aprobar el plan de David respecto a la edificación del templo, es confesado abiertamente. Tampoco se oculta lo más mínimo el descorazonamiento muy humano de Elías. Esta característica es una consecuencia natural del elevado concepto que de la historia tenían los hebreos. Los casos alegados de parcialidad, cuando se considera el fin peculiar del hagiógrafo, pueden mostrarse sólo como aparentes. Así, el silencio del cronista con respecto a los pecados de David y Salomón es explicado por el hecho de que su principal interés está en las instituciones religiosas del reino de Judá, con las cuales nada tienen que ver aquellas faltas.

c **Método de composición: la historia oriental** — El papa Pío XII en su Encíclica sobre los estudios bíblicos afirma que el sentido literal de un pasaje de la Sagrada Escritura, es decir, el sentido intentado y expresado por el escritor inspirado «no se determina sólo por las reglas de la gramática y de la filología, ni únicamente por el contexto; el intérprete debe volver en espíritu, por así decir, a aquellos remotos siglos de oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras ciencias, discernir cuidadosamente qué modos de escribir quisieron emplear los autores de esta época y de hecho emplearon». Después de notar que este estudio del pasado ha mostrado más claramente las formas de expresión que se usaban en la narración de los hechos históricos y «la especial preeminencia que gozaba el pueblo de Israel con respecto a los demás de oriente en lo que concierne a su modo de escribir la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de los hechos», añade: «Sin embargo, que también en los escritores sagrados, como en los demás antiguos, se hallan artes determinadas de exponer y de narrar, idiotismos especiales, particularmente propios de las lenguas semíticas, las que se llaman aproximaciones, determinadas hipérboles de lenguaje, y hasta a veces también paradojas con que las cosas se imprimen mejor en la mente, cosa es que no puede ciertamente sorprender a quienquiera sienta rectamente de la inspiración bíblica.» Luego estimula al exegeta católico a servirse prudentemente de estos medios en la interpretación del texto sagrado, atribuye a negligencia, en este respecto, no pocas acusaciones de error o inexactitud histórica formuladas contra los hagiógrafos en el pasado, y termina con estas palabras: «Conocidas, pues, y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad históricas de las Divinas Letras, y no menos aptamente conducirá tal estudio a un más pleno y luminoso conocimiento de la mente del Autor sagrado.»

d Los pueblos antiguos de oriente (asiro-babilonios, hititas, egipcios, etc.), nos han dejado en sus documentos materiales históricos, pero no obras históricas. Los hebreos fueron los primeros en relatar los sucesos de un período en una narración continua y con un fin y plan determinados. Sus materiales fueron tomados de las fuentes a su disposición, pero la elección de los materiales que usaron, el orden de

la narración y la interpretación de los hechos eran trabajo propio de los 225d
escritores inspirados. Por lo cual, si respecto a su lengua y costumbres, modos de expresarse y medio histórico nos pueden ilustrar mucho sus contemporáneos orientales, no podemos obtener información directa sobre su método de composición.

Sin embargo, se ha intentado comparar sus procedimientos con los e
métodos más conocidos de sus más antiguos imitadores orientales, los historiadores árabes de la época de Mahoma, mucho más recientes. Eran éstos compiladores más bien que autores, los cuales transcribían sus fuentes o las entretejían en la narración, con una indicación explícita, o sin ella, del lugar de donde las tomaban, y con un pequeño intento, o ningún intento, de evaluación crítica de su contenido. Cuando un historiador moderno incorpora a su narración un pasaje tomado de una fuente literaria sin indicarlo explícitamente, el autor lo hace propio y asume la consiguiente responsabilidad. Tal pasaje es una cita implícita. Cuando, por el contrario, indica el autor, entonces deja a éste la responsabilidad y solamente por el contexto podemos determinar si él lo acepta o rechaza, en todo o en parte. En este caso tenemos una cita explícita. Los historiadores árabes posteriores no distinguen entre cita explícita e implícita. La suposición de que los historiadores hebreos, así como los árabes, no cargaban con la responsabilidad de las citas implícitas pareció a algunos exegetas católicos que proporcionaba un medio fácil de resolver ciertas dificultades históricas contra la inerrancia bíblica. Pero un decreto de la Comisión Bíblica prohibió el uso indiscriminado de la teoría de las citas implícitas, autorizándolo solamente en los casos en que ha sido sólidamente probado que se trata realmente de una cita implícita y que el escritor sagrado no la hace suya o no la aprueba; cf. § 52*i*. La razón de este decreto es obvia. Si los hagiógrafos no garantizasen los materiales que han tomado de fuentes que usan en tan gran extensión, privarían a sus escritos de valor histórico y minarían las enseñanzas religiosas que intentan dar de una providencia superior en la historia de Israel, pues estas enseñanzas se basan manifiesta y necesariamente en hechos históricos definidos y no en narraciones dudosas o inventadas. Las excepciones de que habla el decreto no se pueden probar tan fácilmente debido a la dificultad de verificar la segunda condición requerida. Se podrían indicar como ejemplo y con las debidas reservas, las listas del censo de David. Era tan notorio a los lectores contemporáneos de Samuel y de Crónicas, como lo es a los exegetas modernos, que estas listas fueron tomadas de fuentes escritas. Ningún historiador sensato que conozca la manera cómo se hizo el censo, podría considerar las cifras resultantes más que como un modo de dar una aceptable idea general de la población. El hecho de que cifras diferentes tomadas, al parecer, de fuentes distintas, aparezcan en 2 Sam 24, 9, y 1 Par 21, 5, parece probar este punto, pues estas cifras se diferencian demasiado para ser exactas en ambos casos, aunque no sea más que de una manera aproximativa.

La teoría evolucionista de Wellhausen, mantenida todavía por f
muchos críticos modernos, supone cierto número de adiciones no históricas, posteriores a la cautividad, en Jueces, Samuel y Reyes,

225f y no ve mucho valor histórico en las narraciones de Josué y Paralipómenos. El carácter arbitrario de esta teoría ha llevado en nuestros días a una reacción, aun entre los críticos, contra ella, fundada en los resultados de los recientes descubrimientos arqueológicos; § 135*b-g*. En lo que respecta al especial sentido de esta teoría con relación al valor de los libros históricos más antiguos, hemos de hacer hincapié en dos puntos. No quedan excluídas *a priori* ciertas adiciones posteriores a la cautividad, hechas a estos libros por escritores inspirados, pues se encuentran en otros lugares del texto sagrado, pero no pueden ser determinadas como tales, por los meros postulados de la teoría evolucionista de Wellhausen. El peculiar objetivo de los autores de los diferentes libros proporciona la natural explicación acerca de la elección de los materiales de sus fuentes. El autor de Reyes, deseando indicar las causas de la cautividad, fruto de los pecados del pueblo, concentra su acción naturalmente en el reino del N. y tiene poco que decir acerca del culto. Por el contrario, el de Paralipómenos, a quien interesa principalmente el culto, se limita a hablar del reino del S., donde estaban el arca y el templo, y describe sus instituciones religiosas.

226a **Textos y versiones** — Aquí nos interesa sólo el carácter especial de los textos y versiones de los libros históricos en las Biblias hebrea, griega y latina, y su testimonio sobre la exactitud histórica y la inerrancia de aquéllos. Como la inspiración es un privilegio personal de los hagiógrafos, la inerrancia que ésta entraña pertenece en primer lugar a los autógrafos originales, que no poseemos, y puede ser atribuída a nuestros textos posteriores y a las versiones sólo en cuanto guardan una exacta conformidad con los autógrafos. La inerrancia que atribuye el Concilio de Trento a la Vulgata se limita a materias de fe y moral. No tenemos, por tanto, garantía alguna de que nuestros textos hebreo, griego y latino, aunque sustancialmente sean auténticos, estén libres de error histórico; por el contrario, por el estudio de sus divergencias, sabemos que todos ellos los contienen en cierta medida. Esto no debe causar sorpresa, puesto que en un texto literario aparecen invariablemente alteraciones durante un largo período de transmisión, y, por otra parte, no existía la misma razón para una intervención especial de la Divina Providencia en la preservación de textos históricos de menor importancia, como la había para la conservación intacta de pasajes que se refieren a la fe y a la moral, que es lo que, en primer término, intenta enseñar la Sagrada Escritura.

b El texto hebreo más antiguo de los libros históricos usado por los Setenta difería del texto más reciente, traducido por San Jerónimo, en que omite 1 Sam 17, 12-31; 17, 55; 18, 5; sigue otro orden en 1 Re 4-7; omite 1 Par 1, 10-23, y 23 versículos de Neh 11-12, y añade 107, más de una tercera parte del total, a Ester. Tenía también un número considerable de variantes similares, aunque de poca importancia. Pero no es siempre fácil determinar estas últimas con precisión, pues hay que contar con malas traducciones y con errores de transmisión del texto griego. Según el Concilio de Trento, las adiciones griegas al libro de Ester son inspiradas y canónicas.[140] No existe una regla que pueda aplicarse universalmente en lo que respecta a las demás variantes, que deben ser juzgadas por sus propios méritos. De la comparación

entre TM y LXX resulta claro que el texto hebreo no era tan uniformemente ni tan cuidadosamente conservado en los tiempos antiguos como en los tiempos más recientes. En conjunto, la versión griega de los libros históricos es fiel, pero no está libre de errores menores. No poseemos los textos originales de Tobías y Judit, y en ambos casos los manuscritos griegos presentan varios tipos de texto, considerablemente diferentes. Todo el mundo reconoce el mérito singularísimo de la versión de San Jerónimo, pero debe tenerse presente que, en su tiempo, se conocía peor el hebreo que en el nuestro. 226b

Cifras y cronología — No se puede prestar crédito a alguna de las cifras que se dan en los libros históricos, por doble motivo. Las alteraciones en el texto, tanto las voluntarias como las accidentales, son más frecuentes cuando se trata de números, y el uso hebreo de los números, así como su evaluación, es a menudo distinto del nuestro. Véanse varios ejemplos de errores debidos a estas dos causas. La aserción de que Saúl tenía un año cuando comenzó a reinar y que reinó dos años (1 Sam 13, 1) es un caso manifiesto de corrupción del texto. Aquí, como en otros casos semejantes, el hagiógrafo trató de dar y, sin duda, dió la duración de los dos períodos de la vida del rey, y las cifras son desde este punto de vista, falsas y absurdas, y por tanto corruptas. Otros ejemplos: según 1 Re 4, 26 (TM 5, 6) Salomón poseía 40.000 caballos de tiro, pero según 2 Par 9, 25 solamente 4.000. Se demuestra que la primera cifra es debida a una corrupción del texto por el hecho de que el rey tenía solamente 1.400 carros (1 Re 10, 26; 2 Par 1, 14). Ahora bien, según documentos asirios y egipcios solamente dos o tres caballos se uncían a cada carro. c

La interpretación de los números hebreos no es siempre obvia. d
El censo de David arroja para Israel, según 2 Sam 24, 8, la cifra, «de 800.000 hombres de guerra que esgrimían espada» y para Judá la de «500.000». Ahora bien, como la proporción entre combatientes y no combatientes se calcula ordinariamente como de uno a cinco, tendríamos en Palestina, según la interpretación más obvia, una población de 6 millones y medio de habitantes, lo cual es increíble, pues la tierra no tenía recursos para tantos. Pero hay que notar que por dos veces se dice expresamente que el objeto del censo era el de hacer un recuento de toda la población, no solamente de los hombres de armas. Esto se hizo probablemente contando los hombres bajo las armas y calculando sobre esta cifra el total de la población. Los números del texto son los de la población total, prácticamente la misma que hoy. Se mencionan los hombres de guerra solamente para indicar el método seguido para el cálculo. Debe sobrentenderse delante de «hombres de guerra» una expresión del tipo de ésta: *lĕfî* (según). En los libros históricos se usa con frecuencia el término *'elef*, no en su sentido numérico estricto de 1.000, sino para designar una división militar a las órdenes de un oficial análogo a un centurión romano. La interpretación numérica de esta palabra ha llegado a dar cifras completamente absurdas e increíbles, como, por ejemplo, la guarnición de Jerusalén de un millón de hombres en tiempos de Josafat (2 Par 17, 13-17) y los ejércitos de 400.000 hombres en Judá y 800.000 en Israel, bajo Abías y Jeroboam (2 Par 13, 3). El millón de guerreros de Zerac el cusita en 2 Par 14, 7, significa simple-

226d mente una gran multitud indeterminada, como en Gén 24, 60, y no se refiere a soldados, sino a nómadas en busca de nuevas tierras donde acampar. La versión de 1 Par 29, 7, «cinco mil talentos de oro y diez mil sueldos» atribuye al cronista un craso anacronismo, por la mala interpretación de la conjunción hebrea *w*, que aquí no significa *y* sino *o, equivalentemente*. Los sueldos, literalmente daricos, son monedas de oro persas contemporáneas del cronista que los menciona para evaluar el peso *kikkar*, literalmente «redondo», equivalente a dos daricos, y que tenía, por tanto, unos 17 gramos de oro.[141] Y así, las aportaciones de oro por parte del pueblo no parecen sobremanera exageradas cuando el texto está bien interpretado.

e Los métodos de cómputo de cifras no menos que los errores textuales imposibilitan establecer una cronología, aun relativa, partiendo de los datos escriturarios. La costumbre de contar por generaciones largos períodos disminuye considerablemente el valor de los 480 años de 1 Re 6, 1, para determinar la fecha del Éxodo. No se puede poner con certeza a los jueces hebreos en períodos consecutivos. Aun en las indicaciones más completas de la duración y sucesión de los reinados en el libro de los Reyes, se dan casos de regencias y correinados, en los cuales según parece se han contado algunos años dos veces. A veces no se sigue el orden cronológico de los acontecimientos, como en 1 Sam 16, 14-23, pues David llegó a ser miembro de la casa de Saúl sólo después de la victoria sobre Goliat.

f **Los milagros** — Los milagros que hay en estos libros apoyan, más bien que quitan, su carácter histórico. Los hebreos eran el pueblo escogido de Dios, encargado de una misión divina para la salvación de la humanidad. No es sorprendente pues, sobre todo para quien crea en los milagros del NT, encontrar narrados en su historia casos de una intervención especial de Dios para la conservación de su fe y de su existencia como nación. Estos casos son bastante frecuentes, debido a la testarudez del pueblo y a su inclinación a la idolatría, y los milagros, como el don de lenguas, son más bien para los que no creen que para los creyentes (1 Cor 14, 22). Los hebreos, que creían en una providencia que todo lo gobierna y veían la mano de Dios en todos los acontecimientos de la historia, no tenían un término especial para designar el milagro en el riguroso sentido de la palabra. Sus «señales», «obras gloriosas», «grandeza», «maravillas» pueden usarse y, de hecho, se usan para hablar tanto de efectos naturales como preternaturales. Pero por la descripción de ciertos acontecimientos no cabe duda de que los escritores sagrados reconocían claramente su carácter preternatural.

g Estos acontecimientos son de dos especies: unos que son preternaturales en sí mismos, de los cuales sólo Dios puede ser autor, y otros que en sí mismos pueden ser producidos por causas naturales, pero que, en realidad suceden de tal manera, o en tales circunstancias que requieren una especial intervención divina. Ejemplo de la primera clase son las dos resurrecciones que se cuentan en las historias de Elías y de Eliseo, (1 Re 17, 17-24; 2 Re 4, 18-37). Sería ridículo o absurdo deducir de la manera en que se efectuaron estos milagros, que la muerte era sólo aparente, pues el hagiógrafo afirma que el niño estaba muerto en un caso, y en otros que el alma volvió al cuerpo. Los

medios usados por los profetas eran meramente una figura anticipada 226g
del lodo y saliva que usó Nuestro Señor al devolver la vista al ciego. Los ejemplos de la segunda especie son más abundantes. Se cuenta varias veces que fuego del cielo consumió las víctimas en los sacrificios. La sequía que profetizó Elías, y que consignó Menandro de Éfeso en su historia de Tiro, pudiera haber sido efecto de causas completamente naturales.

Tiene una importancia particular el aspecto teológico de los milagros, h
Su fin es confirmar la fe del pueblo en la omnipotencia y en la liberalidad de Dios, y establecer y mantener la autoridad de sus enviados e intérpretes, los profetas. Los grandes milagros de los primeros tiempos de la conquista de Canán pertenecen a una época en que se hacía más necesario el dar pruebas de la asistencia divina. El milagro, cuando el sacrificio de Elías en el Carmelo, tuvo lugar en una de las crisis más graves de la historia religiosa de Israel y afianzó el triunfo de los seguidores de Yahvé. Por otra parte brillan por su ausencia en estos libros históricos, los prodigios absurdos y estereotipados, citados por historiadores griegos y romanos, como presagios de acontecimientos importantes.

Carácter histórico de Rut, Tobías, Judit y Ester — Estos cuatro libros i
históricos se diferencian de los demás en que indican sus fuentes literarias y en que no abarcan todo un período de la historia. Se limitan a episodios particulares, de carácter edificante, contados largamente con un fin didáctico. Tales narraciones se prestan más fácilmente a una dramatización de los hechos y a la admisión de elementos ficticios. Por eso ha surgido la cuestión de si son rigurosamente históricos, como los demás libros, o si, más bien, a semejanza de nuestras novelas históricas, están basados en hechos históricos indudables, pero son históricos solamente en apariencia, al menos en lo que toca a parte de su contenido. Desde el punto de vista de la inspiración no hay ningún inconveniente en admitir la segunda alternativa, pues las enseñanzas religiosas inspiradas, en lo que no atañe a una acción concreta de la Divina Providencia, pueden sacarse tanto de la fantasía como de la realidad, como ocurre en las parábolas y alegorías. Existe, sin embargo, un decreto de la Comisión Bíblica según el cual los libros históricos deben ser tenidos por rigurosamente históricos, excepto en casos, que no hay que admitir fácilmente y sin motivo, en que se pruebe lo contrario con sólidos argumentos, v. § 52*j*. El juicio definitivo sobre el valor de estos argumentos es, desde luego, competencia de la Iglesia. Los exegetas católicos admiten ordinariamente la historicidad de Rut y Ester. Ya no hay tanta unanimidad de pareceres en cuanto a los deuterocanónicos Tobías y Judit. La incertidumbre que reina respecto al contenido exacto de los textos inspirados en su forma original hace prácticamente imposible una solución definitiva de este problema.

JOSUÉ

Por E. Power

227a **Bibliografía — I. Comentarios:** *K. F. Keil, Leipzig 1874²; *A. Dillmann, Leipzig 1886; *S. Oettli, Munich 1893; *G. F. Maclear (CBSC), Cambridge 1894; *W. H. Bennet, Leipzig 1895; *H. Holzinger, Tubinga 1901; F. de Hummelauer (CSS), París 1903; *S. Friedeberg, Londres 1913; *W. Scheng, Leipzig 1914; *R. Breuer, Francfort del Main 1915; *C. Steuernagel, Gotinga 1923²; A. Schulz, Bonn 1924; *A. R. Whitham *(School Com.)*, Londres 1927; J. Keulers, Brujas 1928; *J. de Groot, Groninga 1931; *J. Garstang, Londres 1931; *M. Noth, Tubinga 1938; A. Fernández (CSS), París 1938; A. Gelin, París 1949; B. Ubach, Montserrat 1953.

b **II. Cuestiones especiales:** *E. Meyer, *Kritik der Beritchte über die Eroberung Palästinas*, ZATW 1 (1881) 117-46; *C. Steuernagel, *Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, Berlin 1901; *C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan*, Londres 1921; *A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palaestina*, Leipzig 1925; F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Breslau 1933; *M. Noth, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches*, ZDPV 58 (1935) 185-255; *K. Moehlenbrink, *Die Landnahmesagen des Buches Josua*, ZATW 56 (1938) 236-68; H. Wiesmann, *Israels Einzug in Kanaan (Jos 3, 1–5, 1)*, Bi 11 (1930) 216-30; A. Fernández, *Crítica histórico-literaria de Jos 3, 1–5, 1*, Bi 12 (1931) 93-8; *C. M. Watson y *W. E. Stevenson, *The Stoppage of the River Jordan in A.D. 1267*, PEF (1895) 253-61, 334-8; R. M. Savignac, *La conquête de Jéricho*, RB 19 (1910) 36-53; A. Fernández, *¿Fué Jericó tomada por Josué?*, EE 12 (1933) 100-13; *J. Garstang, *Jericho*, «Annals of Archaeology and Anthropology», Liverpool 19 (1932) 3-22, 35-54; 20 (1936) 3-42; 21 (1934) 99-136; 22 (1935) 143-84; 23 (1936) 67-100, y PEF 62 (1930) 123-32; 63 (1931) 105-7, 186-96; 67 (1935) 61-8; Idem., *The Story of Jericho*, Londres 1940; L. H. Vincent, *La chronologie des fouilles de Jéricho*, RB 39 (1930) 403-33; 41
c (1932) 264-76; 44 (1935) 585-605; J. Doeller, *Der Bann im AT und im späteren Judentum*, ZKT 37 (1913) 1-24; L. Delporte, *L'Anathème de Jahweh*, RSR 5 (1914) 297-338; A. Fernández, *El Herem bíblico*, Bi 5 (1924) 2-25; A. Tricot, *La prise d'Ai (Jos 7, 1–8, 29)*, Bi 3 (1922) 273-300; A. Fernández, *La toma de Hai*, Est. Bíbl. 4 (1933-4) 407-14; *J. Krausse-Marquet, *La deuxième campagne de fouilles à Ay (1934)*, «Syria» 16 (1935) 325-45; *R. Dussaud, *Note additionnelle*, ibid. 346-52; *A. Lods, *Les fouilles d'Ai et l'époque de l'entrée des Israélites en Palestine*, «Mélanges F. Cumont» (Bruselas 1936) 842-57; *M. Noth, *Bethel und Hai*, «Pal. Jahrbuch» 31 (1935) 7-29; L. H. Vincent, *Les fouilles d'et-Tell = «Ai»*, RB 46 (1937) 231-66; R. Tonneau, *Le sacrifice de Josué sur le mont Ebal*, RB 35 (1926) 98-109; J. Boulier, *Josué a-t-il arrêté le soleil?*, RCF 12 (1897, iv) 44-56; A. Véronnet, *L'arrêt du soleil par Josué*, ibid. 41 (1905, i) 585-603; *J. Reid, *Did the Sun and Moon Stand Still?*, ET 9 (1897-8) 151-4; *E. W. Maunder, *A Misinterpreted Miracle*, Exp (Octubre 1910) 359-72; A. van Hoonacker, *Das Wunder Josuas*, TG (1913) 454-61; A. van Mierlo, *Das Wunder Josuas*, ZKT 37 (1913) 895-911; *J. C. Matthes, *Das Solstitium Jos 10, 12-14*, ZATW 29 (1909)

259-67; A. Kleber, *Josue's Miracle. A Misunderstood Report of a Credibile Event*, 227c
Ec R 54 (1917, i) 477-88; J. P. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la* d
Terre Promise, RB 4 (1895) 23-36; R. de Vaux, *Notes d'histoire et de topographie transjordanienne*, «Vivre et Penser» (continuación de la RB) 1 (1941) 16-47; *A. Alt, *Das System der Staemmesgrenzen im Buche Josua*, «Sellin-Festschrift» (Leipzig 1927) 13-24; *W. F. Albright, *Excavations at Tell Beit Mirsim, II The Bronze Age*, New Haven 1938 (cf. L.-H. Vincent, RB 48 (1939) 486-9); *W. J. Phythian-Adams, *The Boundary of Ephraim and Manasseh*, PEF 61 (1929) 228-41; *K. Elliger, *Die Grenze zwischen Ephraim und Manasse*, ZDPV 53 (1930) 265-309; A. Fernández, *Los límites de Efraím y Manasés*, Bi 14 (1933) 22-40; *W. F. Albright, *The Site of Tirzah and the Topography of Western Manasseh*, JPOS 11 (1931) 241-51; *H. Kjaer, *The Excavation of Shiloh*, JPOS 10 (1930) 87-174, PEF 59 (1927) 202-13; 61 (1929) 71-80; A. Fernández, *El límite septentrional de Benjamín*, Bi 13 (1932) 49-60; *A. Alt, *Eine galiläische Ortsliste in Jos 19*, ZATW 45 (1927) 59-81; *W. F. Albright, *The Topography of the Tribe of Issachar*, ZATW 44 (1926) 225-36; P. Auvray, *Le Livre de Josué*, DBV(S) 4 (1948) 1131-41.

Contenido — El libro de Josué narra el cumplimiento de la promesa que e
Dios hizo a Abraham de que sus descendientes poseerían la tierra de Canán (Gén 12, 7; 13, 15; 15, 7 y 18; 17, 8). Se relatan primero las campañas de Josué para la conquista (cc 1-12), luego la distribución de la tierra que él hizo (cc 13-21) y por último, después del episodio del altar transjordano del testimonio, sus últimos discursos y su muerte (cc 22-24). Los primeros acontecimientos están descritos con detalle. Son: el paso del Jordán, la toma de Jericó, la de Hai, el tratado con las cuatro ciudades jeveas, el auxilio prestado a su capital, Gabaón, y la derrota y muerte de los cinco reyes amorreos, que la asediaban. Después no se cuenta más que una sola campaña: la derrota de una gran coalición de cananeos en Galilea. Cierra esta parte narrativa la lista de los reyes vencidos por Josué. El hecho de que la narración no sea completa se explica porque el autor se limita a aquellos acontecimientos de la conquista que atestiguan más claramente la intervención de Yahvé.
La segunda parte es más completa, pero no faltan omisiones. Se describe f
en primer lugar, la tierra que hay que dividir y la que ya está dividida. Luego se indican los límites y ciudades principales de las tribus de Transjordania. Luego se cuenta la adjudicación de Hebrón a Caleb. Sigue la primera repartición en Gilgal (Gálgala) en la cual las tribus más fuertes, Judá y los hijos de José, reciben sus lotes. El resto del territorio, es explorado a continuación y dividido en siete porciones que son asignadas por suerte, a las siete tribus restantes, en una segunda repartición hecha en Silo, donde está el nuevo cuartel general. Se señalan entonces seis ciudades como lugares de refugio en caso de homicidio involuntario, y se atribuyen ciudades y pastizales a los sacerdotes y levitas en los territorios de las diferentes tribus. Los límites y las ciudades de las tribus no se dan siempre en el mismo orden y con el mismo detalle a veces por razones prácticas, como en el caso del límite N. de Manasés, pues gran parte de la tierra no estaba todavía conquistada u ocupada; a veces esta ausencia es debida a alguna laguna en el texto o en la misma fuente, como sucede con el límite occidental de Zabulón. En el apéndice se nos dice cómo el lazo de unión entre los israelitas de ambos lados del Jordán estaba representado por el altar del testimonio,

227f y cómo Josué exhorta al pueblo a completar la conquista de Canán y a perseverar unidos en su lealtad a Yahvé.

g **Autor y composición** — Se desconoce el autor del libro de Josué, que, según la tradición judía, fué un profeta. De las pruebas internas se puede concluir que el libro fué escrito en el período de la monarquía y que el autor se sirvió en gran cantidad de fuentes antiguas escritas. Contiene sólo una cita explícita (10, 12*b*-13*a*), tomada del *Libro del Justo*, que contenía también la elegía de David a la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sam 1, 18). Se nos dice en él, no obstante, que la exploración de la tierra según las ciudades, antes de la segunda repartición, estaba escrita en un libro (18, 9) y que las actas de la asamblea de Siquem fueron escritas por Josué en el libro de la ley (24, 26). Es digno de observarse que los límites de las tribus concuerdan más estrictamente con las ciudades y, en general, menos ordenadamente y con menos detalles en la segunda distribución, lo que era de esperar, naturalmente, pues la exploración se hizo cuando todavía estaba el territorio, en gran

h parte, en poder de los cananeos. Por esto está justificada la suposición de que esta exploración y otros documentos antiguos semejantes, fueron utilizados por el autor, el cual se vió en la necesidad de hacer inteligibles algunos nombres de ciudades antiguas añadiendo sus equivalentes modernos. Las listas de ciudades están particularmente expuestas a interpolaciones (cf. 19, 15) y en nada afectan a su fecha original algunos elementos que se les añadan después. Las diversas fuentes son, por lo general, las partes que integran la narración (cf. cc 6, 9, 13 y 16-17), pero a veces están añadidas a ella como en 15, 63; 16, 10, donde se nos dice incidentalmente que los jebuseos ocupaban Jerusalén y los cananeos Gézer «hasta el día se hoy». Dos pasajes, 15, 13-19, y 24, 18-21, que se encuentran también en Jue 1, 10-15, y 2, 6-9, vienen probablemente de una fuente común. Ya comienzan los críticos a abandonar la designación de Jos como el sexto libro del Hexateuco y la distribución de su contenido en JEDP. Noth afirma categóricamente, en su reciente comentario, que Josué tiene una historia literaria propia, totalmente diversa de la del Pentateuco. Existen glosas casuales, y corrupciones de texto en TM, que, cuando son importantes, se indican en el comentario. Los LXX ayudan a veces a restituir el texto original (cf. especialmente cc 6-8).

228a **Fecha de la conquista de Canán** — La fecha de la conquista y ocupación de Canán por los hebreos puede ser determinada sólo por un estudio comparativo de los datos bíblicos y de los arqueológicos. El uso del bronce, y no del hierro, en la construcción del tabernáculo y de su mobiliario, y la mención del hierro, una generación más tarde, hablando de los carros cananeos (17, 16 y 18) y del botín de guerra (6, 24; 22, 8), sitúa la conquista en el período de transición del bronce al hierro, hacia el 1200 a.C. El hierro fué introducido en Palestina probablemente por los invasores del N. que fueron expulsados de Egipto por Ramsés III hacia 1193 y 1190 a.C., de los cuales los sakkala y los filisteos se establecieron en las llanuras de Sarón y en la Filistea. Los filisteos están atestiguados aun en fecha más antigua, hacia 1230, a.C.

b Se han excavado recientemente varias ciudades tomadas por los israelitas, y los resultados de estas excavaciones, desde luego muy

disputados, favorecen generalmente la fecha citada y nunca la excluyen 228b
positivamente. Exploraciones superficiales realizadas hace poco, e independientemente por Glueck y el P. de Vaux, O. P., en el territorio ocupado por Rubén y Gad, demuestran que esta región estuvo desocupada durante todo el último período del bronce (1600-1200 a.C.), y se ocupó ya en el período antiguo del hierro. Aunque una exploración superficial es menos segura que unas excavaciones completas, con todo, los resultados homogéneos obtenidos de la investigación de muchos lugares en detalle en una extensa área de terreno nos autorizan a concluir que Rubén y Gad se asentaron en Transjordania hacia 1200 a.C. Las excavaciones metódicas en Silo nos llevan a la misma fecha aproximada de la ocupación de Canán por los hebreos. La primera capital permanente, civil y religiosa, de los israelitas no pudo permanecer mucho tiempo sin muros ni con poca población. Pues bien, así estuvo Silo durante el último período del bronce, mientras que ya tenía murallas y estaba densamente poblada en la primera edad del hierro. La ciudad cananea y el templo del Tell ed-Duweir (Lakiš) fueron destruídos por el fuego al final de la edad del bronce. La fecha está claramente indicada por la cerámica, entre la cual se encuentra una taza que una inscripción hierática atribuye al año cuarto (de Mernephtah), hacia 1222 a.C. La demolición del santuario cananeo del Tell Beit Mirsim (Debir) y la destrucción por el fuego de Beitin (Bétel) están relacionadas con la última fase de la cerámica de la edad del bronce y pudieron haber sucedido hacia 1200 a.C., pero no ciertamente dos siglos antes. Hai, una ruina, como su nombre indica, estaba deshabitada en ambas fechas. En Jericó y en Tell el-Qeda (muy probablemente Jasor) se ha encontrado cerámica del fin del bronce, pero ambos sitios estuvieron deshabitados en el primer período del hierro. Es natural asociar este abandono con el entredicho de Josué. Jericó y Jasor fueron las dos únicas ciudades que anatematizó y arrasó por el fuego. El fuego de Hai fué ante todo una señal (8, 21), no la aplicación del anatema, que queda excluída por otras indicaciones. Por consiguiente, la fecha más reciente de la destrucción de Jericó y Jasor parece ser la más probable y es la única que está de acuerdo con otras pruebas arqueológicas.

Extensión de la conquista — A primera vista, la conquista de Canán c
por Josué está en pugna con Jue 1, donde la tarea de someter a los cananeos parece comenzar después de su muerte. Un estudio más profundo del texto nos revela lo incompleta que fué su conquista, y demuestra que ambas narraciones están perfectamente de acuerdo. Josué hizo correrías por todo el país, derrotó varias veces a las coaliciones cananeas que se oponían a los invasores y estableció así a los israelitas en el país. Tomó por asalto cierto número de ciudades, pasó a cuchillo a sus habitantes, pero no las incendió ni las dejó inhabitables (11, 13), aparte Jericó y Jasor. No pudo poner guarnición en ellas, contando solamente con un ejército de 40.000 hombres, que necesitaba para sus campañas y para la defensa de su cuartel general, por lo cual las volvieron a ocupar los enemigos y tuvieron que ser conquistadas de nuevo. En 15, 13-19, se cuenta anticipadamente la reconquista de Hebrón por Caleb y de Debir por Otoniel, pero vuelve a con-

228c tarse después en su propio lugar como parte de la narración de Jue 1. El mismo Josué, antes de su muerte, habla de muchas gentes que hay
d que someter todavía (23, 4-5). No eran los hebreos suficientemente numerosos para ocupar todo Canán (Éx 23, 29; Dt 7, 22), y gran parte del territorio quedó en manos de los cananeos, mucho después del período de Jue 1, especialmente ciudades amuralladas como Yeblaam, Tanac, Megiddo, Dor, Jerusalén y Gézer. La región ocupada en tiempo de Josué la indica solamente la mención de Silo y de Siquem en la montaña de Efraím, e incluía probablemente una buena parte de Benjamín y la parte N. de Judá. Estaba protegida contra los cananeos, que eran especialmente fuertes en el N., por la barrera de Samaria septentrional, que entonces estaba cubierta de espesos bosques y prácticamente deshabitada. En cuanto a Galilea sabemos solamente que la región montañosa del norte no había sido todavía conquistada (13, 6). Y así la tierra gozó de paz, de un momento de respiro después de las grandes campañas, antes que cada tribu en particular emprendiera la tarea de acabar la conquista de su territorio. La nota distintiva de todas las invasiones coronadas con el éxito es la consolidación subsiguiente de la conquista inicial. He aquí los datos suministrados por las excavaciones recientes que corroboran notablemente la narración bíblica: concordancia entre la fecha del éxodo y la de la conquista, determinadas independientemente; nómadas madianitas en Transjordania, en el último período del bronce; abandono de Hai en el mismo período; estado floreciente de Silo, la primera capital hebrea; abandono de Jericó y de Jasor, las únicas ciudades anatematizadas, en el primer período del hierro. Así la historicidad de Josué, negada por muchos críticos es reivindicada por la moderna investigación arqueológica.

e **Enseñanzas religiosas** — La principal enseñanza religiosa del libro es la fidelidad de Dios a sus promesas. Libró a los israelitas del oprobio de Egipto (5, 9) y les dió la posesión de Canán, que había prometido al linaje de Abraham. Se afirma repetidas veces que Yahvé luchó con y por Israel, y es de notar que de la conquista se narran sólo aquellos hechos que manifiestan más claramente la intervención divina ya sea con milagros, ya, por lo menos, guiándolos sobrenaturalmente. En un solo caso citado, la primera expedición contra Hai, Yahvé retira su ayuda a consecuencia del pecado de Acán, y lo que sigue es el desastre. Esto ilustra prácticamente otra lección que se inculca con frecuencia, a saber, que la fidelidad a la ley de Dios es condición esencial para que Dios les ayude y les dé el triunfo. Se enseña la supremacía absoluta de los valores religiosos sobre todas las consideraciones humanas, con el anatema lanzado contra los cananeos para apartar de todo peligro de contaminación religiosa a un pueblo inclinado a la idolatría (24, 14). El anatema no fué una norma moral que autorizase la crueldad y el salvajismo, sino un decreto inescrutable de Dios, adaptado a la ejecución de sus misteriosos designios.

f Tenemos en Josué un ejemplo de un caudillo elegido por Dios, en el cual se unen armoniosamente grandes cualidades naturales y la fidelidad a la dirección divina. En Eclo 46, 1-10, se nos ofrece un esbozo de su carrera y se celebran sus hazañas. No se cuenta un caso en que muestre falta de voluntad o dude en ejecutar las órdenes de

Yahvé. Sus últimas palabras (cc 23-24) expresan elocuentemente su 228f
solicitud para con su pueblo y sus diligentes esfuerzos para mantenerlos unidos en la fidelidad a su Dios. Su nombre, originalmente *Hōšēa'* «salvación», que cambió Moisés en *Yehōšūa'* «Yahvé es salvación» (Núm 13, 17), aparece más tarde en Neh 8, 17, en la forma *Yēšūa'*, de donde viene el griego *'Ιησοῦς*, nuestro «Jesús». Josué es figura del Salvador. La tierra de Canán lo es del reino mesiánico (Rom 4, 13). Así como Josué fué el caudillo de los israelitas en la conquista de la tierra prometida, también Jesús es nuestro caudillo en la conquista del reino de los cielos.

Los límites de este comentario no admiten la discusión del emplazamiento de las ciudades que se mencionan en las listas. Para ello remitimos al lector a las obras clásicas sobre la geografía de Palestina, como las de Abel y Szczepanski.

A. I-XII. Conquista de la tierra prometida. 229a

I, 1-9. La orden de invadir Canán — Josué, nombrado por Dios sucesor de Moisés (Núm 27, 17-23) y encargado de la conquista de Canán (Dt 3, 28; 31, 3), recibe ahora, después de la muerte de Moisés, la orden de conducir el pueblo a través del Jordán hasta la tierra prometida. Dios le promete éxito en su empresa, le exhorta a tener ánimo y a ser diligente en *afianzar la posesión* de la tierra para el pueblo, y, sobre todo, a ser fiel sin distingos a la ley de Moisés, pues ésta es la condición bajo la cual Dios dispensa su ayuda y confiere el éxito.

4. Se indican brevemente los límites de la tierra prometida: la región desértica del Negeb al sur, las montañas del Líbano al norte, el Eufrates al nordeste y el mar Mediterráneo al oeste. «La tierra de los hititas (jeteos)», ausente en los LXX y probablemente una glosa, es una expresión que tenían los asirios para designar Siria y Palestina. Estos límites incluyen algunas naciones sometidas, los arameos, y así se diferencian en parte de los límites de la tierra que habitaron de hecho los israelitas, en la cual las fuentes del Jordán y el monte Hermón están en lugar del Eufrates. **7d.** «*Que puedas prosperar dondequiera que vayas.*» **8a.** «*Que ese libro de la ley no se aparte nunca de tu boca*» quiere decir que hable con frecuencia de la ley. **8c.** «*Y así prosperarás en todos tus caminos y lograrás éxitos.*»

10-18. Preparativos para la invasión — Josué da órdenes al pueblo para b
que reúna provisiones y esté listo para pasar el Jordán dentro de tres días. Recuerda particularmente a las tribus que están ya en posesión de sus lotes de tierra al este del Jordán (Rubén, Gad y la media tribu de Manasés), la obligación que impuso Moisés a sus guerreros de acompañar a sus hermanos en la invasión. Todo el pueblo (no sólo las tribus de Transjordania) declara que están prontos a obedecer a Josué en todo, como lo habían hecho con Moisés.

10. Estas órdenes son comunicadas al pueblo por medio de los *šōṭĕrîm*, literalmente «escribas», pero en realidad, «jefes» (Vg. *principibus)*, como en Éx 5. **11.** La expresión «al otro lado del Jordán» puede significar ambas vertientes del río, y por eso algunas veces se concreta más, como en 15, «al oriente». **14.** Los hombres fuertes y valientes son los guerreros.

229c **II, 1-24. Los espías y Rahab** — Josué envía dos espías a explorar Jericó, que son recibidos por Rahab, la cortesana, la cual les ocultó bajo manojos de lino en el terrado de la casa. Confiesa su fe en el Dios de Israel (cf. Heb 11, 31) y pide gracia para sí y para la casa de su padre, en pago de la que ella ha demostrado a los espías. Éstos se la prometen bajo juramento, y la avisan de que debe atar a la ventana de su casa un cordón de púrpura para que se distinga de las demás y no sea destruída. Les baja con una cuerda por la ventana de su casa en el mismo muro de la ciudad, y les aconseja que se escondan en el monte durante tres días, antes de volver a cruzar el Jordán, para evitar caer en manos de sus perseguidores. Al fin vuelven salvos al campamento e informan a Josué de su misión.

1. Sitim, llamando Abel Sitim, «el prado de las acacias», en Núm 38, 48, es el actual Tell Kefrēn, 10 km al E. del Jordán. La conjunción después de *tierra*, es explicativa: *es decir, en particular*. Parece ser que
d Rahab era también mesonera. **4-5a.** Corríjase Vg. *fateor* en *cierto*. **5c.** Léase *de seguro*, en vez de Vg. *et*. **6.** «*Los había hecho subir... los había escondido... que había dispuesto en el terrado*». **12.** «*y me daréis una señal verdadera*». Una señal verdadera es una señal de la que uno se puede fiar. **14a.** «*te juramos por nuestra vida que si no nos denuncias*, quiere decir que, salvo en el caso que tú nos traiciones, nuestras vidas responden ante Dios si te ocurre algún daño. **14b.** En vez de Vg. *veritatem*, léase *fidelidad*. **15b.** «*Puesto que su casa daba a la superficie interior de la muralla, y estaba adosada a la muralla*». La muralla es la de la ciudad. La palabra *qîr* significa también muro, considerado como una superficie plana, aquí la superficie interior de la muralla a la cual estaba adosada la casa de Rahab (cf. 2 Cor 11, 33). **16.** «*No sea que los que os persiguen den con vosotros... y luego seguid vuestro camino*». **18a.** *Cuando entremos en esta tierra, ata este cordón de hilo de púrpura.* Es indiferente que la conversación, mencionada primero como importante, haya tenido lugar antes o después de bajar a los espías. **21b.** En vez de Vg. *appendit*, léase *ató*. **23a.** Omítase: Vg. «cuando hubieron regresado a la ciudad».

e **III, 1—IV, 18. El paso del Jordán — 1-6.** Se dan primeramente las direcciones para la marcha de aquel día desde Sitim al Jordán. Abren la marcha los sacerdotes llevando el arca; sigue el pueblo a la distancia de un kilómetro más o menos; el pueblo debe santificarse para el paso del río. **7-13.** Al llegar al Jordán, Yahvé anima a Josué y le da instrucciones para el paso al día siguiente, instrucciones que comunica al pueblo. Se dividirán las aguas del río, cuando los sacerdotes con el arca entren en él, y permanecerán en el álveo del río hasta que haya pasado el pueblo. **14-17.** Se describe el paso tal como ocurrió en realidad. **IV, 1-9.** Doce hombres, uno de cada tribu, deberán coger dos grandes piedras del lecho del río para conservarlas como un monumento del paso. Y otras doce deberán ser colocadas en el lugar del río donde habían estado los sacerdotes con el arca. **10-14.** Se cuenta de nuevo el alto que hicieron los sacerdotes con el arca en el río, y el paso a buena marcha del pueblo, luego la subida del arca desde al río y la marcha por la llanura de Jericó. La confirmación de la autoridad de Josué por el paso milagroso del Jordán termina muy acertadamente la narra-

229e ción. **15-18.** Ésta va seguida, no obstante, del relato de la subida de los sacerdotes del río, y de la vuelta de las aguas a su cauce. La interpola-
f ción evidente (**3, 12**) reaparece en su lugar propio (4, 2). La narración es clara y consecuente, pero contiene muchas repeticiones, cuya mejor explicación parece ser la de que se usan aquí varias fuentes, pues de un hecho tan notable habría naturalmente varios relatos tradicionales. La Vg. interpreta mal **3, 1c-2a:** «*Y pasaron allí la noche antes de atravesarlo. Al cabo de tres días...*» Los tres días son los de 1, 11. Comenzaron los preparativos el día 7 de Nisán, se dirigieron al Jordán el 9, y lo pasaron el 10 (4, 19). Los espías permanecieron ocultos tres días (2, 22), todo el 8 de Nisán y parte del 7 y del 9. **3.** «*Os pondréis en marcha tras ella* [el arca].» **4.** El pueblo deberá estar a cierta distancia del arca, no por reverencia, sino para distinguir mejor el camino. **5.** Sobre la santificación, cf. Éx 19, 10 y 15. **6-11.** Donde Vg. dice *praecedite* (**6** y **11**), TM dice *cruzad* o *pasad*, pero sólo se entiende una parte del paso del río, porque el pueblo sale del río antes que los sacerdotes.

g El paso del Jordán confirmará la autoridad de Josué, como la del mar Rojo confirmó la de Moisés (Éx 14, 31); además, es una señal infalible del auxilio divino y del éxito final de la invasión de Canán. **13b.** «*Las aguas del Jordán se partirán y las que vienen de arriba se pararán en montón.*» Cf. Éx 15, 8*b*. Al describir el prodigio sólo se habla de las aguas superiores, pues la inferiores corrieron naturalmente al mar Muerto. **14-17.** «*Cuando hubo salido el pueblo de sus tiendas para pasar el Jordán, precedido por los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza, en el momento en que los que llevaban el arca llegaron al Jordán y los pies de los sacerdotes que llevaban el arca se mojaron en las aguas — pues el Jordán se desborda por todas sus orillas al tiempo de la siega — las aguas que venían de arriba se pararon, se amontonaron a mucha distancia de la ciudad de Adam junto a Sartán y las que bajaban hacia el mar del Arabá, el mar de la Sal, quedaron enteramente partidas de las otras y el pueblo pasó frente a Jericó. Los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza de Yahvé se estuvieron en seco a pie firme en medio del Jordán, mientras todo Israel pasaba en seco, hasta que todo el pueblo hubo acabado de pasar el Jordán.* Se identifica a Adam con ed-Damiye en la ribera E. del Jordán a unos 26 km al N. de Sitim. La mención de este lugar, donde hay a veces desprendimientos de tierra, como el lugar del milagro, suscita la cuestión de si el hecho de secarse el cauce del Jordán fué un fenómeno natural, como la división de las aguas en el mar Rojo, y, por consiguiente, sólo un milagro *quoad modum* en circunstancias providenciales de tiempo y lugar. Estos desprendimientos se deben a las aguas mismas que van minando los altos bancos de marga del río. El que tuvo lugar en 1267, contado por el historiador árabe Nuwairi, dejó seco el lecho del río durante 16 horas; el de 1927 (al que contribuyó un terremoto), durante más de 21. La mención de Adam, pues, como lugar donde se pararon las aguas, y la analogía con el paso del mar Rojo parecen favorecer esta opinión. **IV, 3.** Léase «*han estado a pie firme*» y omítase Vg. *durissimos*. **10.** Omítase con LXX Vg. *et dixerat ei Moyses*. **13.** Todo el ejército, no solamente las fuerzas de Transjordania, contaba unos 40.000 hombres; cf. 1, 16. Tanto este número como la interpretación están confirmados por Jue 5, 8,

229g que es un relato contemporáneo, y concuerda con las indicaciones de Éx 23, 29; Dt 7, 22. **18.** *Y en cuanto los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, salieron del medio del Jordán y asentaron la planta de su pie en la tierra seca, las aguas del río volvieron a su lugar y se desbordaron, como antes estaban por todas las orillas.*

230a **IV, 19—V, 1. Campamento en Gilgal (Gálgala) y efectos del paso del Jordán** — El lugar exacto de Gilgal (Gálgala), entre Jericó y el Jordán, es discutido e incierto. Garstang sitúa el campamento en la parte norte de Wadi Kelt, a medio camino entre Jericó y el Jordán; Abel prefiere Khirbet el-Ethele, más próximo a Jericó. Gilgal fué el cuartel general de Josué y el lugar donde estuvo el tabernáculo hasta que se hizo la primera distribución del territorio conquistado, cinco años después (14, 10). La objeción de que este lugar era impropio para cuartel general por no tener una posición lo suficientemente central, no tiene en cuenta el hecho de que Josué debía mantenerse en estrecho contacto con el territorio de Transjordania, desprovisto de sus hombres de armas. Sólo cuando éstos volvieron a sus hogares, el cuartel general y el santuario fueron trasladados a una posición más central, a Silo (18, 1), donde el arca y el tabernáculo se encuentran todavía en los días de Samuel (1 Sam 1-3). El resultado del paso milagroso del Jordán fué el de enseñar a todos los pueblos la omnipotencia de Yahvé, así como que los israelitas temieran a Yahvé y los reyes de Canán a los israelitas invasores.

b **V, 2-9. Se reanuda la práctica de la circuncisión** — La circuncisión era obligatoria para todos los varones israelitas, como señal de la alianza hecha por Dios con Abraham y con sus descendientes, a los que fué prometida la tierra de Canán (Gén 17, 7-14). Esta práctica fué observada en Egipto, pero fué descuidada en el desierto. Por tanto, como los que habían salido de Egipto habían muerto en el desierto en castigo de su desobediencia, aquellos que habían entrado en Canán estaban sin circuncidar. Ahora se le manda a Josué, literalmente, «volver a circuncidarles», es decir, volver a la antigua práctica de la circuncisión. Esto lo hace con cuchillos de pedernal, según la costumbre. Vg. abrevia aquí, pero da un sentido correcto. **2.** «La segunda vez» (TM) es una tautología, que no está en LXX, y es probablemente una glosa marginal. **9.** «*Hoy he quitado* de sobre vosotros el oprobio de Egipto.» Comentaristas de todas las escuelas refieren estas palabras de Yahvé al rito de la circuncisión, por consiguiente interpretan «oprobio de Egipto» como la incircuncisión. Esto sería imposible si la circuncisión fuese practicada en Egipto (5). No podemos suponer con von Hummelauer que la circuncisión egipcia era material, no espiritual, y por consiguiente que equivalía a la no circuncisión, o con Fernández que «Egipto» es una indicación de tiempo que incluye el período que pasaron en el desierto sin circuncidar. Críticos menos conservadores alteran considerablemente el texto y niegan toda práctica previa de la circuncisión en Egipto o aun en Canán, y encuentran su primera mención en este pasaje.

c Todos admiten que el inesperado *gallōṭî*, «he rodado», es un juego de palabras con el nombre de Gálgala o Gilgal, pero ignoran la conclusión obvia de que la explicación del oprobio de Egipto debe buscarse en Gálgala, o más concretamente en el hecho de haber acampado en Gálgala,

como lo indican los versículos que preceden y siguen. **El oprobio de Egipto** era naturalmente el estado humillante en que se encontraban los hebreos allí, que eran esclavos en tierra extranjera. No se vieron libres de este oprobio mientras anduvieron errantes en el desierto. Sólo cuando Yahvé los instaló finalmente en su propia tierra, en Gálgala, Él les «gilgaló», es decir, les liberó del oprobio de Egipto. V. *Jos 5, 9, and the Institution of Circumcision*, ITQ 18 (1951) 368-72. 230c

10-16. Celebración de la pascua y aparición a Josué — Los israelitas celebraron la pascua en Gálgala el día señalado; cf. Éx 12. **11.** «*Comieron de los frutos de la tierra* [«desde el día después de la pascua» no figura en los LXX, es probablemente una glosa] *panes ácimos y trigo tostado ya aquel mismo día*». Cf. Éx 16 sobre el maná. No era el único alimento de los israelitas, como se ve por las provisiones que se les manda hacer (1, 11). **14.** No está claro si el *príncipe del ejército de Yahvé* que se apareció a Josué era un ángel (San Miguel (?), cf. Dan 10, 21) o Yahvé mismo. [142] Por sus palabras más bien parece lo último. Esta aparición era una garantía del auxilio divino en el ataque contra Jericó. En vez de «no» de TM léase «a él» (LXX, Sir., y algunos mss. hebreos) después de «contestó». Como los israelitas apenas habrían tenido tiempo para reponerse de los efectos de la circuncisión, es probable que ni aquí ni en otras partes se siga rigurosamente el orden cronológico de los hechos. d

VI, 1-47. La toma de Jericó — La interpretación del c 6 es complicada, no sólo porque el texto es incierto, sino también porque están fundidos en una sola narración dos relatos tradicionales de la toma de la ciudad. Parece ser que TM tuvo algunas adiciones posteriores, que, de ser texto auténtico, serían difíciles de explicar. El texto de los LXX, en 2-7, es más breve y mejor. Según uno de los relatos, los israelitas sitian a Jericó y, cuando suenan las trompetas, dan grandes gritos, con lo cual se derrumban los muros y entran en la ciudad. Según el otro, dan una vuelta diaria alrededor de la ciudad, como en procesión, durante seis días, y siete vueltas durante el séptimo, después de las cuales, obedeciendo una orden de Josué, dan grandes gritos con el mismo resultado. Estas dos tradiciones no se contradicen, pues una marcha alrededor de la ciudad no excluye un verdadero cerco, y la orden de Josué sería comunicada naturalmente con las trompetas. En ambas se hace especial hincapié en el carácter milagroso de la toma de la ciudad. Las vueltas a la ciudad y el toque de las trompetas no tenían tal vez el objeto de intimidar a los sitiados, pero pueden haber sido parte de un antiguo ritual en conexión con la declaración del anatema. Una trompeta anuncia este anatema en Éx 19, 13 y 17, y hasta en el NT, en el día del Juicio final, la trompeta da la señal de que comienza la victoria decisiva de los bienaventurados y el anatema eterno de los malos. e

1. En vez de Vg. *munita*, léase *bien echados los cerrojos*. **3a.** «*Pon los guerreros alrededor de la ciudad en un círculo*». Omítanse, con LXX. **3b-4.** Las trompetas están hechas de cuernos de carnero; no *quarum usus est in jubilaeo* (Vg.). **5a.** «*Cuando ellos toquen repetidamente el cuerno potente y oigáis el sonar de las trompetas*». **6-7.** Después de las palabras de Yahvé (2-5) Josué da al pueblo la orden de sitiar la ciudad (LXX), pero antes habla a los sacerdotes, y luego al f

230f pueblo, de la marcha en procesión alrededor de la ciudad (TM). **8-9.** Se dan instrucciones para la vuelta alrededor de la ciudad (LXX), pero en TM se describe ya esta vuelta. **10.** Vg. *et vociferamini*; léase *Entonces gritaréis*. **11.** Omítase Vg. *per diem*. **12-14.** Se cuenta la marcha efectuada durante el segundo día. LXX pone erróneamente a los sacerdotes con el arca en la vanguardia, en vez de entre la vanguardia y la retaguardia. **15-25.** El relato de lo que se hizo el último día, entre la orden de gritar (16) y su ejecución (20) está interrumpido por las instrucciones, que se dan sobre Rahab y el anatema. Su ejecución se describe a continuación. Rahab con su familia, casa y haberes fué excluída del anatema. Habitó con el pueblo escogido y tiene un lugar de honor entre los antepasados de Cristo (Mt 1, 5). Es alabada por su fe (Heb 11, 31) porque se puso al lado de Yahvé y su pueblo.

g El *ḥērem* o **anatema** era la prohibición de tocar ciertas personas u objetos para evitar contaminarlas si eran sagradas, o contaminarse con ellas, si estaban malditas. En la guerra lo que estaba anatematizado pertenecía a Yahvé —pues Él daba la victoria a su pueblo—, no en virtud de un voto o de un sacrificio, sino por derecho, cuya extensión Él solo determinaba. Hay un contraste notable entre el anatema y el sacrificio (1 Sam 15): lo esencial en el sacrificio es que la víctima sea propiedad del hombre y agradable a Dios. Había anatemas sobre personas y sobre ciudades. La ciudad anatematizada era destruída por el fuego; estaba prohibida su reedificación; se degollaba a sus habitantes y a sus ganados; las cosas de valor, que no se podían destruir fácilmente, eran reservadas para usos religiosos. Sólo dos ciudades, se nos dice, fueron entregadas al anatema, Jericó y Jasor, y ahora se ha sabido por las excavaciones que ambas, después de su destrucción, estuvieron desiertas durante la primera edad del hierro. El anatema contra las personas obligaba a los israelitas a matar a todos los cananeos, excepto los que voluntariamente se sometieran, como los jeveos (9, 20; 11, 20). La razón del exterminio de los cananeos no está plenamente en sus iniquidades, puesto que no fueron excluídos de él los niños inocentes, ni tampoco en las costumbres bárbaras de la época, puesto que los israelitas tenían leyes de guerra más humanas, sino en la orden especial dada a los israelitas por Dios, al cual pertenecen todas las vidas (Dt 20, 10-20).[143] Su objeto era preservar al pueblo escogido de toda corrupción religiosa, a fin de que fueran siempre un instrumento apto para la realización de sus misericordiosos designios de redención. **26.** Josué al final amenaza proféticamente al que reedifique Jericó con la muerte del hijo mayor y menor. Se cuenta el cumplimiento de esta profecía en 1 Re 16, 34. Algunos entienden en la muerte de los hijos de Jiel que él mismo los inmoló como sacrificios de fundación, pero lo más probable es que estas muertes hayan sido debidas a la acción de Dios que así castigó la violación de sus órdenes. Las excavaciones en Jericó han demostrado que dejó de estar habitada entre el año 1200 más o menos y el 870 a.C. si se menciona algunas veces en este intervalo (cf. Jue 1, 16; 3, 13; 2 Sam 10, 5) se trata de algún asentamiento temporal en sus inmediatas cercanías.

h Las excavaciones realizadas recientemente por Garstang han ilustrado y confirmado muchos pormenores de la narración bíblica. La

ciudad tomada por Josué tenía una extensión de cerca de unas 2 hec- 230h
táreas y estaba ceñida por una doble muralla de ladrillo, de unos 600 m de circunferencia, así es que en menos de una hora se podían dar siete vueltas alrededor de la ciudad. Se han descubierto muchas casas adosadas a la muralla de la ciudad, como la de Rahab. Este muro, de 3,5 m de ancho, se derrumbó hacia fuera dentro del espacio entre los dos muros. El muro exterior, de 1,80 m de ancho, se precipitó por la ladera de la colina. El descubrimiento de cimientos de piedra revela que ninguna de las murallas había sido socavada. Las murallas en todas las partes puestas al descubierto «se han encontrado profundamente agrietadas como si hubieran sido dislocadas. Estos indicios hacen pensar en un terremoto» (GARSTANG). Si Dios se sirvió de estos medios naturales, sería todavía milagrosa la determinación por Dios del tiempo del terremoto y del lugar del mismo. Se ven entre las ruinas señales de incendio intencionado. Garstang fecha la catástrofe entre 1400 y 1388; Vincent, O. P., entre 1250 y 1200 a.C. La cerámica de la última edad del bronce, encontrada tanto en la ciudad como en la necrópolis, en la cual se apoya Vincent para establecer su fecha, es atribuída por Garstang a una posterior ocupación parcial del lugar.

VII, 1—VIII, 29. Toma de Hai — Después de indicar la violación del 231a
herem, el autor cuenta el primer ataque desgraciado contra Hai, luego la oración de Josué a Yahvé, el cual le descubre la causa del desastre, así como la necesidad de expiar la falta cometida y la manera de hacerlo. **16-26.** El reo es descubierto, confiesa su falta y manifiesta donde tiene escondidos los despojos. Se restituyen al tesoro sagrado, Acán muere apedreado y así se apacigua la cólera de Yahvé. **VIII, 1-9.** Manda Yahvé que se ataque por segunda vez a Hai, que es ahora objeto de un anatema más benigno. Josué da orden a 3000 hombres de que se aposten emboscados al oeste de la ciudad. Entrarán en la ciudad y la incendiarán cuando sus defensores se precipiten en persecución de los israelitas, que atacarán por el E. y simularán una fuga. **10-29.** Al día siguiente se realiza el ataque. Los cananeos son cogidos entre dos frentes y unos 12.000 caen muertos. Se cumple el anatema contra los que ocupan la ciudad, pero los despojos y el ganado quedan para los vencedores. LXX supone aquí, lo mismo que en el c 6, un texto original más corto y mejor que el actual TM. *Hā-'ai* (= la ruina) es hoy día et-Tell (=el montón de ruinas) unos 2 km al E. de Bétel. Esta identificación se ajusta tan perfectamente a los datos del texto sagrado, que excluye cualquier duda razonable. El camino más directo y más fácil desde Jericó a Hai (unos 24 km). es el que pasa por el Yebel Qarantal entre el Wadi Teisun y el Wadi Kelt, y sube luego por el Wadi Abu-Retme yendo directamente a la cima de la cordillera.

2. Omítase, con LXX, en TM, Vg. «quae est iuxta Bethaven», pues b
lo más probable es que Betavén «casa de idolatría» sea un nombre posterior dado a Bétel «casa de Dios»; cf. Am 5, 5. **5.** *Sebarim*, literalmente «precipicios» o «canteras», que LXX traduce como si fuera un verbo, no ha sido identificado. **6.** Omítase con LXX, Vg. «arca», glosa de TM. **14-18.** Sobre el juicio por medio del oráculo, v. el Éx 28, 30. Echar suertes era un proceso largo. Se determinaba la tribu, el clan (Vg. *cognatio*), la casa o familia, y el individuo, por eliminación.

231b **21.** En vez de Vg. *pallium coccineum*, léase «manto babilonio», y por *regulam auream* (Vg.), mejor «lingote de oro». Así el hebreo «una pieza de oro en forma de lengua». En vez de Vg. *et argentum fossa humo operui*, léase «poniendo debajo el dinero». **23-25.** Según LXX, los objetos robados no fueron llevados al valle de Acor, pues habían sido incorporados al tesoro sagrado, como era debido (cf. 6, 19), y solamente fué lapidado Acán. *Les* apedrearon y *les* quemaron, después de la lapidación de Acán es manifiestamente una corrupción de TM. Por tanto, es probable que no se acabó con la familia de Acán (cf. Dt 24, 16) y que *sus hijos e hijas* es una interpolación antigua. Se explica al final el nombre del valle de Acor (=turbación). En LXX, Acán se cambia en Acor. El valle (*'ēmeq*) no ha sido identificado definitivamente. Podría ser la depresión entre la parte montañosa y el Jordán, al N. o al S. de Jericó.

c **VIII, 2.** En el segundo ataque se tiende una emboscada detrás (al O.) de la ciudad. Hay un lugar a propósito para esto detrás de un montículo llamado Burgmus entre Hai y Bétel, al cual se podía llegar, sin ser visto, por el Wadi Zeitum y desde donde un destacamento, aunque bien escondido, podía observar los movimientos de amigos y enemigos. **3.** Léase 3.000 en vez de 30.000, demasiados para una emboscada. Omítase con LXX, 6*c*=Vg. **7*a*. 8.** «*Según esta palabra* (LXX; «la palabra de Yahvé», TM) *así haréis. Ved, ésas son mis órdenes.*» TM hace más eficaces las órdenes de Josué que las de Yahvé. **9*b*.** Omítase con LXX la frase sin sentido *pero Josué pasó la noche en medio del pueblo*, que es una glosa explicativa de 10a. **11*b*-13.** Omítase con LXX menos la frase «y la emboscada estaba al poniente de la ciudad». Según TM Josué tendió otra emboscada de 5.000 hombres al E. de Hai. Fijó su campamento un día y una noche al N. de esta ciudad y durante la noche hizo una visita al valle entre la ciudad y el campamento. Pero una segunda emboscada está fuera de lugar, y habría sido descubierta
d la primera por los de Bétel, si se hubiera dilatado el ataque. Cuando aparecen los que van a dar el asalto (**11*a***), avanza a su encuentro el rey de Hai (**14*a***). Omítase con LXX, **14*b***. «a cierto lugar del llano», que es ininteligible. **15-16.** LXX prosigue diciendo «*y lo vió Josué y se retiró con Israel delante de ellos, y ellos persiguieron a los israelitas y quedaron separados de la ciudad*», texto mejor que TM. **18.** Josué alza el venablo (Vg. *clypeum*) como una señal para los de la emboscada, según LXX, donde estas palabras «*y los que están emboscados saldrán rápidamente de sus puestos*» se leen entre 18*a* y 18*b* de TM. LXX omite totalmente **26**, donde el venablo tendido de Josué se asemeja extrañamente a las manos extendidas de Moisés en oración (Éx 17, 11 s). **19-29.** Se lleva a cabo el programa preparado de antemano. Hecho prisionero el rey de Hai, se le da muerte, como a los cinco reyes amorreos (10, 26), antes de colgarlo de un árbol; cf. Dt 21, 22, donde también la muerte precede a la suspensión. Fué enterrado en un *hoyo* (LXX) como Absalón (2 Sam 18, 17), a la puerta de la ciudad (TM), probablemente en la muralla E. que no ha sido excavada.

e Las excavaciones en et-Tell (1933-35) han demostrado sólidamente que este sitio estuvo deshabitado de 2000 a 1200 a.C. Estuvo parcialmente ocupado en la primera edad del hierro (hacia 1200-1050), a la

que pertenecen efectivamente los hallazgos de cerámica, del bronce 231e
último, tenidos por más antiguos por Albright y Garstang, como después Albright reconoció. ¿Cómo puede ser que los habitantes de una ciudad desierta hayan rechazado a los israelitas o hayan sido derrotados por ellos? La hipótesis de que Hai tuvo una ubicación distinta o que la ciudad atacada fué otra, Bétel, reclama una readaptación sumamente improbable, o una refundición muy arbitraria de la narración bíblica. No se puede esperar que nuevas excavaciones en las partes no investigadas del lugar modifiquen las conclusiones a que se ha llegado, pues el testimonio independiente de las murallas, del recinto y de la necrópolis concuerdan completamente. La solución dada al pro- f
blema por Vincent, O.P., permanece aún en pie y está firmemente corroborada por varias indicaciones del texto. La necesidad inmediata de los israelitas después de la conquista de Jericó, era la de una posición fuerte como base de operaciones en la cordillera central. Bases de este género en tiempo de Josué no eran ciudades cananeas sino sitios no ocupados o poco ocupados como Gálgala y Silo. *Hā-'ai* «la ruina» era el objetivo más a propósito, por su proximidad, su accesibilidad, sus defensas naturales y sus fortificaciones sólo desmanteladas en parte. Su captura pareció fácil, puesto que los exploradores la encontraron desocupada y se creyó que 3.000 hombres podrían acometer tal empresa. Un jefe tan prudente como Josué hubiera enviado sin duda muchas más fuerzas, como hizo en el segundo ataque, si el lugar suficientemente explorado antes, hubiera tenido entonces como la tuvo después una guarnición de 12.000 combatientes (8, 25). El haber sido rechazados fué una gran sorpresa para Josué, y si se hubiera debido a un error de juicio, no es fácil que se hubiera atribuído enteramente la derrota al pecado de Acán. El punto del primer ataque es llamado siempre (seis veces) «la ruina», pero cuando se sabe que está ocupado se le llama más comúnmente «la ciudad». Los cananeos habían visto a los espías, se habían anticipado a los planes de Josué, y habían guarnecido el puesto con contingentes de las ciudades vecinas. El contingente de Bétel (8, 17), es, efectivamente, mencionado.[144] En Jericó fueron muertos todos, hombres y mujeres, niños y ancianos (6, 21); en Hai, sólo los hombres y las mujeres (8, 25), o sea, los combatientes, pues en aquellos tiempos antiguos las mujeres luchaban como los hombres. En Hai no había habitantes permanentes. El «rey» de Hai es el jefe de la guarnición, de conformidad con la forma estereotipada de una narración histórica. De igual manera, la señal del fuego, convenida de antemano (8, 8 y 21), toma la forma estereotipada del anatema (8, 28). Hai, habitada temporalmente, fué realmente incendiada por Josué y reducida a ruinas desiertas, pero no fué anatematizada en el riguroso sentido de la palabra, como Jericó y Jasor, pues el botín quedó para los vencedores (8, 2), y se volvió ya a habitar en la primera edad del hierro. Ocupaciones semejantes de ruinas antiguas se dan en las guerras de los árabes. Por tanto, las excavaciones lejos de desacreditar el relato bíblico de la conquista de Hai, nos han dado la llave para interpretarlo correctamente.

VIII, 30-35. El altar y las ceremonias religiosas en el monte Ebal — Josué 232a
cumple las órdenes de Moisés (Dt 27) al erigir un altar en el monte

232a Ebal, escribe *una copia de la ley* sobre piedras (no Vg. *Deuteronomium)*, hace colocar la mitad del pueblo al pie del Ebal y la otra mitad al pie del Garizim, estando los sacerdotes y el arca entre ellos, y lee en alta voz la ley, en particular, aunque no exclusivamente, las bendiciones y maldiciones anejas a su observancia o transgresión; de hecho, todo lo que mandó Moisés que se leyera. Este pasaje aparece en LXX después de 9,2, y registra evidentemente un hecho que sucedió en un tiempo indeterminado después de la conquista del S. de Palestina. Ya se ha tratado en el § 130*k* lo que Josué escribió en las piedras. El Ebal y el Garizim no están cerca de Jericó, sino al S. y al N. respectivamente de la moderna Nablus; el Garizim está asociado explícitamente a Siquem (Jue 9, 7), e implícitamente por el terebinto (Dt 11, 30). El Pentateuco samaritano lee Garizim en vez de Ebal (**30**), lo cual es una deliberada falsificación para, según se cree corrientemente, dar el halo de antigüedad a la montaña sagrada de los samaritanos. **34.** «*Josué leyó todas las palabras de la ley*» por medio de los levitas (Dt 27, 14).

b **IX, 1-27. Alianza con los gabaonitas — 1-5.** Josué recibe en los cuarteles de Gálgala la embajada de una confederación de cuatro ciudades importantes del centro de la Palestina meridional, que estaban aterradas por las victorias de Josué, y querían hacer con él una alianza. **7-15.** Lo cual logran por la falsa afirmación de que han venido de lejos, y que no son cananeos. **16-27.** Al descubrirse el engaño, se les perdona la vida, pero son condenados a servir a los israelitas para siempre como leñadores y aguadores. Entre las cuatro ciudades, la más meridional es Qiriat-Yearim, hoy Deir el-Azar, casi 13 km al O. de Jerusalén, en la ruta meridional de Jafa; Cafirá, hoy Kefire, está a 3,2 km de la primera; la más septentrional es Beerot, la moderna el-Bireh, 16 km al N. de Jerusalén; Gabaón, hoy el-Gib, metrópoli de la confederación, está 11 km al NNO. de Jerusalén. Algunos escritores consideran esta narración como simple ficción, para explicar el estado de inferioridad de los gabaonitas, siervos de inferior rango en el templo, pero esta alianza está atestiguada implícita y explícitamente por 2 Sam 21, 1, pues el hambre con que Dios castigó la matanza de los gabaonitas
c por Saúl, supone la violación de una especial obligación. **1.** En vez de Vg. *campestribus*, léase *colinas*, terreno accidentado al pie de las montañas, y en vez de Vg. *iuxta Libanum*, léase *hacia el Líbano* que era el límite N. de Canán. **4*b*.** Léase *sacos viejos* (de pienso) *para sus asnos*. **5*b*.** «*el pan... estaba duro y mohoso*». **6*b*.** Después de Vg *venimus* léase «*para hacer alianza con vosotros*; *hagámosla, pues*». **6*c*.** En vez de Vg. *ad eos*, léase *a aquellos jeveos*. Algunos comentaristas en vez de jeveos *(ḥwi)* leen jorreos *(ḥri)* con LXX, lo mismo que en 11, 3, y Jue 3, 3. Parece mejor retener, con Abel, O.P., la lectura «jeveos» y tomar esta palabra como el nombre de un clan amorreo. **7*a*.** «*Quizá vosotros habitáis en medio nuestro*», está explicado en Vg. Por el hecho de que unas veces es Josué quien dirige las negociaciones (8-13; 15*a*; 22-27), y otras, los israelitas (7), o los príncipes del pueblo (14; 15*b*; 18-21), se ha pensado, no sin alguna probabilidad, que se trata de dos documentos o tradiciones fundidas en una sola narración. Esta fusión aparece donde los embajadores se dirigen a Josué y al pueblo, primero a la vez (**6**) y luego por separado. La única diferencia está en el modo de la expresión y en ciertos

detalles adicionales, que, sin embargo, no son contradictorios. **9*a*.** «*por la fama de*». **13.** Omítase Vg. *et soluti... et pene consumpta*. **14a.** En vez de *ii* (Vg.) o «los hombres» (TM), léase *los príncipes* (LXX). **15.** El juramento de Josué está implícito en el tratado. **17*a*.** «*al tercer día* falta en LXX. Tradúzcase Vg. *multitudo* por *asamblea* (Vg. **18,21,27**). **20.** *La cólera*, es interpretación correcta (Vg.) **21*c*.** *Como los príncipes dijeron*. **23.** Esta fué la maldición: Ninguno de vosotros dejará de ser esclavo, así que seréis leñadores, etc. **27.** [*Josué*] *los destinó desde entonces a cortar leña y a sacar agua para la asamblea... en el lugar que Yahvé eligiese*. Los criados inferiores del templo, que no eran todos gabaonitas, son llamados por eso *Nᵉṯînîm* «dados». Como la frase «hasta el día de hoy» termina siempre un episodio, la de 27 es probablemente una glosa. 232c

X, 1-15. **Derrota de los amorreos que atacaban Gabaón — 1-5.** Al mando d
de Adonisedec, rey de Jerusalén, cinco reyes cananeos atacan Gabaón, la plaza fuerte de los jeveos que se habían aliado con los hebreos. **6-10*b*.** Los gabaonitas piden auxilio a Josué, que marcha durante la noche de Gálgala a Gabaón, ataca por sorpresa a los sitiadores y hace en ellos gran carnicería. **10*c*-15.** Mientras los israelitas persiguen al enemigo, Dios les ayuda mandando una granizada sobre éste y prolongando el día. El territorio de los cinco reyes confederados forma un cuadrilátero irregular. Jerusalén (Urusalim «ciudad de paz» o «de Šalim», en las tabletas de el-Amarna) estaba en el ángulo NE.; Hebrón (hoy el-Jalil, «el amigo [de Dios]», es decir, Abraham) en el SE., 31 km al S. de Jerusalén; Jerimot (el-Yarmuk) en el NO. a 25 km de Jerusalén; Lakiš (Tell ed-Duweir, excavado recientemiente) en el SO., 25 km al O. de Hebrón. El nombre y el sitio de la quinta ciudad son inciertos, ya sea Eglón (TM), probablemente Tell el-Hesy, 9,5 km al O. de Lakiš, ya, con menos probabilidad, Odulam (LXX), 'Id-el-Ma, 6,5 km al SE. de Jerimot. Está aquí claramente indicada la parte central y más importante de la Palestina meridional. Adonisedec «señor de justicia» recuerda a Melquisedec «rey de justicia» (Gén 14, 18; Heb 7, 2). La interpretación «Sedec es mi señor» (o «rey») presupone una divinidad, Sedec, cuyo culto no está atestiguado. En las tabletas de el-Amarna, el rey de Jerusalén lleva nombre hurrita, «Siervo de Khipa».

1. «*Y moraban entre ellos*» (TM) y *et essent foederati eorum* (Vg.) e
son probablemente glosas; faltan en los LXX. **2.** En vez de Vg. «timuit» léase *temieron* (el rey y sus súbditos) y póngase *como*, delante de *una*. **5.** Omítase con LXX, *se juntaron* y léase, «amorreos» (TM., Vg.), no «jebuseos» (LXX). Amorreos viene del babilonio *Amurru*, que significa «tierras de occidente» y se refiere especialmente al país montañoso. **7.** La conjunción delante de *todos los valientes guerreros* no es unitiva sino explicativa. Josué tomó probablemente el camino de Hai, torciendo a la izquierda al llegar a Mijmas. La distancia de unos 25 km se podía salvar en una noche. **10.** El sujeto de Vg. *contrivit* es Israel. El enemigo huyó hacia poniente, hacia el valle de Ayalón, por la ruta norte que sube por Betorón de Arriba (Casa del dios Horón), Beit-'Ur el-fōqa, 9 km. al NO. de Gabaón, y baja de allí a Betorón de Abajo, Beit-'Ur el-Tahta, 4 km más lejos. Azeca y Maqueda están

232e localizadas probablemente, pero no con certeza, en Tell ez-Zakariyeh, 3 km al O. de Jerimot, y Jirbet el-Jeišum, más al O. respectivamente. Maqueda estaba en la Sefelá (15, 44), y por eso no puede ser Moghar (=cavernas), en la llanura occidental a unos 23 km de Ayalón.

f **11.** Las piedras grandes eran granizo. **12-15.** Se hizo este día memorable y único, porque, por la oración de Josué (12*a*), que Yahvé escuchó (14*b*), se prolongó el tiempo que dura la luz del día, para que pudiera Josué completar su victoria. La oración que se pone aquí es una cita explícita del *Libro del Justo*, colección de poemas en alabanza de los grandes hombres de Israel. Ofrece esta oración la forma poética de una orden dada por Josué al sol y a la luna, que éstos obedecieron. **12*b*-13*a*.** *Sol, detente sobre Gabaón; y tú, luna, sobre el valle de Ayalón. Y el sol se detuvo, y se paró la luna, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos.* Como según Gén 1, 16, el sol gobierna el día y la luna la noche, si aquél se paró para que el período de luz fuera más largo, tenía que pararse también ésta, para que detuviera el tiempo de las tinieblas. El objeto de la detención fué dar más tiempo al pueblo para perseguir al enemigo, lo cual habría sido obstaculizado por la oscuridad. **13*c*-14.** *Y el sol se paró en medio del cielo*, y *no se apresuró a ponerse casi un día entero. No hubo, antes ni después, día como aquel en que obedeció Yahvé a la voz de un hombre, porque Yahvé combatía por Israel.* Las palabras *se detuvo* y *no se apresuró a ponerse* indican claramente una detención del curso normal del sol en los cielos, camino del ocaso. El sol se apresura o *recorre su camino* (Sal 19, 6) como un buen criado que ejecuta alegremente los mandatos de su señor. El verbo *bō'* (=entrar) significa siempre «ponerse» cuando se trata del sol. Por eso, es seguro el sentido que hemos dado a 13*c* y, a la vez, el sentido de la parada del sol, intentado por el hagiógrafo y consiguientemente por Dios mismo. Puesto que el sol se paró durante todo un día o todo un período de luz *un solo día fueron dos* (Eclo 46, 5, LXX, que no está completo en hebreo), y así fué único, no precisamente porque Dios escuchara la oración del hombre, sino porque, combatiendo por Israel, Dios escuchó la oración particular del hombre que fué Josué, para que se prolongara el período de luz del día. De esta manera Yahvé obró en la naturaleza un milagro grande y único en favor de su pueblo, accediendo a las súplicas de Josué.

g Nadie debe suponer que el hagiógrafo está aquí consignando alguna observación astronómica o enseñándonos astronomía. Está contando realmente una tradición antigua, posterior en dos siglos por lo menos al suceso, en el lenguaje que le sugirió la cita poética tomada del *Libro del Justo* y acomodada a la comprensión de sus contemporáneos, que creían que el sol se movía diariamente a través de los cielos, y que una prolongación del día o del período de luz implicaba un cese temporal de este movimiento. No enseña ni afirma nada sobre astronomía u otras ciencias naturales, sino que se acomoda a las ideas y al lenguaje de su tiempo en estas materias. Por tanto, no yerra comunicando sus enseñanzas religiosas en términos de las creencias astronómicas antiguas, que ahora sabemos que son falsas. Tampoco nos autoriza su lenguaje a concluir que hubo desorden en el movimiento de los cuerpos celestes, pues no nos da una descripción de una observación astronómica, sino una acomodación a las ideas de sus contemporáneos. No 232g
nos dice cómo se realizó el milagro. Solamente sabemos que *Dios dijo «haya luz», «y hubo luz»* cuando naturalmente hubiera habido oscuridad. Este milagro no se conmemora de una manera particular en el AT porque no señala un estadio en la historia de Israel como los milagros del Éxodo. Lo cual sucede también con otros milagros extraordinarios como las resurrecciones de los muertos contadas en las historias de Elías y de Eliseo.

Algunos comentaristas católicos y no católicos han propuesto h
una interpretación diferente del hecho contado en Jos 10, 12-14. Explican la detención del sol como una cesación de su función de dar luz y calor, o una de las dos cosas, debido a las nubes que acompañaron a la tormenta de granizo que se insinúa en 11. Puede admitirse el sentido dado a los verbos hebreos que indican la detención y es posible, aunque no muy natural, suponer que el narrador se refiera al mismo hecho en 11 y en 12-14. Pero hay, al parecer, una objeción insuperable frente a esta interpretación en 13*c*. La disminución del calor y de la luz—o de una de las dos cosas—por las nubes de una tormenta no impide el caminar del sol hacia su puesta y en nada la afecta. Además el hagiógrafo interpreta claramente la parada del sol como un cese de su curso normal a través del cielo y su interpretación hace autoridad. Podría añadirse a esto que mientras en esta nueva interpretación la orden dada al sol es, por lo menos, inteligible, la misma orden dada a la luna parece absurda y el verse libres de la luz o del calor del sol o de las dos cosas a la vez, hubiera al menos sido de tanto provecho a los perseguidos como a los perseguidores, y no hubiera servido a los planes de Josué al pedirlo. Además, si se hubiera tratado de una tempestad de granizo apenas se podría hablar de un
día único. En el caso de Galileo, los teólogos consultados se equivo- i
caron sin duda en la interpretación de este texto, y demostraron un olvido lamentable de los principios puestos por San Agustín y Santo Tomás (Dz 1947). Con todo, los decretos de la Sagrada Congregación no fueron doctrinales, sino disciplinarios. Prohibieron ciertos libros y condenaron a Galileo como sospechoso de herejía, pero ninguna enseñanza positiva propusieron a los fieles.

16-43. La conquista de la Palestina meridional — 16-27. Se saca a los 233a
cinco reyes amorreos de la caverna donde estaban prisioneros en Maceda, y se les da muerte. **28-39.** Se sitian, toman y devastan ahora varias ciudades, una tras otra, en el orden siguiente: Maceda, Libna, Lakiš, Eglón, Hebrón, Debir. **40-43.** Al terminar esta campaña de conquista Josué vuelve a Gálgala. El intervalo entre esta campaña y la última fué breve, pues todavía se tiene que juzgar a los cinco reyes amorreos. Éstos son llevados delante de Josué, que manda a sus capitanes que pongan el pie sobre el cuello de sus enemigos (costumbre corriente, Is 51, 23; Sal 109, 1), para aumentar su esperanza en futuras victorias. Se degüella entonces a los reyes y se les cuelga de un árbol hasta la puesta del sol, para enterrarlos después en la misma caverna donde se habían escondido, la cual se obtura con
grandes piedras. El ejército entonces se dirige hacia el S., después de ha- b
ber tomado Maceda, primero a Libna, probablemente Tell es-Safiyeh, la Blanche Garde de los Cruzados, luego a Lakiš, cuya guarnición estaba reforzada por un contingente de Gézer. Luego son tomadas

233b las demás ciudades de la liga, Eglón al O, y Hebrón al E. de Lakiš. La última tomada, Debir, es con toda probabilidad Tell Beit Mirsim, 20 km al SO. de Hebrón. La toma de estas ciudades, se describe según una fórmula estereotipada, como ya se notó al hablar de Hai. Al fin, se hace un resumen de las conquistas, enumerando las diversas partes en que naturalmente se divide el país: la montaña, el mediodía, los llanos y las pendientes (40), y dando sus límites; al S. Cadesbarne ('Ain Qedeis), 80 km al S. de Berseba, Gaza al O, junto al mar y Gošen—no el Gošen de Egipto—; pero no se determinan claramente los límites al NE (cf. 11, 16).

c **XI, 1-23. Derrota de una coalición cananea del norte y terminación de la conquista de Canán — 1-9.** Obedeciendo Josué una orden de Yahvé, derrota en un ataque por sorpresa una confederación del norte bajo el mando de Jabín, rey de Jasor, (Vg. Asor) en las Aguas de Merom. **10-15.** Toma luego Jasor y las ciudades vecinas, mata a sus habitantes e incendia Jasor. **16-23.** Finalmente, después de una guerra larga, termina la conquista de Palestina.

1- Los primeros lugares mencionados, Madón y Semerón en TM, Marón y Sim'ón (= Sim'on) en LXX, estaban probablemente en la Galilea oriental. El nombre Madón sobrevive todavía en Madín, exactamente al S. de Qurun el-Hattin, posición fuerte al O. del lago de Galilea. Sim'on es la Shamhuna de las tabletas, de el-Amarna, hoy Sem'uniye al O. de Nazaret. **2.** Queneret (el-Oreime) en la costa del lago de Galilea, está en la misma región. Antes de «Dor» léase *nāpaṭ* como en 12, 33; 17, 11; 1 Re 4, 7. El *distrito* de Dor era el Sarón septentrional. La confederación se extendía desde Dor, cerca de Tantura, 24 km al S. y Acsaf (Tell Keisan), 13 km al NE. de Haifa en la costa mediterránea, hasta el lago de Galilea y el pie del monte Hermón por el E.

d **10.** La importancia especial de Jasor, atestiguada por los textos egipcios y las tabletas de el-Amarna, explica su posición como cabeza de la liga y confirma su localización por Garstang en Tell el-Qêda, unos 8 km al SO. del lago Hule, donde había un campamento fortificado, de 1,1 km de largo y 0,6 de ancho, en una meseta llana, dominada por una ciudadela de 6,4 hectáreas de extensión, en el extremo SE. Jasor significa «cercado». La expresión «aguas de Merom» supone una ciudad de nombre Merom, bien provista de agua; de aquí que no se quiera significar el lago Hule. Estaba Josué a un día de marcha hacia el S., cuando recibió la orden de atacar y la promesa del triunfo. **2.** Léase *enfrente de* (LXX; «al sur de», TM) *Queneret*, en el valle de Genesaret. **4.** No se montaban los caballos, sino que se les uncía en número de dos o tres a cada carro. **8.** Los fugitivos se dispersan, algunos huyen hacia el N., a Sidón; otros, hacia el NE., a Masfa, probablemente es-Subeibe, por encima de Baniyas; otros al O., hacia Misrefot-Main, el-Musheirefé en la costa, junto al mismo límite N. actual de Palestina. La fecha de la destrucción de Jasor, donde GARSTANG hizo extensas catas en 1928, suscita la misma cuestión que Jericó. «La ausencia completa de ejemplares micénicos [en el campamento] como en Jericó, sugiere la fecha de 1400 a.C. para la destrucción... Parece ser que continuó la ocupación [de la ciudad], aunque menos intensamente, hasta cerca del fin de la última edad del bronce o bronce

III. Se siguió luego un período considerable durante el cual las huellas 233d
de hierro I brillan por su ausencia» (*Joshua Judges*, 383). Puesto que Jericó y Jasor fueron las únicas ciudades completamente *anatematizadas* y consumidas por el fuego, es más natural considerar esa «interrupción considerable», en ambos casos, como el resultado de la conquista y del anatema israelitas. **13a.** *Israel no quemó ninguna* de las ciudades *de la* e
montaña. **16.** Aquí como en 14, 41, la tierra de Gošen viene inmediatamente después del Negeb árido (implícitamente indicado al nombrar Cadesbarne en 10, 41). Gošen significa literalmente «[tierra] fértil». LXX lee Gosom, y parece probable que debería leerse Gosem. El egipcio Gošen (Gésem, LXX) podría ser explicado análogamente, pues la parte concedida a los hebreos era muy fértil. **17.** Baal Gad es probablemente Baniyas, al pie del Hermón, y la llanura o valle del Líbano es el Merg 'Ayyun (cf. 13, 5); Monte Halaq (= montaña pelada), el Yebel Halaq, 40 km al S. del mar Muerto, es el límite S.; cf. 12, 7. **20.** El endurecimiento del corazón de los cananeos, como resultado de su propio libre albedrío, fué permitido por Dios como parte de su plan, pues su sumisión hubiera impedido a los israelitas ejecutar el anatema de ellos y así hubieran quedado expuestos a la contaminación religiosa. **21-22.** Los enaquim (*'ănāqīm* = de cuello largo) eran una raza de gigantes de las montañas del S. de Palestina y de las ciudades filisteas. Goliat era uno de estos enaquim filisteos que no fueron exterminados.

XII, 1-24. Resumen de las conquistas — Se indican en primer lugar las f
conquistas de Moisés en Transjordania, luego las de Josué en Cisjordania. **1.** Léase después de «Hermon» (Vg.), «*y todo el Arabá* [valle del Jordán] *a oriente*». **2-3.** Seón reinaba en la mitad de Galad con el Arnón al S. y el Jaboc inferior al N. del mar Muerto y el Jordán al O. y el país de los amonitas limitado al E. por el Jaboc superior. Aroer está «*en medio de* (la línea trazada por el) *torrente Arnón*». Poseía también todo el Arabá oriental entre el lago de Genesaret y el mar Muerto. Este territorio se define más concretamente como exténdiendose desde Bet-yesimot (hoy Suweime, al NE. del mar Muerto), hasta por debajo de las pendientes del Pasga o monte Nebó, pues el Arabá se ensancha considerablemente en este punto. Se omite aquí el *mîšōr*, o llanura entre Madaba y Dibón, que aparece en una descripción semejante (13, 9). **4-5.** Og reinaba en la Transjordania septentrional g
desde el Jaboc inferior al S., hasta el Hermón en el N. y desde Saleja (hoy Salkhad), en el Jaurán meridional, en el E., hasta el Arabá y el país de Gesur y de Macat, el moderno Djolan, al O. Sus principales ciudades eran Edrai, hoy Dera'a, unos 48 km al E. del extremo S. del lago de Genesaret, y Astarot (hoy Tell el-Aš'ari), 17, 5 km al NO. de Dera'a. **7-8.** La descripción de las conquistas de Josué es la misma que en 10, 16 s. *Cuius pars* (Vg. 7) es un nombre propio, Ḫalaq; cf. 11, 17. **9b.** Solamente se localiza a Hai por una ciudad próxima, tal vez porque ella no era ciudad, sino una ruina. **9-23.** A veces el distrito a que pertenece una ciudad está unido a ella por medio de una preposición; cf. 22b. De aquí sacamos la conclusión de que Sarón (**18**) es realmente el distrito donde estaba Afec; Nafat Dor, el distrito en que estaba Dor (**23a**), y que debe leerse Galil, Galilea (LXX), no Gilgal o Gálgala

233g (TM) en 23*b*. La ectura imposible «rey de las naciones de Galilea» podría ser *rey del* lvalle *del mar de Galilea*, probablemente una glosa que primero localizaba y luego reemplazó la lección original «*rey de Queneret en Galilea.*» No se dice que Josué tomase las ciudades mencionadas, sino que mató a sus reyes.

234a **B. XIII-XXI. División de la tierra**

XIII, 1-33. La tierra por dividir y la tierra ya dividida — 1-7. Se especifica la tierra que hay que dividir entre nueve tribus y media. **8-14.** Se determina el territorio ya dividido por Moisés y se establece una cláusula para Leví. **15-33.** Se indican los límites y las principales ciudades de las tribus transjordanas. Son tres los territorios que entran en consideración: Gesur, Filistea y Canán. Gesur, el Djolán actual, era una región no conquistada todavía, en el NO. de Transjordania. No llegó a ser distribuída, ni habitada por isrelitas (13).

2-3. *Los distritos* (Vg. «*Galilaea*») *de los filisteos*, que se extienden desde el Sijor (Vg. «*a fluvio turbido*»), *que corre a oriente de Egipto* hasta Acarón, *se reputan como de los cananeos*, por ser el territorio originalmente cananeo, y pertenecían por tanto, a los israelitas. Comprendían cinco ciudades al N. y una región *jevea* (Vg. «*Hevaei*») conquistada por los filisteos (Dt 2, 23), al S. Sijor (Šiḥōr=aguas de Horus), es el nombre egipcio del brazo pelusíaco del Nilo; cf. Is 23, 3; Jer 2, 18. LXX entiende Rinocolura, Wadi el-ʿArîš más al N. Y éste es el torrente que se indica, al parecer, cuando se habla del «torrente de Egipto» (15, 4). Entre Sijor y Rinocolura hay un desierto. Filistea tocó a Judá pero
b las ciudades-estados conservaron su independencia. **4-5.** Finalmente se repartirá también Canán y se indica su frontera N. El texto está sin duda corrompido. El territorio israelita en sus límites más extensos, incluyendo las naciones sometidas, se extendía, al menos idealmente, hasta el Eufrates en el NE., pero nunca incluyó el Líbano, si se exceptúa la inclusión implícita de Ez 47, 20, en donde se hace referencia, sin embargo, al futuro reino mesiánico, no a la tierra concedida a Israel. Aquí se incluyen Biblos, *la tierra de los gueblitas*, y *todo el Líbano*, entre la tierra a repartir. Además, el Líbano vuelve a aparecer inmediatamente (6) como la frontera N. La corrección de Buhl, admitida generalmente, da un texto armónico. «*Y toda la tierra de los cananeos desde* [TM «y»] *Meʿara,*[145] *que pertenece a los sidonios hasta Afec, hasta la frontera de los amorreos, y la tierra junto al Líbano* [TM «de los gueblitas y todo el Líbano»] *a oriente, desde Baal Gad al pie del monte Hermón hasta la entrada de Jamat*». Meʿara, tal vez el-Moyeiriye, a 9,5 km al NE. de Sidón, está al O.; Afec, una ciudad de Aser no identificada (19, 30), en el centro; y la frontera de los amorreos, los espolones del Hermón, al E. del límite N. Se añade a esto la región entre Baal Gad (Baniyas) y la entrada de Jamat, la extremidad septentrional de Merg ʿAyyun, desde donde la llanura de la Bekaʿ se dirige directamente hacia la remota Jamat. **6.** Yahvé promete expulsar a los sidonios de las montañas de la Galilea septentrional. **8*a*.** *Con la otra mitad* se refiere gramaticalmente no a la transjordana, sino a la media tribu cisjordana de Manasés. Habrá que suponer alguna
c omisión después de **7.** El reino de Seón, cuyos límites ya se indicaron

en 12, 1-6, no constaba originalmente más que de Hešbón y los alre- 234c
dedores inmediatos. De toda la región entre el Jaboc y el mar Rojo solamente aquí, en Galul, 10 km al SE. de Hesebón, se ha encontrado cerámica del último período de la edad del bronce, lo cual es una valiosa confirmación de la narración bíblica que afirma la existencia del reino de Seón. Al arrojar a los mohabitas al S. del Arnón, poco antes de la llegada de los israelitas, todo el *Mišor* (el Moab septentrional) quedó unido a su posición primitiva. **21.** Así Rubén recibió *todo el reino* (Vg. plur. *regna) de Seón*, el *Mišor* y el borde meridional del valle del Jordán, de manera que el Wadi Hesbán representa, más o menos, el límite entre Rubén y Gad. **24-28.** Sin embargo, como los madianitas nómadas en el Galad meridional estaban bajo la soberanía de Seón (21), también Gad recibió una parte del reino de Seón, Jaser (la tierra de Jaser, Núm 32, 1), con toda probabilidad Gazzir, a unos 14 km al O. de Rabbaṯ Ammón (Rabba, después Filadelfia y hoy Amán), *todas las ciudades de Galad* (nombre que originariamente indicaba solamente el Galad meridional, pero que después se extendió al Galad septentrional, en la tribu de Manasés) y la parte oriental del valle del Jordán, hasta el lago de Genesaret. *La mitad de la tierra de los amonitas* indica muy probablemente una extensión de la frontera en tiempo de David, pues le estaba vedada a Israel la ocupación del país de los amonitas (Dt 12, 19 y 37; Jue 11, 18), y algunos restos de fortificaciones amonitas indican todavía el límite oriental primitivo de Gad. El Galad septentrional estaba entonces en su mayor parte poblado de bosques y sin habitar.

XIV, 1-15. Caleb pide y obtiene Hebrón — 1-12. Después de una in- d
troducción, en la que se indica que la tribu de Leví no recibió porción o parte y que la de José estaba representada por dos, aparece la entrevista de Caleb con Josué, al cual recuerda las promesas de Moisés cuarenta y cinco años antes y pide que se le dé Hebrón. **13-15.** Josué accede a su petición y se explica el nombre antiguo de Hebrón.

2*a*. En vez de Vg. «*sorte omnia dividentes*», léase «*fué la suerte la que asignó su heredad*». **6-10.** Caleb tenía cuarenta años cuando fué enviado a explorar la tierra en el segundo año de la salida de Egipto, y ahora tenía ochenta y cinco; los israelitas, todavía acampados en Gálgala, llevaban ya en Canán siete años cuando se hizo la repartición. **11.** *Salir* y *entrar* (Vg. *ad gradiendum)* no se refieren a expediciones militares. **15.** TM interpreta Quiriat-Arbé, *ciudad de Arbé*, y añade: *Él* [Arbé] *fué el hombre más grande entre los enaquim.* Pero LXX lee: *Ella* [Quiriat-Arbé] *era la metrópoli de los enaquim.* «Adam» (=alguien), en Vg., se convierte en nombre propio.

XV, 1-63. La parte de Judá — Se describen primeramente los límites e
de Judá, luego la porción de Caleb y de su hermano más joven, Otoniel, y por fin se ponen las ciudades de Judá. **1.** *El límite de Judá llega a la frontera de Edom*, en *el desierto de Sin, al mediodía, por el confín meridional.* Esta descripción general, se amplía después. **2-4.** El límite va desde la extremidad meridional (literalmente *lengua)* del mar Muerto a la subida de los Escorpiones (Naqb eṣ-Ṣafa, unos 32 km al S. del mar Muerto), se dirige hacia Sin, y sube hacia el S. de Cadesbarne (ʿAin Qedeis), llega al torrente de Egipto (Wadi el-Ariš) al cual

234e sigue hasta el Mediterráneo. Los demás lugares nombrados no han sido identificados definitivamente. **5.** El límite E. es el mar Muerto, que se extendía probablemente más al N. en tiempo de Josué. **6-8.** El límite N. sube a Beṯ Ḥagla (Qaṣr Ḥagle, al SE. de Jericó) y por el valle de Acor (7, 24), hasta la subida de Adomim (Tal'at ed-Damm cerca del Jan Jatrūr, a medio camino entre Jerusalén y Jericó), tuerce entonces al S. hacia En Semes ('Ain el-Hod, fuente de los apóstoles, cerca de Betania) y la fuente de En Rogel (Bir Ayyūb, Pozo de Job, al SE. de Jerusalén). «*Y de allí subía por el valle de Ben Hinnom* [Wadi er-Rababy] *viniendo por el mediodía hasta tocar el límite de Jebús, que es Jerusalén, y subía luego por la cima del monte* [Niquefuriyeh, al O. de Jerusalén] *que está frente al valle de Hinnom, a occidente, y al extremo del valle de Refaím* [el-Beqa'a, al S. de Jerusalén], *al norte.*» Vincent traduce *minnegeḇ*, «desde el sur», en vez de «al sur» y supone que, una vez el límite ha tocado a Jerusalén, va hacia el N. en vez de hacia el O. Identifica el valle de Hinnom con el Tiropeón (el-Wadi) en el centro de la Jerusalén de tiempos posteriores, y el monte, con Râs Nādir, que es el Baal-Peraṣim, «Baal de la división de las aguas» (2 Sam 5, 20), cerca de Neftoa, el punto más alto de la división de las aguas en la región. En ambas opiniones, la Jerusalén antigua pertenecía a Benjamín. La aserción de que los de Judá no pudieron vencer a los jebuseos en Jerusalén (63) parece responder a la mentalidad del período inmediatamente anterior a la toma de la ciudad por David. **9-11.** Desde la montaña, el límite se inclina hacia las aguas de Neftoa ('Ain Lifta, al NO. de Jerusalén) y desde allí a Quiriat-yearim (cf. 9, 17), tuerce luego al S., hacia Quesalón (Kesla) y Bet-semes ('Ain-Shems), luego al O., hacia Timna (Tibneh), después al N., hacia Acarón y Jabnel (más tarde Yamnia, y hoy Yebna) y desde allí al O., hacia el mar.

f **13-14.** Caleb toma a Hebrón, *la ciudad de Arbé padre de Enac*, y mata a tres de los enaquim. **15-17.** Promete su hija en matrimonio al que conquiste Debir, llamada antes Ciudad del libro. Otoniel se apodera de Debir y toma a su sobrina por esposa. Ambas ciudades habían sido ya conquistadas por Josué (10, 36-9), pero, como no dejó en ellas guarnición, las volvieron a ocupar los cananeos. **18*a*.** El contexto exige, no *incitóle ésta* (TM), sino *incitóla éste* (LXX). **18*b*.** En vez de Vg. *suspiravit*, léase *bajóse del.* **19.** Léase después de Vg. *benedictionem: Pues que me has dado (en matrimonio)* en *una tierra de secano, dame también una fuente* (LXX; fuentes, TM). Albright pone una de estas fuentes o *gulot* 3 km al N., y la otra aproximadamente 1,5 km al S. de Tell Beit Mirsim. Esta narración (**14-19**), vuelve a aparecer en el lugar que le corresponde cronológicamente (Jue 1, 10-15).

235a **XVI, 1—XVII, 18. La parte de los hijos de José** — Hay dos distribuciones: una para José como una sola tribu (**16, 1-4**), y otra para Efraím y Manasés, como tribus separadas (**16, 5-10; 17, 1-13**). En **17, 14-8** se da la razón de esta segunda. En lo que sigue se indica sólo brevemente el límite meridional de la casa de José como el límite meridional de Efraím, pero el límite septentrional se describe en términos casi idénticos a la línea de división entre Efraím y Manasés. Así Efraím conservó la parte originariamente asignada a José, en tanto que Manasés recibió como porción la parte que fué concedida después en la Samaria septen-

trional. No se indica el límite septentrional de Manasés, porque el país 235a
estaba cubierto de espesos bosques y las principales ciudades permanecieron en manos de los cananeos. Los límites oriental y occidental de ambas tribus fueron el Jordán y el Mediterráneo.

1-3. «*La parte que tocó en suerte a los hijos de José comenzaba en el lado de oriente, en el Jordán de Jericó* [LXX; «desde el Jordán de Jericó a las aguas de Jericó», TM]. *El límite subía desde Jericó a la montaña, hacia el desierto de Bétel-Luz* [LXX; Luz es un nombre antiguo de Bétel; TM está corrompido; pero concuerda en general con LXX]. *Y seguía desde Bétel-Luz y pasaba a lo largo del territorio de los arqueos, por Atarot* [Jirbet 'Atara, a unos 6 km al SSO. de Bétel] *y bajaba a occidente hacia la frontera de los yafletitas hasta la de Bet-horón de Abajo* [cf. 10, 11] *y hasta Gézer* [cf. 10, 32] *para morir en el mar.*» La descripción del mismo límite S. de Efraím en 5*b*-6*a* menciona sólo una Atarot diferente en el E., Bet-horón de Arriba en el centro y el mar al O. Arqueos y yafletitas eran nombres de clanes.

16, 6-9—17, 7-10. La frontera septentrional de Efraím se comienza b
a describir por el medio en Micmetat *(enfrente de Siquem* a 17, 7, probablemente Jirbet-Guleigil), *volvía luego a oriente hacia* Tanat Silo [Ta'na el-fōqa, 13 km al SE. de Naplusa], *y pasaba por delante de ella, al oriente hasta* Janoaj [Yanūn al S. de Ta'na]. *De Janoaj bajaba a Atarot* [mencionado en 16, 5, pero no identificado] *y Narata* ['Ain Duq, al norte de Jericó], *tocaba en Jericó y llegaba hasta el Jordán.* Del límite occidental sólo se mencionan Tafuaj al S. (Vg. *ad dexteram)* de Macmetat (**17, 7*b***), probablemente Sheikh Abu Zarad, al S. de Yasūf, y el torrente de Cana (Vg. «Vallis arundineti», el actual Wadi Qana). Efraím tenía también ciudades en la tribu de Manasés (16, 9), de las cuales sólo se menciona Tafuaj (17, 8), pues la afirmación *Estas ciudades pertenecen a Efraím en medio de las ciudades de Manasés* (**17, 9*b***) no puede referirse a las ciudades no mencionadas en el Wadi Qana, y además es probablemente una glosa. Gézer estuvo en poder de los cananeos hasta el tiempo de Salomón.

Sabemos por **17, 1-6** que los descendientes de los seis hijos de Ma- c
nasés se establecieron en Palestina, mientras que los demás se quedaron en Transjordania. Estos hijos no son necesariamente biznietos de Manasés por Maquir y Galad (Núm 26, 30 s), puesto que se omiten con frecuencia nombres intermedios en la genealogía. La parte de uno de ellos, Jefer, cuyo hijo Salfad no tuvo descendencia masculina, tocó a sus cinco biznietas. Maquir, el guerrero que recibió Galad y Basán, no es un individuo sino un clan, los maqueritas, que en vez de descender de Galad descendían de otros hijos de Maquir (1 Par 7, 15-17). **7*a*.** *De Aser*, que no aparece en LXX B, es probablemente una corrupción textual por ditografía. *Nafat* (Vg. *Nopheth)*, de la que Manasés poseía una tercera parte, no era una ciudad sino un gran distrito en relación con la ciudad de Dor, en el territorio de Aser. Nafath Dor era uno de los distritos de Salomón para su administración (1 Re 4, 11). Y por **14-18** sabemos que la parte montañosa fué la primera en ser ocupada por los hebreos, luego se penetró en las regiones pobladas de bosques, y, finalmente cayó en su poder la tierra llana. Después de la invasión de los «pueblos del mar», hacia 1190, es posible que hubiera en Pales-

235c tina carros con ejes de hierro. **17-*b*18.** Los de Manasés tuvieron que buscar su propia salvación ensanchando su territorio en Palestina, que no tiene asignado límite septentrional, no por emigración a Transjordania, como sostienen ciertos comentaristas, en contradicción con la evidencia del texto: «*Eres un pueblo numeroso y tu fuerza es mucha; no puedes tener una sola suerte, pero la montaña será tuya; tú roturarás el bosque y sus términos te pertenecerán; expulsarás a los cananeos, por más carros de hierro que tengan y por fuertes que sean.*» Se indican aquí claramente las salidas a la llanura de Esdrelón, que estaba en manos cananeas.

d **XVIII, 1-28. Segunda distribución en Silo; la parte de Benjamín** — Josué ordenó, en una asamblea en Silo, que las siete tribus que no habían recibido todavía su parte, enviasen cada una tres hombres para explorar la tierra todavía no repartida, y dividirla en siete lotes. El primer lote, que consistía en el territorio entre Judá y Efraím, tocó a Benjamín. Se describen sus fronteras y se enumeran sus ciudades. El estar establecido el tabernáculo en Silo supone que allí se había transferido el cuartel general desde Gálgala. Este traslado podría haber sido reciente, coincidiendo naturalmente con la vuelta de los guerreros de Transjordania a sus hogares inmediatamente después de la distribución (22, 1 y 6). Es, además, improbable que transcurriera mucho tiempo entre la primera distribución en Gálgala y la segunda en Silo. El nuevo cuartel general, que tenía una ubicación más central, se identifica con Jirbet Seilum, 30 km al N. de Jerusalén. Sólo se han encontrado restos dispersos de cerámica del último período del Bronce (1600-1200), pero en la primera edad del Hierro la ciudad estuvo amurallada y fué muy próspera, debido sin duda a la importancia civil y religiosa que le dió Josué. Su civilización es marcadamente palestiniana. Aquí, como en Transjordania, queda excluída una vez más toda ocupación israelita mucho antes del 1200 a.C.

e **1.** Léase *de la reunión*, en vez de Vg. *testimonii*. **4.** Léase *con vistas a la distribución que hay que hacer*, en vez de Vg. *numerus uniuscuiusque multitudinis*. **9.** Inclúyase *por ciudades* después de Vg. *diviserunt*. Las partes que tocaron en suerte fueron determinadas según el número de ciudades que en ellas había. Ya conocemos los límites de Benjamín por los de Judá y Efraím. **12.** El desierto (16, 1) es aquí el desierto de Betaven (= Bétel). **13*a*.** Luz (= Bétel) está excluída por la frontera pero incluída entre las ciudades (**22**). El texto se refiere a distintos períodos. **14*a*.** *Del lado de occidente el límite tuerce y da la vuelta hacia el S.* [de la parte que tocó en suerte] *desde la montaña situada frente a Bet-horón al sur...* **15.** En vez de Vg. *parte*, léase «el extremo» (Quiriat-yearim queda excluída). Omítase Vg. *contra mare*, una corrupción del texto, puesto que la dirección es hacia el este. **16.** «*Y el límite baja al extremo de la montaña que está frente al valle de Ben Hinnom, y por* (o *en*) *el valle de Refaím*, por su lado norte, *y desciende luego por el valle de Hinnom hacia el límite meridional de los jebuseos hasta la fuente de Roguel*»; cf 14, 8. **17-18.** Léase «Gálgala» (15, 7) en vez de «Guelilot», que no se ha identificado, pero que estaba al O. del Jan Jatrur, y en vez de «ʿArabá», Vg. *campestria*, léase «Beṯ-ʿArabá» (15, 8), hoy ʿAin Garba, en el Wadi Qelt.

XIX, 1-9. La parte de Simeón — Simeón recibió diez y siete ciudades 236a
en la parte S. del extenso territorio de Judá. **2.** «Sabe» parece ser una ditografía de (Beer)-šeba. Si se omite queda justo el número trece. No se indica la frontera, y el límite meridional, marcado por medio de una sola ciudad, Ramat (en el Negeb, 1 Sam 30, 27), supone que el documento que se utilizó no consignaba ninguno, y anula además la conjetura de que Simeón al principio había recibido un territorio determinado, absorbido después por Judá. Todas las ciudades que han sido identificadas están en el sur.

10-16. La parte de Zabulón — Zabulón ocupaba el centro de la Galilea b
meridional. Los límites comienzan por el centro de la frontera sur (cf. 16, 6; 17, 7; 19, 25), primero, en dirección O. y después en dirección E. **10.** Sarid (comúnmente corregida en Sadid), hoy Tell Shadud, 10 km al SO. de Nazaret, es el punto central. Jocnan (Tell Qaimun, al pie del monte Carmelo) señala el extremo occidental; el monte Tabor, el oriental. Queselet Tabor es Iksāl, al pie del Tabor al O., y Daberet es Deburiye o Dabura, al NO. del Tabor; Jafía es Jafa, al SO. de Nazaret. **11*a*.** *Subía al occidente hasta Marala*, probablemente Galta en la llanura del Cisón. Dabeset es Tell Šemman, enfrente del Tell Qaimun. **13.** *Y de allí pasaba a oriente*. Se indica el límite oriental. Guita Jefer es probablemente Jirbet ez-Zurra, cerca de Mešed; unos 5 km al NE. de Nazaret; Remón es Rumane, más al norte en la llanura de Baṭṭōf, llamada en el NT Asoquis, y atravesada por el Wadi Melek en la extremidad occidental. Como no se menciona el límite oriental, podemos quizá suponer una laguna en el texto o en la fuente. Las ciudades son en número superior a doce, pero tales listas reciben con frecuencia adiciones (cf. Neftalí).

17-23. La parte de Isacar — A Isacar le tocó la rica pero insegura lla- c
nura de Esdrelón (cf. Gén 49, 14 s), entre Zabulón y Neftalí por el N. y Manasés por el S. No se indican los límites y sólo se pueden deducir de las ciudades que se nombran. Llegan al Jordán por el E. y al pie del monte Carmelo por el O., pero no al Mediterráneo. La ciudad más occidental es Jafaraím (hoy, el-Farriye), unos 15 km al S. de Yocnan. **22.** Tabor aquí no es el nombre de un monte, sino de una ciudad que se encuentra en él o al pie del mismo, pues de otra manera el total de las ciudades sería inexacto. El límite meridional puede que haya sido omitido por estar todavía sin precisar. pues coincide con el límite norte de Manasés, también sin determinar.

24-31. La parte de Aser — A Aser cupo en suerte la parte costera de d
la Palestina septentrional, desde los confines de Sidón, al N., hasta Šijōr Lebanat (Wadi Zerqa, al norte de Cesarea), por el S. Al E. lindaba con Manasés, Isacar, Zabulón y Neftalí. Los límites, indicados por las ciudades, comienzan a contarse desde el centro del lado occidental (**25-26*a***), yendo primeramente hacia el S. (**26*b***), luego hacia el E. (**27*a***), luego hacia el N. (**27*b*-28**), y vuelve finalmente por el S. al punto de partida (**28**). Šiḥōr no es el Nilo, pero no obstante puede significar Aguas de Horus de Lebanat. Los cocodrilos que se encuentran en él pueden haber sugerido el nombre egipcio. **27*b*.** En vez de Vg. *ad laevam*, léase «al norte» [146], pues Cabul (Qabul, 14 km al NE. de Aco, que es Tolemaida, Acre, ʿAkka) está en Aser. **28.** Caná no es la Caná del NT, sino Qana, casi 13 km al SE. de Tiro. **29.** *La ciudad fuerte*

236d *de Tiro* es la ciudadela, sobre la isla. Josa es la parte continental de la ciudad. En vez de Vg. *de funiculo*, léase «Majaleb» (la Mahal·liba de las listas de Senaquerib, la actual Maḥalib, al NE. de Tiro) **30.** Acziba o Ecdipa es la actual ez-Zib, al N. de Acre, y pertenece al último grupo de nombres, en el cual 'Umma es una falsa lectura de Aco.

e **32-39. La parte de Neftalí** — Neftalí habitó el lado oriental de Galilea. Primero se indican las fronteras S. y O., y después las ciudades. **33.** «*Y su frontera iba desde Jelef* [Arbaṭa, al pie del Tabor], *y a partir del terebinto de Bas'annim* [Jan et-Tuggar, cf. Jue 4, 11] *y Adami-hanneqeb y Yabnel* [probablemente ed-Damiye y Yemma, al SO. del lago de Genesaret] *hasta Lecum* [probablemente Aulam, al S. de Yemma] *e iba hasta el Jordán.*» El Jordán es, por supuesto, el límite oriental, mencionado aquí como el extremo meridional, y más tarde como la extremidad septentrional. **34.** La frontera occidental va hacia el N., desde el Tabor hasta Jucoca (Yaquq, 8 km al O. de Cafarnaúm), «*toca a la de Zabulón, al mediodía, a la de Aser a occidente, y al Jordán, a oriente*». Judá, que no aparece en LXX, es probablemente una interpolación. Las ciudades son más de diez y nueve, si se cuentan las de 33-34.

f **40-48. La parte de Dan** — El territorio de Dan parece haber pertenecido primeramente, al menos en parte, a sus vecinos más poderosos, Efraím al N. y Judá al S. En el límite meridional están Acarón y Bet-semes, en el septentrional Mejarcón (Nahr el-'Audja), y Ayalón (Yalo, al SE. de 'Amuas-Nicópolis) en el límite oriental. **47*a*.** «*Y el territorio de Dan se les escapó de las manos*», o (leyendo *yaṣṣēr*) «*era demasiado estrecho para ellos*». Incapaces de conservarle contra los filisteos, emigraron al NE. de Palestina donde tomaron la ciudad de Lešem (*sic?* Laiš en Jue 18, 29) y la llamaron Dan (el actual Tell el-Qadi, montículo del Juez, esto es, de Dan, donde está la fuente principal del Jordán). **49-51.** Josué por su parte recibió la ciudad de Tammat-Sara en el monte Efraím (probablemente Tibneh, 20 km al NE. de Lida).

g **XX, 1-9. Ciudades de refugio** — Dios manda a Josué que señale seis ciudades de refugio, en las cuales quienquiera que hubiese muerto a otro inintencionadamente pudiera ponerse a salvo de la venganza de los parientes. Se indica además cómo hay que proceder en tales casos. Se señalan las ciudades y se explica por qué se señalan. LXX (B) omite 4-6, tal vez porque equivalen prácticamente a 9 y son, por tanto, superfluos. Se trata más ampliamente de esta materia en Núm 35, 9-28; Dt 19, 1-13.

3*b*. «*Y te servirán de refugio contra el vengador de la sangre.*» **4.** Léase «*su caso*» en vez de Vg. «*ea quae se comprobent innocentem*». **5.** Corríjase «*no odiaba*» en vez de Vg. «*nec ante... eius probatur inimicus*».

6. Deben distinguirse dos períodos, durante los cuales el homicida permanece en la ciudad de refugio: uno, hasta que se vea su causa, y otro posterior, hasta la muerte del sumo sacerdote. El primero estaba determinado para todos los fugitivos; el segundo, solamente para los que en el juicio veían proclamada su inocencia. La detención del inocente era más bien una salvaguarda que un castigo del hecho, pues los parientes del difunto estarían deseando vengarse, mientras era reciente la pérdida que habían sufrido. Como no se podía determinar de una manera fija este período de peligro, era delimitado vagamente por la

muerte del sumo sacerdote. **7-8.** La determinación de las seis ciudades 236g
de refugio no es más que la ejecución de una orden dada directamente a Josué mismo (1-2), por Dios, e indirectamente por medio de Moisés. (Núm 35, 9 s). El hecho de que ya Moisés señalara tres ciudades de refugio en Transjordania (Dt 4, 41-3), no es obstáculo para su inclusión por Josué en la ejecución final de la orden que había recibido.

XXI, 1-42. Ciudades y tierras de pasto para los sacerdotes y levitas — h
Se cumple ahora la orden dada (Núm 35, 1-8), de procurar a los sacerdotes y levitas ciudades donde residir y pastizales para sus rebaños en el territorio de las tribus, del que no habían recibido parte. Cuando se distribuyó la tierra entre las tribus, todo el territorio útil fué dividido primeramente en tantas partes, más o menos iguales, cuantas eran las tribus, y después cada tribu recibió su parte por suerte. Algo parecido se hizo aquí. Las ciudades, cuarenta y ocho en total, incluyendo las seis ciudades de refugio, parecen haber sido señaladas en primer lugar, luego divididas en cuatro partes y finalmente echadas a suertes. Como en el clan de Caat había sacerdotes y levitas, recibió dos porciones: trece ciudades en Judá, Simeón y Benjamín para los sacerdotes aronitas, y diez en Efraím, Dan y Manasés cisjordano para los levitas caatitas. Los levitas gersonitas recibieron trece ciudades en Isacar, Aser, Neftalí y Manasés transjordano; los levitas meraritas recibieron once ciudades en Rubén, Gad y Zabulón. De este modo la instalación conveniente de los sacerdotes cerca de Jerusalén fué determinada por la Divina Providencia valiéndose de la suerte. No tenían los levitas la posesión exclusiva de las ciudades que les correspondieron, sino que las compartían con los de la tribu en que estaban. Tenían también ciertos derechos urbanos en forma de tierras de pasto, que consistían, al parecer, en trozos de terreno en los cuatro lados de la ciudad, cada uno de los cuales tenía una extensión de 2.000 × 1.000 codos. De igual manera en la Arabia moderna «hay ciertos cotos del terreno común, junto a los pueblos del desierto, en los que no pueden meter sus ganados los nómadas, bajo pena de ser acusados ante el emir. Tales derechos urbanos se llaman Hima». DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta* II, 245.

1. En vez de Vg. *familiae*, léase *clanes*, *bēṯ 'āḇôṯ*, abreviado aquí i
en *'āḇôṯ*. Los tres hijos de Leví: Caat, Gersón y Merari representan tres clanes. **2.** Léase *campos* en vez de Vg. *sub urbana*. **4.** Tradúzcase después de «Caat»: «*y ésta fué para los hijos del sacerdote Arón, de entre los levitas*». **5-6.** Léase, después de Vg. *qui superfuerant* y Vg. *Gerson, según sus familias*, como en **7**, donde Vg. tiene «*cognationes*», en vez de «*familiae*». **11-12.** La primera mención de la donación de Hebrón está tomada probablemente de otra fuente. **26.** En vez de Vg. «*inferioris gradus*», léase, «*los otros.*» Algunos errores en la lista de los nombres pueden corregirse por la lista similar de 1 Par 6, 54-81: Yeblaam, en vez de Gat Rimmón (**25**); Astarot, en vez de Bosra (**27**); Hammón o Jammat (19, 35), en vez de Jamot (32). **36.** Mišor indica no sólo una ciudad sino la meseta al S. de Galad entre el Wadi Hesbán y el Arnón, donde se encuentra Bosor. Hay que leer Jasa y Quedemot, en vez de Vg. *Iaser* y *Iethson*. LXX repite 19, 49 s, después del v 42 y añade que se guardaron en Tamnat-Sara los cuchillos de sílex de que habla 5, 2.

237a **C. XXII-XXIV. Apéndice.**

XXII, 1-34. Los transjordanos regresan y levantan un altar—1-8. Josué despide a los guerreros de Transjordania, después de haber encomiado su obediencia, y de haberles exhortado a permanecer fieles a Yahvé y bendecido y recomendado que compartieran con sus hermanos el botín que llevaban. **9-10.** Se van y, al llegar al Jordán, levantan un altar. **11-12.** Los cisjordanos, al enterarse de esta aparente violación de la ley, se congregan en Silo para marchar contra ellos. **13-20.** Pero antes envían al sumo sacerdote Eleazar y diez representantes de las diez tribus para reprenderles por haber expuesto a todo el pueblo de Israel a la cólera de Yahvé, levantando un altar propio y abandonando así su culto. **21-29.** Replican los transjordanos que no se trata de un altar para ofrecer sacrificios, sino como un testimonio para las generaciones venideras de que Yahvé es el Dios de todas las tribus de Israel. **30-34.** Los enviados y después el pueblo aceptan esta explicación.

b El discurso de Josué parece terminar en **6.** Su continuación después de la superflua información de ***7a-b***, parece provenir de otra fuente. **8.** Nótese que ya se habla de hierro entre los despojos. **10-11.** El sitio del altar estaba «*junto al Jordán en la dirección de la tierra de Canán en frente* [o *más allá*] *de los israelitas.*» Una ubicación transjordana es más probable, pues parece suponerse en el 19 que lo edificaron para hacer desaparecer la impureza de Transjordania, que no era territorio de Yahvé. **14.** Los embajadores son llamados jefes de clan; fueron escogidos diez, uno por cada tribu. ***20b.*** «*Y no fué él solo* [lit. un hombre] *el que pereció por su crimen.*» El pueblo pagará también por el pecado de un individuo. **29.** Hay aquí un testimonio de que era obligatoria la ley de la unidad de altar de sacrificio, si bien no se observaba rigurosamente. Se podrá autorizar el altar del monte Ebal (8, 30), pero la ley de Éx 20, 24, prohibe un altar en Transjordania. La media tribu de Manasés es citada con la de Rubén y Gad, en vv 1, 9, 11, 15, 21 y 30, pero se omite en 25, 32, 33 y 34. No es seguro el texto. LXX difiere de TM en que omite Rubén y Gad (**25**) y en que menciona la media tribu de Manasés en **32, 33** y **34.** Se ve en Núm 32 que Rubén y Gad recibieron de Moisés sus lotes con anterioridad a la media tribu de Manasés, pero no se lee ni se insinúa en ninguna parte que los de Manasés no se establecieran en Transjordania antes de la distribución en Canán.

c **XXIII, 1-16. Josué, próximo a morir, exhorta a Israel a ser fiel a Yahvé—1-11.** Josué convoca a los representantes del pueblo, y, después de hablar en general de los beneficios recibidos de Yahvé, les recuerda que todavía les quedan enemigos que someter en el territorio que se les ha repartido, y les asegura que Yahvé continuará dándoles la victoria en lo futuro, como lo hizo en lo pasado, si permanecen fieles a Él y a su ley, y se abstienen de hacer alianzas con los cananeos o de adorar a sus dioses. **12-16.** Si se apartan de Yahvé y aceptan la amistad y la religión de los cananeos, Yahvé les destruirá a ellos, no a sus enemigos.

d **2.** Omítase el-*que* de Vg. *maioresque*, que no es conjuntivo, sino explicativo. **3.** En lugar de Vg. *per circuitum*, léase «*que teníais ante vosotros*». **4.** TM es ininteligible por la interpolación «y todas las naciones que yo exterminé», muy bien omitida por Vg. pues en **5** solamente se

indican los enemigos que hay que someter todavía. **7.** «*No os mezcléis* 237d
con esas gentes que han quedado en medio de vosotros, no invoquéis el nombre de sus dioses, ni juréis por ellos, ni les sirváis ni os prosternéis ante ellos.» **9.** «*Y Yahvé ha arrojado.... naciones que fueron..., y nadie ha podido resistiros hasta hoy*». **10.** Léase *perseguía* y *combatía.* **12a** «*Pero si os apartáis de Él* [abandonáis a Yahvé] *y os ligáis con el resto de esas gentes que han quedado entre vosotros.*» **13.** Vg. *non deleat* sería *no seguirá arrojándolas*; Vg. *foveam, trampa*; Vg. *offendiculum, aguijón*, y Vg. *sudes, espinas.* ***14b.*** Léase *reconoced.* ***16a.*** En vez de Vg. *eo quod* léase *si.* Este discurso de Josué muestra claramente que la conquista de Palestina estaba sin terminar. Muchos territorios, aun el repartido entre las tribus, estaba todavía en manos cananeas.

XXIV, 1-33. Ultimas palabras y muerte de Josué — 1-3. En una junta e
en Siquem recuerda Josué a los israelitas los muchos beneficios recibidos de Yahvé desde el tiempo de Abraham hasta el presente. **14-18.** Les propone luego que escojan a quién deberán servir, a Yahvé o a los dioses extraños, y ellos afirman su excusiva adhesión a Yahvé. **19-24.** Josué les pone a prueba describiéndoles las dificultades que encontrarán en el servicio de Yahvé, pero ellos se reafirman varias veces en su palabra. **25-28.** Hace entonces un pacto con ellos; les instruye en sus deberes; escribe todo el proceso del pacto en el libro de la ley; alza, en testimonio, una piedra grande debajo del terebinto, en el santuario, y envía el pueblo a sus hogares. **29-33.** Se cuenta brevemente la muerte y sepultura de Josué, y se señalan los lugares donde reposan José y Finés.

1. LXX sustituye a Silo, la capital, por Siquem; lo confirma la mención f
del terebinto (26; cf. Gén. 12, 6; 35, 4). Siquem era entonces para los israelitas el lugar más sagrado de Palestina, pues en él se había aparecido Dios a Abraham por primera vez y le había prometido Canán para sus descendientes (Gén 12, 7). Había allí un santuario supuesto (1, *ante Yahvé*) y mencionado (26) y un altar (8, 30) erigido legítimamente (Éx 20, 24). Fué probablemente trasladada allí el arca, y los hechos contados en 8, 30-35, pudieron haber tenido lugar en esta ocasión. **2.** *El río* es el Eufrates; se nombra genéricamente *vuestros padres* y particularmente a *Taré*, sin incluir a Abraham de un modo específico entre los adoradores de falsos dioses.[147] **3.** Léase después de «Abraham»: «*del lado de allá del río y le condujo a través de toda la tierra de Canán.*» ***5b-6a.*** *Y afligí a Egipto con lo que allí hice y os saqué* [de allí].» *Vuestros padres* aquí y en 17 son una glosa para explicar que se trata de la generación anterior. **9.** Léase *se alzó para luchar*, en vez de Vg. *pugnavit contra.* No hubo lucha real (Núm 22-24; Jue 11, 25) **11.** *Las gentes*, probablemente interpoladas no son las de Jericó, sino las de Canán. **12.** Después de Vg. *crabrones* (cf. Éx 23, 28) léase «*para arrojarlos delante de vosotros, es decir, a los reyes de los amorreos*». TM tiene *dos* reyes (Seón y Og); LXX, *doce*, corrección insuficiente, pues se trata de todos los reyes cananeos; cf. c 12. **15.** Parece ser que algunos israelitas entonces, como también después, adoraron a los ídolos. ***17a.*** *Yahvé es nuestro Dios*; cf. 18*b*. ***22a.*** Intercálese *contra vosotros mismos* después de Vg. *testes.* **25.** Léase después de Vg. «*foedus*»: «*con el pueblo* y *le dió.*» **25.** El g
pacto fué con Josué, no con Dios. **26.** *Y escribió todas estas cosas* es todo el proceso. El volumen de la ley no es el Pentateuco, puesto

237g que *todas estas cosas* no se leen en él, sino que se trata de un libro perdido. **26.** En vez de Vg. *quercum*, léase *terebinto*. **27.** En vez de Vg. *vobis*, léase *contra vosotros*; en vez de Vg. *quod* (=*que*), léase *porque*, y en vez de Vg. *vobis*, léase *nos*. **30.** Acaso se conserve el término hebreo *ga'aš* en un santuario mahometano, el Neby Ghait, en la montaña al S. de Tibneh (cf. 19, 50). **32.** La tumba actual de José al E. del pozo de Jacob indica aproximadamente el sitio antiguo. Sobre la compra del campo por Abraham, cf. Gén 33, 19. *Qesiṭah* (Vg. «novellis ovibus») es probablemente un peso fijo de plata. **33.** Gabaat de Finés es probablemente Gibya, al NO. de Gifna; conviene bien a la cercanía de Silo y de Tamnat Saré. LXX añade a **30** una nueva noticia relativa a los cuchillos de pedernal (cf. 21, 42) y omite **31.** Jos 24, 28-31, vuelve a aparecer en Jue 2, 6-9, según otro orden. Ambos autores bebieron probablemente en la misma fuente.

JUECES

Por E. Power

Bibliografía — **I. Comentario.** *K. F. Keil,, Leipzig 1874²; C. Clair, París 1878; *E. Bertheau, Leipzig 1883²; *P. Cassel, Bielefeld 1887²; F. de Hummelauer (CSS), París 1888; J. S. Black, Cambridge 1892; *S. Oettli, Munich 1893; *G. F. Moore (ICC), Edimburgo 1895; *K. Budde, Friburgo 1897; *W. Nowack, Gotinga 1900; B. Neteler, Munster 1900; M.-J. Lagrange, París 1903; A. W. H. Sloet, Hertogenbosch 1904; J. Sedlacek, Praga 1910;*G. A. Cooke, Cambridge 1913; *C. F. Burney, Londres 1922²; *R. Breuer, Francfort del Main 1922; V. Zapletal, Munster 1923; A. Schulz, Bonn 1923; J. Keulers, Brujas 1932; *C. J. Goslinga, Kampen 1933⁸; R. Tamisier, París 1949; B. Ubach, Montserrat 1953. **238a**

II. Monografías especiales — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu; La Période des juges*, París 1922; *O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, Leipzig 1925; *E. Auerbach, *Die Einwanderung der Israeliten*, ZATW 48 (1930) 281-95; *H. W. Hertzberg, *Adonibezeq*, JPOS 6 (1926) 213-21; *T. K. Cheyne, *Cushan-Rishathaim*, EB 1 (1899) 968-70; *J. W. Jack, *Cusham-Rishataim*, ET 35 (1923-4) 426-8; H. Haensler, *Der historische Hintergrund von Richter* 3, 8-10, Bi 11 (1930) 391-418, 12 (1931) 3-26, 276-96; *E. Auerbach, *Ehud*, ZATW, 51 (1933) 47-51; *E. G. Kraeling, *Difficulties in the Story of Ehud*, JBL 54 (1935) 205-10; *B. Maisler, *Shamgar Ben 'Anat*, PEF 66 (1934) 192-4; *W. F. Albright, *Some additional notes on the Song of Deborah*, JPOS 2 (1922) 284; *C. Bruston, *Le Chant de Débora*, «Etudes Théol. et Relig.» (1927) 489-515; *E. Sellin, *Das Deboralied*, «Procksch-Festschrift» (Leipzig 1954) 149-66; *W. F. Albright, *The Song of Deborah in the Light of Archaeology*, BASOR 62 (1936) 26-31; A. Fernández, *La oda triunfal de Débora*, EE 15 (1936) 5-46; *S. Tolkowsky, *Gedeon's Fleece*, JPOS 3 (1923) 197-99; *A. Mez, *Jg 7, 5*, ZATW 21 (1901) 198-200; A. Condamin, *Les 300 soldats de Gédéon qui ont lapé l'eau*, RSR 13 (1922) 218-20; *C. Weidenkaff, *Ist 'en dschalud die AT Harodquelle?*, «Pal. Jahrbuch» 17 (1921) 18-31; K. Fruhstorfer, *Abimelechs Koenigtum*, TPQS 83 (1930) 87-106; A. Mallon, *Chronique des fouilles; Sichem*, Bi 8 (1927) 377-81; L. H. Vincent, *Fouilles allemandes à Balata-Sichem*, RB 36 (1927) 419-25; *G. Welter, *Stand der Ausgrabungen in Sichem*, «Archaeologischer Anzeiger» (1932) 313 s; A. Fernández, *Jephte*, VD 1 (1921) 77-81, 104-108, 299-304; A. van Hoonacker, *Le voeu de Jephté*, Lovaina 1903; V. Zapletal, *Der biblische Samson*, Friburgo (Suiza) 1906; E. Kalt, *Samson*, Friburgo de Brisgovia 1912; *J. A. Bewer, *The Composition of Judges, chh 17-18*, AJSL 29 (1913-14) 261-83; A. Fernández, *El Santuario de Dan*, Bi 15 (1934) 237-64; idem., *El atentado de Gabaa*, ibid. 12 (1931) 297-315; *J. A. Bewer, *The Composition of Judges, chh 19-21*, AJSL 30 (1914-15) 81-93, 149-65; P. Joüon, *Bélial*, Bi 5 (1924) 178-83; *W. F. Albright, *Excavations and Results at Tell el-Ful (Gibeah of Saul)*, AASOR 4 (1924) 1-89; L. H. Vincent, *Fouilles américaines à Tell el-Foul*, RB 32 (1923) 426-30. **b** **c**

El nombre — El libro de los Jueces recibe el nombre del título dado a los héroes nacionales cuyas hazañas constituyen su tema principal. Juez **d**

238d no equivale a gobernante. En tiempo de Sansón, los gobernantes eran los filisteos. Gedeón rehusó el gobierno, que se le ofreció, después de su victoria. Jefté estipula de antemano que se le concederá la jefatura de Galad en pago de la conquista de Amón. Un juez es quien hace justicia al pueblo y defiende en particular los derechos de los oprimidos. Los jueces mayores fueron suscitados por Dios para defender los derechos de los israelitas oprimidos por agresores extranjeros. En este sentido juez equivale a libertador, y Sansón es llamado así porque empezó a libertar a Israel del yugo de los filisteos. Solamente Débora fué juez en el sentido legal estricto de la palabra, antes de que se convirtiera en libertadora. Pero no se pueden conceder tales atribuciones a Gedeón o a Jefté, por ejemplo, antes de ser llamados a libertar su pueblo. Por el contrario, el título de los cinco jueces menores parece que deba entenderse en el sentido legal estricto. No se les describe como libertadores ni se habla de que sean llamados por Dios, ni se mencionan sus hazañas.

e **Contenido** — El actual libro de los Jueces es una historia religiosa de Israel desde Josué a Samuel, en forma de episodios sueltos. Comienza contando los esfuerzos que hicieron las tribus para obtener la posesión completa de sus territorios. Sigue una introducción apropiada a las historias de los jueces mayores, suscitados por Dios para librar al pueblo de sus diversos opresores. La historia de Israel durante este período nos es mostrada en forma de ciclos que se repiten: pecado, castigo, arrepentimiento y liberación. Se relatan luego las luchas victoriosas de Otoniel contra los edomitas, de Aod contra los moabitas, de Débora y Barac contra los cananeos, de Gedeón contra los madianitas, de Jefté contra los amonitas y de Sansón contra los filisteos. Entre Aod y Débora se da una breve noticia de los hechos de Samgar contra los filisteos. Después de la historia de Gedeón se cuenta el episodio de Abimelec y de los siquemitas, al parecer, a modo de apéndice. Inmediatamente después de Jefté se ponen los cinco jueces menores. Y después de Sansón se describen los episodios del origen e institución del santuario de Dan y la fechoría de los de Guibeá [148] con la guerra de las tribus contra la de Benjamín.

f **Composición y autor** — El libro de los Jueces fué redactado dos veces. La primera redacción se acusa por la introducción especial a la historia de los jueces mayores (2, 6 — 3, 6) y el enlace de esta introducción con el final del libro de Josué mediante una cita textual (2, 6-9 = Jos 24, 28-31). Contenía la historia de los seis jueces mayores. Un segundo redactor inspirado añadió al principio de esta historia la narración de los fracasos y éxitos habidos en las guerras de las tribus en Canán, y al final los episodios del santuario de Dan y del crimen de Guebá. Evidentemente quería informar a sus lectores más ampliamente de la anarquía y desorden de este período. Podríamos quizá atribuir a él el episodio de Abimelec, que ordinariamente se asigna al primer redactor. Cabe también atribuir a este segundo redactor las breves noticias sobre los jueces menores que desentonan, en cuanto a las ideas y a la ejecución, del programa del primero. Parece que ambos redactores utilizaron las mismas fuentes antiguas.

g Los críticos colocan la segunda redacción en el período posterior a la cautividad, y la primera, llamada deuteronómica o predeutero-

nómica, en el s. VII a.C. Sus conclusiones están basadas en los 238g
precarios criterios literarios de la teoría de Wellhausen y descuidan ciertos hechos. Es indudable que el segundo redactor atribuye los desórdenes de este período a la falta de la monarquía. ¿Sería posible que un escritor del período posterior a la cautividad tuviera en tan alta estima la monarquía después de la experiencia reciente de su ruina imputable casi enteramente a la impiedad de los reyes? Es también muy inverosímil que un redactor del período posterior a la cautividad aprobara explícita o implícitamente ciertas infracciones de la ley de la unidad de santuario. La aprobación tácita del efod de Gedeón (8, 28*b* y 33*a*) parece indicar una fecha del principio de la monarquía para la primera redacción. Parece que el efod-oráculo cayó en descrédito después del reinado de David. Los relatos están tomados de fuentes antiguas, y, al menos, en algunos casos, como en la historia de Gedeón y en los dos últimos episodios, son relatos compuestos. El texto hebreo está relativamente bien conservado. Debido a negligencia de los escribas hay ciertos duplicados mal puestos (2, 11*b*; 5, 11*d* y 16c; 17, 3) y se ven algunas omisiones conservadas en los LXX (después de 4, 8; 16, 13; 18, 8 y 29; 21, 11). Hay también algunas corrupciones textuales, interpolaciones y glosas, que cuando tienen importancia son discutidas en el comentario.

Cronología del período — La cronología podría creerse determinada h
en el texto por los años de opresión (8+18+20+7+18+40=111) y los de libertad (40+80+40+40+6+20 = 226) durante los seis jueces mayores, los años (23+22+7+10+8 =70) de los cinco jueces menores y los años de Abimelec (3), que suman un total de 410 años. Sin embargo, no podemos suponer que estos períodos sean sucesivos. Puesto que en cada caso se trata solamente de una parte de Israel, es muy posible que algunos de ellos sean contemporáneos. También las cifras están generalmente dadas por la duración de una generación (40) o de media generación (20) o de dos generaciones (80), por lo cual no sirven para fijar una cronología exacta. El período de opresión en 10, 8, es, evidentemente, una adición posterior. En 11, 26, se nos dice que el tiempo transcurrido entre la conquista del reino de Seón por Moisés y la victoria de Jefté contra las amonitas fué de 300 años. También aquí, al parecer, se trata de una adición posterior, sacada de cálculos artificiales, puesto que las cifras dadas en Jue con anterioridad a este lugar, suman 301 años, y no se tiene en cuenta el largo gobierno de Josué. Además, el número que se da colocaría a Jefté en el período de la división de la monarquía. Por ello nos vemos obli- i
gados a determinar la cronología del período de los jueces con otros datos más sólidamente establecidos: la invasión de Canán hacia 1200 a.C. (cf. § 228 *a*, *b*) y la entronización de Salomón hacia 970 a.C. Concediendo el debido margen a los reinados de David y Saúl y a la judicatura de Samuel, nos quedan unos 150 años (1200-1050 a.C. aproximadamente) para el período que abarca el libro de los Jueces. Las historias de los seis jueces mayores parecen estar dispuestas según el orden cronológico. Comienzan por Otoniel, contemporáneo de Josué y terminan por Sansón, que empezó la lucha para liberar a su pueblo de los filisteos, a los que venció totalmente David. Se dice expresa-

238i mente que Débora sucedió a Aod. Es muy probable, y hasta lo sugiere 10, 7, que la opresión de los amonitas al E. y la de los filisteos al SO. y consiguientemente la de Jefté y Sansón fueran, poco más o menos, contemporáneas.

j **Carácter del período** — Carecemos de datos de fuentes externas para el período de los jueces. Ya no existen los imperios de los hititas (jeteos) y de los hurritas (jorreos). Ni los babilonios, ni los asirios, ni los egipcios se interesan por Palestina, ocupados como están por dificultades internas. Por lo cual, los israelitas pudieron crecer y medrar, si no sin interferencia de los pueblos vecinos, por lo menos sin peligro de estar siempre dominados o ser llevados al destierro. Las opresiones fueron locales y de poca duración. Los jueces mayores, elegidos como es natural de entre los oprimidos, pertenecían todos a diferentes tribus. Como no eran siempre gobernantes, la afirmación de que juzgaron a Israel, significa todo lo más que cualquier israelita podía acudir a
k ellos en demanda de justicia. El primer redactor se interesa principalmente por las tribus del N. Apenas se menciona a Judá, empeñada en la la lucha contra los filisteos y separada de sus hermanos por las ciudades jeveas (hititas). El centro de Israel está, como en los días de Josué, en la montaña de Efraím. Un gran juez, Débora, y otro menor, Tola, ambos de Isacar, residen en ella. Efraím es la más fuerte de las tribus, pero su pretensión a la hegemonía se ve anulada felizmente por Jefté. El segundo redactor hace notar las pretensiones rivales de Judá (1, 2; 20, 18). Cada tribu sigue su propio camino, pero se ve claramente la conciencia de unidad nacional y religiosa en el cántico de Débora y, todavía mejor, en la guerra contra Benjamín. Con facilidad abandonan los israelitas a Yahvé para servir a los ídolos. Viven en buenas relaciones con los cananeos en Siquem y en otras partes. Los crímenes de Abimelec, el sacrificio humano de Jefté y la fechoría de Guibeá son característicos de un período sin ley.

l **Enseñanza religiosa** — El libro de los Jueces enseña especialmente la interpretación religiosa de la historia del pueblo escogido. Los hechos están presentados, no como el resultado natural de la casualidad humana, sino como la ejecución de un plan divino. Dios se sirve de los pueblos vecinos para castigar los pecados de su pueblo, y este castigo es una invitación al arrepentimiento que, a su vez, es la condición indispensable para la liberación. Su sabiduría se manifiesta en el plan mismo, su justicia y santidad en el castigo del pecado, su misericordia en el perdón del pecador arrepentido, y su bondad y omnipotencia en la liberación de los oprimidos. Se subraya particularmente que
m esta liberación es obra, no de los hombres, sino de Dios. Los jueces mayores son designados por Dios e inspirados por Dios. Gedeón debe licenciar sus tropas; Barac, descender del Tabor a la llanura para que pueda ser conocido y alabado el verdadero autor de la victoria. Resplandece claramente la intervención divina en lo inadecuado de los medios naturales que entran en juego. De esta manera aprendemos a conocer que la providencia divina rige la historia del mundo, y que Dios interviene milagrosamente en los asuntos humanos, que las calamidades nacionales son comúnmente el castigo de los pecados, y que la enmienda de vida es la mejor garantía de restauración de la pros-

peridad nacional. Pertenece también a la enseñanza religiosa el cas- 238m
tigo ejemplar de graves crímenes, como la idolatría y la desobediencia a los mandamientos de Dios cuando los tribus tienen tratos con los cananeos, la perfidia de Abimelec y de los siquemitas y la flagrante violación de la ley sagrada de hospitalidad, en Guibeá.

I, 1—II, 5. Guerras de las tribus en Canán — El libro de los Jueces co- 239a
mienza con un resumen de los esfuerzos de cada tribu en particular para completar la conquista de Canán, después de la muerte de Josué. Se cuentan primeramente las hazañas y fracasos de Judá y Simeón (**1-21**), luego viene la toma de Bétel por la casa de José (**22-26**) y finalmente los fracasos de Manasés (**27-28**), Efraím (**29**), Zabulón (**30**), Aser (**31-32**), Neftalí (**33**) y Dan (**34-35**). Yahvé les reprende y les recuerda que sus fracasos son el cumplimiento de sus amenazas de que no expulsaría a los cananeos de su territorio, si eran infieles a su alianza (**2, 1-5**).

I, 1-3. Yahvé, consultado por medio de los urim y los tummim (cf. b
Éx 28), designa a Judá (cf. 20, 28) para principiar la campaña; a Judá se le une Simeón, puesto que su parte estaba en la parte de Judá. **4.** Vg. *ascendit* significa atacar, sin que haya que suponer necesariamente idea alguna de subida. Derrotan a los cananeos y fereceos —estos últimos probablemente un clan jorreo (hurrita)— en Bezec (no identificado, pero cerca de Jerusalén) y hacen en ellos gran estrago. **5-7.** Adonibezec, cuyo nombre propio se desconoce, pues se le sustituyó por un título, el de señor de Bezec, era rey de Jerusalén. Es descrito como un jefe poderoso, llevado por sus súbditos a esta ciudad. Los hebreos le amputaron los pulgares de las manos y de los pies, **6*a***, no para inutilizarle en la guerra, sino para humillarle con esta mutilación degradante, en lo cual él mismo ve una aplicación de la ley del talión. **8.** Un escriba, suponiendo erróneamente que fueron los hebreos los que le llevaron a Jerusalén, interpoló consiguientemente la noticia de la toma y destrucción de Jerusalén, que no tuvo lugar realmente antes de David (cf. 1, 21; 19, 12; Jos 15, 63; 2 Sam 5, 7). Sobre **10-15**, cf. Jos 15, 13-19. Se menciona la toma de Hebrón (**10**) como un episodio de la lucha de las tribus y (**20**) como una hazaña de Caleb. Los nómadas quineos, parientes del suegro de Moisés, que habían acompañado a los israelitas como guías (Núm 10, 29-32) y fijado sus tiendas temporalmente cerca de Jericó, célebre por sus palmeras, se fueron con los invasores (**16**) al desierto de Judá, en el Negeb de Arad, que es el Arad de hoy, 27 km al S. de Hebrón, donde habitaron con los amalecitas (LXX; TM, el pueblo; Vg., *cum eo*; cf. 1 Sam 15, 6).

17. Sefat a la que llamóse Jorma (anatema), es la actual Sebaita, c
unos 48 km al S. de Berseba. Por prolepsis se cuenta la toma de esta ciudad en Núm 21, 1-3. **18.** En lugar de Vg. *cepit* (TM, 17) léase *no se apoderó* como lo requiere 3, 3, y el mismo contexto, pues la exclusión de la llanura marítima (**19**) entraña la exclusión de sus ciudades. En vez de Vg. *falcatis curribus* (**19*b***), interprétese *de hierro*. **21.** En Jos 15, 63, Judá está en lugar de Benjamín .Aquí la situación es otra, y se censura a Benjamín por la negligencia de no haber tomado su

239c principal ciudad. **22.** Bétel, excavada recientemente, era muy próspera y estaba bien fortificada en el último período del bronce. Esto explica por qué no fué tomada por Josué. Las excavaciones atestiguan que fué destruída por el fuego hacia el final de la edad del bronce. Los éxitos de la casa de José, lo mismo que los de Judá (2) se atribuyen a Yahvé. **23*a*.** *La casa de José hizó una exploración cerca de Bétel.* **24*b*.** En vez de Vg. *introitum*, léase *por dónde se entra* que no es precisamente la puerta, sino el mejor punto de ataque. **26.** La tierra de los jeteos (hititas) estaba al N. del Cades junto al Orontes. Acerca de **27-29**, cf. Jos 16, 10; 17, 11-13.

d **30-33.** Las tres tribus de Galilea fueron especialmente negligentes y no lograron aniquilar a los cananeos. Vg. *fuerunt... tributarii* es, al pie de la letra, *sometidos a trabajos forzados...* **34-35.** Los amorreos, después de haber desposeído a Dan, fueron a su vez, en el curso de los años, sometidos a trabajos forzados por la casa de José. La colina de Jeres (=del sol) indica con toda probabilidad Bet-semes (=casa del sol), que en otras partes se cita junto a Ayalón y Salebim. **36.** Vg. «Amorrhaei» es una corrupción de *idumeos*. Como la subida de Acrabim estaba en el extremo oriental del límite entre Israel y Edom (Jos 15, 1-3), Sela o la Roca indica el extremo occidental en Cades o cerca de Cades.

II, 1*a*. El ángel de Yahvé es Yahvé mismo, que recuerda a Israel sus pasados beneficios, promesas y amenazas. En vez de Vg. *Locum flentium*, léase con LXX *Bétel*. La subida fué desde el límite oriental en Gálgala. En 5, 4, Yahvé viene del S., límite con Edom. **3*a*** *Yo también me he dicho: no los...* puede ser una amenaza presente o pasada. **5.** Boquim, lit. *los que lloran* es un lugar cerca de Bétel, idéntico probablemente a *terebinto del llanto* (Gén 35, 8).[149] El sacrificio ofrecido donde se apareció Yahvé es una señal de arrepentimiento.

e **II, 6—III, 6. Introducción a la historia de los Jueces—II, 6-9.** Figura en primer lugar el enlace del libro de los Jueces con Jos, y se repite el contenido de Jos 24, 28-31. **10-19.** Se indica luego la interpretación religiosa que se hace de las narraciones siguientes. La historia de Israel aparece como ciclos, que se repiten, de pecado, castigo, arrepentimiento y liberación. **II, 20—III, 6.** Finalmente se habla de los enemigos domésticos: quiénes eran, por qué se les dejó en la tierra, y cómo hicieron apostatar a Israel.

f **II, 6.** *Se fueron los hijos de Israel cada uno a su heredad para posesionarse de la tierra*, arrebatándosela a los cananeos. **7.** Omítase Vg. *longo tempore* y léase *habían visto* en vez de Vg. *noverant*. **10*b*.** En vez de Vg. *alii* léase *una nueva generación*; *no conocía* significa: no tenía conocimiento personal o experimental. **11*b*.** *Y sirvieron a los Baales* pertenece a **13**, donde debe leerse *baalim* en plural. Son los diversos representantes locales de Baal, el dios principal cananeo. En vez de *ʿaštārôṯ*, las astartés, debe leerse probablemente *ʿašērôṯ*, las ašerats, como en 3, 7. Ašerat es la antigua consorte cananea de Baal en las tabletas de Ras Šamra. La forma plural regular en 2 Par 19, 3; 33, 3, atestigua fuentes antiguas. Astarté, que corresponde a la babilonia Istar, fué más conocida en época posterior. **14*b*.** Léase después de Vg. *diripientium*. «Y los asaltaban y los vendían» **15*a*.** Intercálese, después de Vg. *super eos:*

«para mal». Probablemente habría que suplir antes del v **16** el tercer 239f
elemento del ciclo que se halla regularmente atestiguado en otras partes: «Y los hijos de Israel clamaron a Yahvé.» **20-23.** Para castigar las violaciones de la alianza y para probar la fidelidad de Israel a Yahvé no fueron exterminados todos los cananeos. En **3, 4-6,** se indica el motivo de esta prueba y sus resultados. También se atribuyen a Yahvé motivos de benevolencia: las generaciones venideras serán adiestradas para la guerra (3, 2) y el país no sufrirá ningún perjuicio por la despoblación (Éx 23, 29; Dt 7, 22). No ofrece dificultad esta multiplicidad de motivos, puesto que actúan armónicamente la justicia y la bondad divinas.

III. 1. Después de Vg. *dereliquit*, léase: *para probar con ellos a Israel, a cuantos no conocieron todas las guerras de Canán; sólo para probar a las generaciones de los hijos de Israel, sólo a los que no las habían conocido antes* (las guerras de Canán). **3.** El monte Líbano indica aquí el extremo meridional de la cordillera, al O. de Merg ʿAyyūn, llamado en Jos 11, 17, llano del Líbano (cf. com. a Jos 13, 4-5).

III, 7-12. Otoniel — Como las opresiones son locales y el libertador g
es corrientemente uno de los oprimidos, es improbable que Otoniel, señor de Debir en el S. de Judá, fuera escogido para rechazar a unos invasores de Aram Naharaím, Aram de los dos ríos (Eufrates y Jabor) en la Mesopotamia del N. La segunda parte del nombre del opresor, *Riš'āṯayim*, «de maldad doble» (dos veces malvado), es muy probablemente un calificativo que dieron los hebreos al opresor. Cusán tiene una terminación árabe y aparece (Hab 3, 7), en paralelismo con Madián, como una tribu árabe... Por tanto se trata de una invasión árabe o edomita del S. de Judá. El original «Edom», se leyó por equivocación Aram, como acaece otras veces. Como había varios Aram se añadió Naharaím en **8** (pero no en **10**), a pesar de lo lejos que está de Palestina. Los esfuerzos recientes de Jack y Haensler por hacer de Tušratta (hacia 1390-1360 a.C.), rey de Mitanni (que geográficamente corresponde a Aram Naharaím), el opresor, fracasan en la identificación de los nombres y anticipan los hechos cerca de dos siglos. **10*a*.** Léase *vino sobre él* en vez de Vg. *fuit in eo*.

12-30. Aod — Aod, en hebreo Ehud, de la tribu de Benjamín, libertó h
a su pueblo de los moabitas y de sus aliados, Amón y Amalec. Se aprovechó de la oportunidad que ofrecía el pago del tributo, para matar a Eglón, rey de Moab y levantar la bandera de la insurrección en Benjamín y Efraím. **13*b*.** *Eglón conquistó la ciudad de las palmas*, parapetándose cerca de Jericó para dominar el vado del Jordán. **15.** Aod era zurdo, lit *inhábil de la mano derecha. Presentes* es un eufemismo en vez de tributo, que se pagaba no en dinero, sino en especie, y así requería muchos portadores. **16.** La espada de Aod era un puñal de doble filo, de corta empuñadura, tal que el tamaño de toda ella era de un codo menor (del codo al nacimiento de los dedos). La llevaba en el muslo derecho, porque cualquier movimiento de la mano izquierda hacia el lado derecho nada hubiera hecho sospechar. **18.** Léase *despidió*, en vez de Vg. *prosecutus est*. **19.** Aod acompañó a los portadores en su marcha hasta llegar a las *imágenes talladas* cerca de Gálgala. La referencia es oscura. Desde allí vuelve sobre sus pasos y anuncia que tiene

239h un mensaje secreto para el rey, el cual hace salir a los que con él están, con la palabra *silencio*, y recibe a Aod. Estaba sentado solo en su *salón alto de tomar el fresco*, edificado sobre el techo plano de la casa con varias ventanas para que el aire circulara sin dificultad. Cuando Aod le hace saber que el mensaje viene de Dios, el rey se levanta en señal de reverencia y Aod sacando su puñal se lo hunde en el vientre. **22-23.**
i *Y entró el puño tras la hoja y la gordura se cerró en derredor de la hoja* (más probablemente *del puño*, cf. JOÜON, Bi 21 [1940] 58 s), *pues no sacó del vientre el puñal.* «Y se salió al vestíbulo. Y Aod salió a la columnata después de haber cerrado y atrancado las puertas del salón superior tras sí». Las traducciones «vestíbulo» y «columnata» son inciertas, pues se trata de términos que sólo se encuentran aquí.

Cuando Aod corrió el cerrojo la puerta quedó atrancada, pues, al correrlo, se introducían en unos agujeros que había en él unos pernos de hierro que le mantenían sujeto. La llave de madera no se usaba más que para abrir. Se introducía en una muesca del cerrojo y tenía unas clavijas de madera que correspondían a los pernos de hierro, a los que echaban a su posición original, permitiendo así correrse el cerrojo. No se marchó Aod sin ser visto. Mas tuvo tiempo de escapar, dejando atrancada la puerta y retrasando así el descubrimiento de la muerte del rey. Vg. *donec erubescerent* (**25**) significa *hasta perder la paciencia.* En vez de Vg. *turbarentur* (**26*a***), léase *estaban esperando.* Los vados del Jordán fueron ocupados para impedir que escaparan los fugitivos y que llegaran refuerzos. El palacio de Eglón estaba al E. del río.

j **31. Samgar, hijo de Anat**—Este héroe en el texto actual lleva el nombre de un opresor de Israel, debido a una mala inteligencia de 5, 6. Además, el versículo es una interpolación posterior, puesto que en 4, 1, se pone la historia de Débora como siguiendo inmediatamente a la de Aod. No se sabe de cierto dónde habría que ponerle. Algunos mss. griegos lo juntan a la historia de Sansón. Samgar es un nombre jorreo (hurrita). Anat, que es el nombre de una diosa, es llevado también por un hombre. En vez de Vg. *vomere*, léase *aijada*, asta de madera de unos 2,5 m de largo y muy afilada.

240a **IV, 1-24. Débora y Barac** — Las dos narraciones de la liberación de los cananeos difieren en un punto esencial, en el nombre del opresor. Según el poema contemporáneo de los hechos (c 5), se llama Samgar hijo de Anat; mas, según la narración posterior en prosa (c 4) el opresor era Jabín, rey de Canán, que reinaba en Jasor. Según Jos 11, Josué dió muerte a Jabín y puso fuego a su ciudad, Jasor. Además, la ciudad, si se la identifica bien con Tell el-Qēda, no estaba habitada en el período de los Jueces. De lo cual se sigue que se han interpolado algunos elementos de Jos 11 en Jue 4. La descripción de Jabín como rey de Canán hace sospechar legítimamente que esta interpolación se hizo ya, una vez escrita la narración, pues todos los autores sagrados concuerdan con los archivos profanos en asignar a Canán no uno, sino muchos reyes. Un extranjero como Samgar podía darse jactanciosamente a sí mismo el título de rey de Canán; no, en cambio, el rey de una ciudad cananea. Excluímos, pues, como interpolaciones Jabín y Jasor.

b **1-3.** El general de Samgar, Sísara, con residencia en Jaroset Goim, en el extremo occidental de la llanura de Esdrelón, y en posesión de nove-

cientos carros de hierro, oprime a Israel. **4-7.** Débora, profetisa y juez, 240b
que habitaba en la montaña de Efraím, ordena a Barac de Neftalí que reúna un ejército de 10.000 hombres en el Tabor, pronto para habérselas con el ejército de Sísara junto al torrente de Cisón. **8-11.** Obedece Barac después de convenir con Débora que ésta le acompañará. **12-13.** Al enterarse del levantamiento, Sísara lleva su ejército al torrente Cisón que discurre por la llanura de Esdrelón. **14-16.** Barac, que ha recibido la orden de Dios por medio de Débora, baja del Tabor para hacer frente a Sísara en la llanura. Yahvé siembra entonces la confusión en el enemigo y Barac alcanza una completa victoria. **17-21.** Sísara en fuga se refugia en la tienda de Jael, mujer de Jeber el quineo, la cual le da muerte mientras dormía clavándole en la sien una estaca de las de fijar la tienda. **22.** Barac se encuentra con Sísara muerto en la tienda. **23-24.** Poco a poco va venciendo Israel al opresor.

2. Léase *Samgar* en vez de Vg. *Iabin*, y omítase Vg. *qui regnavit in* c
Asor, Jaroset es identificado con Tell ʿAmar, que ocupa una posición estratégica a la entrada de la llanura de Esdrelón, cerca de la aldea de Hariṭiye, y estaba habitada en la primera edad del hierro. **4.** Débora era una profetisa en el sentido riguroso de la palabra, como lo demuestran las órdenes que dió a Barac, y era a la vez juez, porque administraba justicia al pueblo. La palmera o tal vez la columna (cf. Jer 10, 5) d
de Débora, entre Bétel y Rama, nada tiene que ver con el terebinto o encina del llanto (Gén 35, 8), sino que indica simplemente el lugar donde tenía su tribunal. Su residencia en el monte Efraím hace la estipulación de Barac inteligible y también explica la participación de las tribus de Efraím y Benjamín en la liberación de las tribus septentrionales. Barac trae a la memoria el púnico Barca, «el rayo». **6.** Cades de Neftalí, el actual Cades, a unos 6 km al NO. del lago Hule. **7.** Omítase la glosa Vg. *principem exercitus Iabin.* LXX tiene una adición, probablemente auténtica después de **8.** *Porque yo no sé en qué día el ángel de Yahvé me dará el éxito.* **10.** Vg. omite *in Cades* después de *Nephtali.* El TM parece decir que se concentraron en Cades de Neftalí, pero no menciona la ida posterior al Tabor. Hay quienes dicen que se trata del Cades de Isacar, entre Tanac y Megiddo, de que se habla en el **11**, pero esta localidad era muy poco a propósito para una concentración de fuerzas de Zabulón y Neftalí, acorraladas en las tierras montañosas por los carros de hierro de los cananeos.

11. Se introduce a Jeber antes de la batalla para decir por qué apa- e
rece aquí Jael. El terebinto de Sa'annim estaba en el SO. de Neftalí (Jos 19, 33), y, por tanto, cerca del Tabor, que está 16 km al NE. de Cades de Isacar, que es del que se habla aquí, pero 48 al S. del de Neftalí. Se libró la batalla en las márgenes del Cisón entre Megiddo y Tanac (5, 19). La bajada de Barac a la llanura, para oponerse a los carros en su propio terreno, humanamente era un desatino, pero Dios se lo mandó para demostrar que solamente Él podía cambiar la derrota en victoria. Omítase **17*b*** que es debido a que se nombra a Jabín y al hecho de que Sísara no entró en la tienda espontáneamente, sino invitado (**18**). En vez de Vg. *pallio*, léase «mosquitero». **20.** Probablemente los beduínos para producir el sueño daban arteramente leche cuajada en vez de agua. Mientras duerme Sísara, toma Jael una estaca de fijar la

240e tienda (Vg. *clavum*) y golpeándole con un martillo le atraviesa el cerebro, y *se agitó convulsivamente entre las rodillas de ella* (LXX; en vez de «porque estaba profundamente dormido», TM); *se desplomó sin fuerzas y expiró*. El texto de LXX es más congruente. **23-24.** Omítase Vg. *Iabin* y léase *reyes* en vez de *regem*.

241a **V. El cántico triunfal** — Se celebró, acto seguido, la victoria como la de Jefté (11, 34) y la de Moisés (Éx 15). Afortunadamente se nos ha conservado el canto triunfal, como lo admiten la mayor parte de los críticos, los cuales sostienen que los sentimientos profundos que lo animan suponen contacto personal con los acontecimientos. Es difícil que Débora sea la autora, puesto que se habla de ella en 7, donde la forma ambigua *qamtí*, según el contexto parece significar *te levantaste* más bien que *me levanté*. Los arameísmos del Cántico se explican simplemente por el estilo poético, por las particularidades del dialecto hebreo del N. y por el mayor parecido del hebreo y del arameo en tiempos antiguos.

b Se agrava la dificultad de su interpretación por corrupciones textuales, que pudieran provenir del estado parcialmente ilegible del documento antiguo. Las antiguas versiones ayudan algo, pero mucho más el hilo del pensamiento, en el cual se basa la división en estrofas, y el paralelismo que caracteriza toda la poesía hebraica. En general seguimos la excelente traducción de Burney. El desarrollo lógico del pensamiento parece ser éste: Introducción (**1-2**). Yahvé viene en ayuda de su pueblo (**3-5**). Opresión de Israel antes del alzamiento (**6-8**). Se invita a todos a alabar a Yahvé (**9-12**). Se elogia a las tribus patrióticas (**13-15*a***). Se vitupera a las desleales (**15*b*-18**). La batalla (**19-21**). La huída (**22-23**). La hazaña de Jael (**24-27**). Ansiedad y esperanzas de la madre de Sísara, (**28-30**). Conclusión, **31*a***.

c **1-2. Introducción** — *Entonces cantaron Débora* y *Barac*, el *hijo de Abinoam diciendo (cuando largos bucles sueltos se usaban en Israel, cuando el pueblo se ofrecía voluntario), Bendecid a Yahvé*. Las palabras entre paréntesis indican la ocasión del cántico, el levantamiento de los voluntarios, cuando los guerreros prometían no cortarse sus largos rizos hasta conseguir la victoria. El título del cántico, *Bendecid a Yahvé*, anuncia un himno de acción de gracias

d **3-5. Estrofa 1** — *Oíd, reyes; dadme oído, príncipes: Yo, yo cantaré a Yahvé, yo cantaré a Yahvé, dios de Israel. Cuando Tú, Yahvé, salías de Seir, cuando subías desde los campos de Edom, tembló ante ti la tierra, los cielos se bambolearon, las nubes se deshicieron en agua. Se conmovieron los montes a la presencia de Yahvé, a la presencia de Yahvé, dios de Israel.* Las traducciones «se bambolearon» y «se conmovieron», que apoya LXX, llevan consigo algún ligero cambio de vocales y consonantes en TM. Yahvé viene de Edom=Seir, la frontera S. de Palestina en la dirección del Sinaí (cf. 2, 1). Los fenómenos naturales son el acompañamiento de rigor en las teofanías. La tempestad convirtió el campo de batalla en un lodazal, impidiendo así el uso de los carros. «Sinaí», en TM 5, es una glosa incorrecta a «montes».

e **6-8. Estrofa 2** — *En los días de Samgar, hijo de Anat, en los días de Jael, cesaban las caravanas. Los que antes andaban por caminos trillados íbanse por senderos desviados. Desiertas estaban las aldeas, desiertas en Israel. Hasta que te levantaste, Débora. Hasta que te levantaste,*

madre en Israel. No tenían ningún armero; faltaban hombres de armas en la ciudad. No se veía entonces ni un escudo ni una lanza entre los cuarenta mil de Israel. Por no haber caído en la cuenta de que a los días de la opresión, que aquí se describe, se les llama días del opresor, se hizo de Samgar un libertador (3, 31) y se introdujo aquí Jael. En vez de Vg. *Iahel*, léase *Samgar* (tales repeticiones son frecuentes en el cántico) o tal vez *Sísara*. **6*b***. Un cambio de vocales, convierte a *caminos* (TM), en *caravanas*, buen paralelo con *los que andaban por caminos* (**6*c***), que podían andar libres de peligros sólo por senderos desviados. El segundo *desiertas* peca contra el metro y tal vez pertenezca a algún verso perdido. «Uno escoge nuevos dioses; entonces lucha a las puertas» (TM **8*a***) en sí mismo hace sentido, pero no armoniza con el contexto. La corrección de Burney, que adoptamos, va bien con **8*b***. El número 40.000, en un documento contemporáneo de los hechos, confirma Jos 4, 13. 241e

f **9-12. Estrofa 3** — *Venid, capitanes de Israel. Vosotros, los voluntarios de entre el pueblo, bendecid a Yahvé. ¡Que los que cabalgan curtidas pollinas lo consideren! ¡Que los viandantes lo recuerden! ¡Escuchad a los que distribuyen el agua en los pozos! Allí cuentan ellos los actos justos de Yahvé. Los actos justos de su brazo en Israel. ¡Despierta, despierta Débora! ¡Despierta, despierta; entona un peán! Levántate, Barac; apresa a los que te aprisionaban, hijo de Abinoam.* «Venid» es una pequeña corrección de TM «se va mi corazón con», sugerido por el paralelismo y el contexto. «Consideren», plural yusivo, reemplaza el singular imperativo de TM. «Recuerden» es un ensayo de corrección de un texto ininteligible, sugerida por el contexto. Los viandantes y aguadores representan el vulgo, en oposición a los nobles que cabalgan sobre asnos. Todos deben ensalzar a Yahvé, el libertador. «Brazo» se pone en lugar de una palabra de significación incierta. La parte especial de Débora en aquella celebración era guiar el coro de las mujeres en el canto, como María (Éx 15, 20); la de Barac, conducir a los prisioneros en la procesión triunfal. **11*d*** de TM debe ir con 13.

g **13-15*a*. Estrofa 4** — *Entonces bajaron los nobles a las puertas; el pueblo de Yahvé los bajó en medio de los héroes. De Efraím se esparcieron por el valle. «En pos de ti, Benjamín», en medio de tus hombres. De Maquir bajaron los jueces. Y de Zabulón, quienes empuñaban bastón de mando. Los príncipes de Isacar están con Débora. Y Neftalí fué leal a Barac; en el valle les seguía los talones.* El elogio de Efraím, que se ha intentado reconstruir, corresponde a TM «su raíz está en Amalec», al parecer, glosa reprobatoria dirigida al tardío rival idólatra de Judá, el reino de Efraím. «En pos de ti Benjamín» es el grito de guerra de Benjamín (Os 5, 8). Maquir representa la media tribu occidental de Manasés, pues era el hijo mayor. «Del escriba» (o jefe) después de «bastón de mando» en TM rompe el equilibrio métrico. **15*a***. *Neftalí* reemplaza «Isacar» de TM, que es un error de escriba. La deducción de que Débora era de Isacar, como Barac de Neftalí, se armoniza perfectamente con su residencia en la montaña de Efraím, el antiguo centro de Israel. Cf. también Tola (10, 1).

h **15*b*-18. Estrofa 5** — *Rubén estaba totalmente dividido en facciones; en él hay grandes ansiedades de corazón. ¿Por qué estás todavía sentado entre tus apriscos oyendo las flautas de tus pastores? Galad descansaba*

241h *al otro lado del Jordán, y Dan se quedó junto a sus naves. Aser, a orillas del mar, descansaba junto a sus puertos. Zabulón es un pueblo que ofrece su vida a la muerte, y lo mismo es Neftalí desde la altura de sus campos.* El primer verso reaparece por error en 16*b* de TM, donde se pone *ansiedades* en vez del ininteligible «estatutos». Traducimos *apriscos* conjeturalmente, pues el otro significado posible, «montón de fresnos», aparentemente no tiene conexión con la vida pastoril. Galad, nieto de Manasés, con toda probabilidad nombre de tribu como en Jos 17, 1, designa la media tribu oriental de Manasés. Como término geográfico comprendería, o bien Gad solamente, o bien Gad y Manasés oriental, pero parece que se trata aquí de tribus, no de distritos. Dan podría estar todavía en su territorio primitivo junto al mar, o ya en la Palestina del N., ocupado en el tráfico marítimo con los sidonios. El lugar en que se le menciona favorece lo último. El contraste con Zabulón y Neftalí acentúa el vituperio que se lanza sobre su cobardía.

i **19-21. Estrofa 6** — *Vinieron los reyes, combatieron; lucharon entonces los reyes de Canán, en Tanac, junto a las aguas del Megiddo. No cogieron plata por botín. Desde los cielos combatieron las estrellas. Desde sus caminos combatieron con Sísara. El torrente Cisón los arrastró; torrente de héroes es el torrente Cisón. Bendice tú, alma mía, el poder de Yahvé.* Las aguas o riachuelos son pequeños tributarios del Cisón que vienen de las colinas al SE. de Megiddo. *No cogieron plata por botín*, significa con toda probabilidad que pelearon con toda el alma, no como mercenarios. El combatir de las estrellas es una figura poética. Toda la naturaleza se pone del lado de Yahvé.

j **22-23. Estrofa 7** — *Entonces resonaron los cascos de los caballos. Galoparon, galoparon los corceles. ¡Maldecid, maldecid a Meroz! Maldecid, maldecid a sus habitantes, porque no cooperaron a la victoria de Yahvé, a la ayuda de Yahvé a sus valientes.* En **22**, ligeramente corregido según LXX, la repetición es onomatopéyica. **23.** TM lee: «Maldecid a Meroz, dijo el ángel de Yahvé», pero no se espera aquí tal mención, y el paralelismo sugiere un segundo «maldecid». Meroz se identifica por conjetura con Jirbet Mārūs, 13 km al S. de Cades de Neftalí.

k **24-27. Estrofa 8** — *¡Bendita sea Jael entre las mujeres! ¡Bendita entre las mujeres de su tienda! Le pidió agua y ella le dió leche. En plato de honor le sirvió cuajada. Cogió el clavo con la izquierda y con la derecha el pesado martillo y golpeó a Sísara, rompióle la cabeza, le destrozó y atravesó las sienes. Entre los pies de ella se inclinó, cayó, yació. Entre sus pies se inclinó, yació. Allí donde se inclinó cayó exónime.* Omítase la glosa prosaica, «mujer de Jeber, el quineo», después de Jael (TM **24**). Algunos comentaristas objetan que aquí Sísara parece estar de pie cuando recibe el golpe mortal, mientras que está acostado en 4, 21. Mas en ambos casos le atraviesa las sienes con un clavo de madera para fijar la tienda, lo cual solamente se podía hacer estando acostado. Tampoco pudo caer entre los pies de Jael, si recibió el golpe de pie. La descripción supone no una postura recta sino un movimiento convulsivo antes del colapso final. Las armas de Jael son las de quien habita en tiendas. Como Rahab, es ensalzada por haberse puesto de parte de Yahvé. Su hazaña pudo parecer legítima a ella y a sus contemporáneos, y no debe ser juzgada según nuestras normas de moralidad.

28-30. Estrofa 9 — *Mira por la ventana la madre de Sísara, por entre las celosías y grita: ¿Por qué tarda en venir su carro? ¿Por qué tarda en oirse el repiqueteo de sus carrozas? Las más avisadas de sus princesas responden. Más aún, ella misma se da la respuesta: ¿Acaso no están buscando, dividiendo los despojos? Una joven, dos jóvenes para cada uno; despojos de telas teñidas para Sísara. Despojos de telas teñidas, bordadas: dos bordados teñidos para el cuello de la reina.* **29.** Pudiera leerse «princesa» en vez de plural, pero la respuesta que se pone es la de la madre de Sísara a sí misma. **30.** En vez de «despojos» (TM) que viene mal al contexto, «reina» resulta una plausible conjetura. *Raḥam* (doncella), fuera de este lugar, en hebreo significa «útero»; pero «esclava», como aquí, en la inscripción de Meša. 241l

31. Conclusión — *Perezcan así todos tus enemigos, oh, Yahvé. Pero tus amigos sean como el sol cuando nace con toda su fuerza.* **32.** *Y el país estuvo en paz durante cuarenta años*, e. d., por espacio de una generación.

VI, 1—VIII, 35. Gedeón—VI, 1-10. De nuevo abandonan los israelitas a Yahvé y son oprimidos por los madianitas. **11-24.** Dios llama a Gedeón para liberarlos. **25-32.** El cual destruye el altar de Baal en Ofra, levanta otro a Yahvé en su lugar y recibe el nuevo nombre de Jerobaal, «luchador contra Baal». **33-40.** Reúne un ejército y se le certifica la victoria por medio de un doble signo. **VII, 1-8.** Yahvé reduce el ejército a 300 hombres. **9-15.** Gedeón visita de noche el campo enemigo y oye contar un sueño. **16-22.** Armados de trompetas, teas y cántaros atacan sus hombres al enemigo y le derrotan. **23-25.** Los efraimitas de las cercanías interceptan el paso a los fugitivos en los vados del Jordán y matan a dos de sus jefes. **VIII, 1-9.** Gedeón apacigua a los ofendidos efraimitas, prosigue la persecución de los reyes madianitas y recibe mofas, en vez de los alimentos que pide para sus hombres hambrientos, de los habitantes de Sucot y Fanuel. **10-21.** Captura a los reyes, degüella a los habitantes de Sucot y Fanuel, a las que pone fuego, y da muerte a los reyes por haber ellos dado muerte a sus hermanos. **22-27.** Rechaza la jefatura que le ofrecen, pero acepta parte de los despojos, de los cuales hace un efod. **28-35.** Transcurrida una generación en paz, muere, y los israelitas olvidándose de Yahvé y de Gedeón, vuelven a adorar falsos dioses. La narración es clara y está bien trabada, pero se deriva evidentemente de más de una fuente antigua. Lo cual aparece especialmente en la doble narración de la erección del altar. En la segunda se cuenta la ocasión inmediata para ilustrar la doctrina de que a la liberación debe preceder el arrepentimiento. El hecho se cuenta solamente en el primer relato (**VI, 24**). El término vago *allí* puede haber indicado en la fuente el lugar donde se apareció Yahvé, pero el narrador posterior debe haberlo referido a *en Ofra*, en la segunda parte del versículo. 242a b

VI, 1-10. La opresión — Los madianitas, llamados también ismaelitas, (8, 24), a quienes se juntaban los amalecitas y *los hijos de oriente*, tribus árabes del E. del Jordán, devastaban periódicamente la tierra. Los verbos son frecuentativos, *solían subir*, etc. Los *antros* (Vg. *antra*, **2**) son literalmente lugares excavados por las aguas. Abundan las cuevas, naturales y artificiales, en los montes calizos de Palestina. Las invasiones llegaban aun hasta Gaza, pero no tendrían siempre la misma c

242d extensión. Los israelitas clamaron a Yahvé para que los librara, y un profeta les recuerda sus pecados e ingratitud.

11-24. Vocación de Gedeón — Gedeón del clan de Abiezer, en la tribu de Manasés (cf. Jos 17, 2), habitaba en Ofra, hoy et-Taiyibe, 8 km al SE. de Endor. Estaba trillando trigo, no con bueyes en una era, sino *en un lagar, para esconderlo de Madián*, cuando se le apareció el ángel de Yahvé bajo un terebinto y le comunicó su misión. Alega su ineptitud, pero le prometen ayuda y éxito. Cuando se empieza a dar cuenta de que su interlocutor no es persona ordinaria le ofrece un convite, que es aceptado. *Minḥāh*, convite, bien sea un obsequio, bien una ofrenda sagrada, parece ser un término intencionalmente ambiguo. El huésped con su vara convierte en holocausto los panes y la carne, y desaparece. Entonces se da perfectamente cuenta Gedeón de quién era el visitante y teme la muerte. Yahvé, invisiblemente presente, le tranquiliza. Levanta allí un altar que llama *Yahvé es la paz* (pacífico, o bien dispuesto). **24 *b*.** Tradúzcase después de Vg. *pax*: *que todavía existe en Ofra de Abiezer.*

e **25-32. Lucha de Gedeón con Baal** — *Aquella misma noche* —la noche después de la teofanía— Gedeón recibe esta orden: *Toma diez hombres de tu servidumbre y un toro de siete años; derriba el altar de Baal*, etcétera. El texto corrompido está corregido según el c 26 y el 28. En vez de Vg. *nemus*, léase *ašēra*. **26.** El altar es edificado *en lo alto de este fuerte* (probablemente un risco inaccesible) *en debida forma.* **31.** Joás rehusa entregar su hijo a sus vecinos idólatras, diciendo: *¿Os toca a vosotros defender a Baal? ¿Sois vosotros los que le habéis de salvar a él? Quien tome partido por Baal será muerto hoy mismo; si Baal es dios que se defienda a sí mismo ya que él* (Gedeón) *le ha derribado su altar.* El nuevo nombre de Gedeón significa *que Baal luche*, designándole a él implícitamente como luchador contra Baal.

f **33-VII, 15. Gedeón se dispone a atacar a los madianitas** — Habiendo invadido los madianitas la llanura de Esdrelón, el espíritu de Yahvé entró en (lit. *revistió a)* Gedeón, el cual reunió un grueso ejército y recibió seguridad de su triunfo mediante un doble signo. La era, generalmente en la cima plana de un alto rocoso, no absorbe el rocío como el vellón, de manera que el primer signo no era concluyente, y por eso pidió un segundo que fué indudablemente milagroso.[150] Gedeón entonces fija su campamento al pie del monte Gelboe, quedando la fuente de ʿAin Harod, hoy la fuente y riachuelo Yalud, entre sus fuerzas y el campamento de los madianitas, en el valle «por bajo» de la colina de More, la actual Nebi Dahi, enfrente de Gelboe y al lado N. de la llanura. Su ejército es demasiado numeroso para que por lo inadecuado de los medios naturales empleados se pueda manifestar
g que Dios es el que da la victoria. La retirada de los tímidos deja reducido el ejército de 32.000 a 10.000 hombres. Sorprenden las cifras por lo altas y deben estar alteradas. **VII, 3.** «Galaad» es quizá una corrupción de «Galud», el nombre antiguo de la colina de la cual brota la fuente. Todavía se reduce más el ejército descartando a todos los que bebieron rodilla en tierra y quedándose con los que bebieron como los perros, llevando el agua a la boca con la mano, que fueron 300 hombres. Ningún hombre lame el agua con

la lengua como los perros, pero los que llevan el agua a la boca con la 242g
mano asemejan a los perros, lamiendo el agua con la mano y satisfaciendo así su sed despacio y torpemente. Los otros, que doblan las rodillas como para absorber directamente con la boca el agua en gran cantidad, son más expeditivos y asemejan, no a los perros, sino a los camellos. El verbo que se usa hablando de éstos es *kara*ʿ, que en árabe significa doblar las rodillas para beber el agua directamente con la boca. Una interpretación apoyada por Lagrange y Burney distingue h
las dos clases por su mayor o menor vigilancia ante el enemigo. Los que llevan el agua a la boca con la mano son los más vigilantes, y por eso son excluídos. Se supone que esta manera de beber había sido atribuída originariamente a la segunda clase y erróneamente transferida a la primera en TM. Los bebedores escogidos se asemejan a los perros por usar de sus manos como apoyo, como hacen los perros con las patas delanteras, pero beben el agua directamente. Esta interpretación es menos natural, desconoce la comparación entre lamer y absorber, y supone, sin razón alguna, que el texto está alterado. En **8*a*** habríamos de reemplazar probablemente Vg. *cibariis*, una carga inútil, y traducir: *Y tomaron los cántaros del pueblo en sus manos y sus trompetas.* Gedeón entonces, por orden de Dios, inspecciona el campo enemigo, baja con su criado Fura *hasta el extremo del campamento donde estaban los hombres de armas* y oye el sueño del madianita, presagio de victoria.

VII, 16-22. La batalla — Gedeón dividió sus fuerzas en tres cuerpos i
para asaltar el campamento por tres puntos diferentes y hacer creer al enemigo que estaban cercados. Los israelitas llevaban en la mano izquierda cántaros que contenían teas encendidas, y en la derecha trompetas. El estruendo causado por los cuatro costados del campamento, al quebrarse los cántaros y sonar las trompetas en el silencio profundo de la noche, sembró tal confusión y pánico entre los madianitas que volvieron las espadas unos contra otros y buscaron la salvación en la huída. **17*b*.** Léase: *En cuanto llegue yo a los límites del campamento, hacéis lo que yo haga.* Añádase después de **18**: *y gritaréis: «¡Por Yahvé y por Gedeón!»* **19.** En vez de Vg. *trecenti*, léase *centenar;* Vg. *partem*, léase *límite;* Vg. *incipientibus vigiliis noctis mediae*, léase *al comienzo de la segunda vigilia.* Es solamente imaginaria la dificultad de llevar a la vez las trompetas, las teas y los cántaros. Haciendo pasar el extremo de las teas por un agujero en el hondón de los cántaros, se podían llevar ambas cosas en una sola mano. Podían haber llevado las trompetas en bandolera.

23-VIII, 21. La persecución — Sólo se conoce uno de los lugares men- j
cionados en **23*a***, a saber, Sareda, igual a Saretán (cf. 1 Re 7, 46, y 2 Par 4, 17), al E. del Jordán, cerca del vado de ed-Damiye (Jos 3, 16). Aquí los efraimitas cortaron el paso a algunos de los fugitivos y Gedeón pasó el Jordán, puesto que Sucot (=cabañas), el actual Tell el-Akhṣāṣ (=montículo de cabañas) domina el vado del lado E. Los vados cerca de Beisán estarían ocupados por los neftalitas cercanos, que fueron llamados a tomar parte en la persecución (23). Por tanto, los madianitas huyeron primeramente hacia el E., hacia el valle del Jordán, luego hacia el S., para pasar el río en ed-Damiye. **VIII, 1-4.** Se nos pinta aquí el orgullo y altanería de los efraimitas y la prudencia de

242j Gedeón. La conclusión sacada de *la vendimia de Abiezer*, a saber, que los 300 hombres de Gedeón eran todos abiezeritas, es injustificada. Gedeón se refiere a sí mismo. **6.** Probablemente están alterados los nombres de los reyes de Madián, Zebaj (=sacrificio) y Salmana (= re-
k fugio denegado). **7.** Fué un crimen grave el que los israelitas mismos negaran alimentos a los hambrientos guerreros de Yahvé. El castigo con que les amenazó, y que después cumplió, consistió en separar la carne de los huesos, como se separa en la era el grano de la cascarilla. **8.** Fanuel es muy probablemente Tulul eḏ-Ḏahab, al NNE. de Sucot, que domina un vado del Jaboc. **11.** Desde Fanuel, Gedeón siguió *hacia el camino de los que moran en tiendas*, es decir, la ruta moderna de los peregrinos de Damasco a Ma'an, *al oriente de Nobaj y Jogbea*, la actual Agbēhāt, al SE. de Galad. **12.** Cayó por sorpresa sobre los madianitas, hizo cautivos a los dos reyes *y derrotó a todo su ejército*. **14.** En vez de Vg. *descripsit*, léase *dió por escrito*. Evidentemente el escribir era cosa corriente. **18-19.** *¿Dónde están los hombres que matasteis en el Tabor? Y ellos respondieron*: «*Eran como tú. Cada uno de ellos parecía un hijo de rey*».[151] Gedeón pide a los reyes que le entreguen sus hermanos. Como no lo pueden hacer, y su suerte está echada, se glorían de su fechoría. **21.** En vez de Vg. *ornamenta ac bullas*, léase *lunetas*.

l **VIII, 22-35. Historia ulterior de Gedeón** — Habiendo ya levantado por orden divina un altar a Yahvé en Ofra, Gedeón resuelve ahora establecer también allí un oráculo de Yahvé, y para este fin se sirve de los zarcillos de oro de los madianitas, lo que constituía su parte del botín. No todo el oro, 1.700 siclos (unos 20 kg), fué empleado en la confección del efod-vestido, y el **27*a*** debe traducirse *con este oro hizo Gedeón un efod*. Las razones alegadas para interpretar el efod como un ídolo están bien refutadas por Burney. Puede añadirse que el establecimiento del culto de un ídolo no se compagina bien con la paz de que gozó la tierra (**28**) y con la fidelidad a Yahvé (**33**) durante toda la vida de Gedeón. Estos textos implican también que el primer redactor no desaprobó la institución de un oráculo de Yahvé. Se sigue de aquí que **27*b*** es una adición posterior, pues *prostituirse* (Vg. *fornicatus est*) o ser infiel a Yahvé, el verdadero esposo de Israel, adorando a otros dioses o usando ritos religiosos de otras gentes, no se aviene bien con la fidelidad que encierra el **33.** En su origen se tolerarían los efods, como los altares, fuera del santuario, pero más tarde fueron condenados como un culto cananeo incompatible con el culto de Yahvé.[152] La ingratitud del pueblo hacia la casa de Gedeón quedó demostrada al tolerar que asesinara Abimelec a los setenta hijos de su padre.

243a **IX, 1-57. Abimelec** — Gedeón declinó la oferta de la jefatura que le hicieron, después de la victoria, para él y para sus descendientes, como si fuera una usurpación de los derechos de Yahvé (8, 23, cf. 1 Sam 8, 7). Pero su hijo Abimelec abandonó a Yahvé por Baal y se apoderó del trono con la ayuda de sus parientes de Siquem, habitaba entonces por una población mixta de israelitas y cananeos. Era el fruto de un matrimonio *ṣadiḳa* [153] de Gedeón con una siquemita, cuya nacionalidad israelita o cananea no se indica. En esta clase de matrimonios, la mujer no vivía en la casa del marido, sino con los suyos, y los hijos pertenecían al clan de la madre. Así pues a Abimelec le apoyan los siquemitas

contra los hijos abiezeritas de Gedeón. Siquem, la actual Balata, 243a
aproximadamente 1,5 km al E. de Nablus, gozó de gran importancia en la Palestina antigua, debido a su posición central y al dominio que tenía de todas las rutas comerciales. Las excavaciones recientes han b
arrojado mucha luz sobre lo que se dice de ella en este c 9. Había una ciudad baja al lado E. y una alta al O., cada una con su propia puerta. La ciudad alta estaba elevada artificialmente sobre la llanura y tenía entre otros edificios el palacio del gobernador y el templo de Baal-Berit. Se la llama dos veces Bet-millo (6 y 20). El millo de Jerusalén (lit. «rellenamiento») era una terraza, para reforzar un punto flaco en las fortificaciones, que llevaba encima una *bêṯ*, fuerte o torre (2 Re 12, 28). El *mulû* asirio, que corresponde a *millo*, designa igualmente una terraza elevada sobre la cual se edificaba una torre o un fortín. La ciudad baja fué tomada primero y los habitantes de la alta, informados por los fugitivos, se refugiaron en el templo fortificado. Baal Berit, «Baal de la alianza» (8, 33 *b*, mal traducido en Vg. 9, 4), llamado también El Berit, «Dios de la alianza» (9, 46), era el dios principal de los cananeos en Siquem. No puede ser este templo de El Berit en la Torre de Siquem el santuario cananeo de la parte del Garizim, cercano a Siquem, pues éste fué destruído al final del bronce medio.

Se pueden resumir así los hechos narrados **1-6.** Abimelec es hecho c
rey. **7-21.** La fábula de Jotán. **22-29.** Revolución de los siquemitas, fomentada por Gaal. **30-33.** Mensaje secreto de Zebul a Abimelec. **34-49.** Campañas de Abimelec contra los de Siquem, que culminan en la destrucción de la ciudad baja y de la alta. **50-54.** Muerte de Abimelec. **55-57.** Conclusión. Los templos tenían siempre su tesoro y a veces eran un depósito del tesoro público. **4.** Setenta siclos de plata (unos 25 U. S. $) bastaron para reclutar a los *hombres vagos y pervertidos que le siguieron*. **5.** *Sobre una misma piedra* no tiene ninguna significación religiosa, sino que indica la crueldad del asesino. **6*a*.** Después de Vg. *omnes viri Sichem*, léase *y todos los de Bet-millo*, y después de Vg. Abimelech (**6*b***, ligeramente corregido), *junto al terebinto de Musab*, probablemente la gran piedra de Jos 24, 26. La parábola de Jotán pone en contraste a Gedeón y sus hijos, que habían trabajado por el bien común con el aventurero egoísta que era Abimelec, e indica los malos resultados que eran de esperar de la loca elección de los siquemitas. **7.** En vez de Vg. *vertice*, léase «un realce», pues desde la cresta no le hubieran podido oir. El aceite tiene diversos usos sagrados: para las lámparas del templo, para las ofrendas de pan, etc. El honor que da al hombre viene ilustrado por el hecho de que se ungía a los huéspedes de rango. El vino era una bebida que se ofrecía corrientemente. Vg. **9** *inter... promovear* es lit. *mecerme entre*. El vino constituía una ofrenda común. La *zarza espinosa* (Vg. *rhamnum*, **14**) es un arbusto bajo y de ramas d
abiertas. **15.** La invitación a refugiarse a su sombra demuestra lo absurdo de la elección, y el fuego, las desgracias que se seguirán de ella. **16-20.** Se aplica la parábola. La fundamental falta de buena fe por parte de los siquemitas en sus tratos con Gedeón y con su casa aparecerán también en sus tratos con Abimelec, y traerán por resultado la ruina de ambas partes. La ciudad a la que huyó Jotán es la actual Bira a unos 10 km de Beisān. **22.** «Israel» es una expresión estereotipada. Abimelec

243d reinó sobre una parte de Israel. **23.** *Y los habitantes* (lit. «poseedores») *de Siquem hicieron traición a Abimelec.* Las malas acciones de los hombres se atribuyen frecuentemente a Dios por la razón de que, aunque estén prohibidas por Él, forman parte del plan divino. **25.** Omítase Vg. *et dum illius praestolabantur adventum.* Las emboscadas eran para robar las caravanas, ya propias de Abimelec, ya tasadas por él. En vez de Vg. *vastantes vineas,* léase *vendimiaron* (lit. cortaron) *sus viñas,* y en vez de Vg. *factis cantantium choris, hicieron gran fiesta.* **28a.** *¿Quién es Siquem?* Siquem significa los siquemitas; como Israel, los israelitas. **28b.** *¿No sirvieron el hijo de Jerobaal y Zebul, su gobernador, a los hombres de Jamor, padre de Siquem?* Las bravatas de Gaal, un recién venido, tendían a excitar a los siquemitas contra el mestizo Abimelec. **29.** *¡Quién me diera este pueblo en mis manos! Yo expulsaría*
e *a Abimelec. Le diría: «Refuerza tu ejército y sal».* **31.** Vg. *clam,* léase *a Aruma,* probablemente el-Oreimeh, 8 km al SE. de Siquem. En vez de Vg. *locis,* léase *cuerpos.* **37a.** *Medio* (lit. «ombligo») indica el punto central de la cadena montañosa de Palestina. **37b.** Tradúzcase: *por el camino de la encina de los adivinos.* **41a.** *Y Abimelec volvió a Aruma.* **44.** En vez de Vg. *obsidens civitatem,* léase *se puso a la puerta de la ciudad.* **45.** El sembrarla de sal, hecho que se cita también en inscripciones asirias, era un acto simbólico para indicar una región estéril. Como ocurre frecuentemente, aquí se termina de contar un hecho antes de empezar el segundo, sin atender al orden cronológico. **46a.** Léase *se fueron a la cripta del templo de El Berit* y omítase la glosa (**46b**). La palabra que traducimos por «cripta», etimológicamente, significa un lugar subterráneo. **49a.** Omítase Vg. *certatim.* **49b.** Léase después de Vg. *ducem: y las pusieron* (las ramas) *contra la fortaleza, y, prendiéndoles fuego, la incendiaron.* **50.** Tebes es probablemente la moderna Tubas, 16 km al NE. de Siquem. En vez de Vg. *principes,* léase *habitantes.* **53.** *Y entonces una mujer le lanzó contra la cabeza un pedazo de rueda de molino y le rompió el cráneo.* Se indica aquí la piedra superior y móvil de un molino de mano. Del v **55** resulta que había israelitas que apoyaban a Abimelec. El escritor sagrado concluye que Abimelec y los siquemitas fueron justamente castigados por sus pecados.

f **X, 1-5. Tola y Jair** — Fueron jueces menores de los cuales no se cuenta ninguna hazaña. **1.** En vez de Vg. *patrui Abimelech,* léase *hijo de Dodó,* nombre propio. Samir puede haber estado en el sitio que después ocupó Samaria. Como Débora, Tola era de la tribu de Isacar, que residía en la montaña de Efraím. Jair pertenecía a la de Manasés. Camón es tal vez la actual Kumen cerca de Pella. Javot quiere decir pueblos de tiendas. En Núm 32, 41, se da cuenta de la conquista de Javot por Jair.

g **X, 6—XII, 7. Jefté** — La historia de Jefté contiene algunas adiciones posteriores, pocas, y acaso esté compuesta de varios documentos, pero se explican fácilmente todas las contradicciones aparentes que hay. Primeramente se narran los pecados, la opresión y el arrepentimiento de Israel (**X, 6-16**) luego, la historia anterior de Jefté (**X, 17 — XI, 11**), sus negociaciones con el rey de los amonitas (**XI, 12-28**), su guerra contra Amón (**XI, 29-40**), y, finalmente, la guerra de los galaditas contra los efraimitas (**XII, 1-7**).

X, 6-16. Pecado, opresión y arrepentimiento — En esta introducción 243h
a las historias de Jefté y Sansón, está fuera de lugar y es probablemente una adición posterior la mención de los dioses de Aram (cf. 3, 8), Sidón y Moab **8a.** *Y arruinaron y sojuzgaron completamente a los hijos de Israel este año, diez y ocho años.* Evidentemente *diez y ocho años* es una adición posterior. **9.** Después de Vg. *Ammon,* léase *pasaron el Jordán para combatir.* Falta el verbo en **11,** y el tiempo de la liberación de Egipto es pasado, mientras que el de la liberación de los filisteos y amonitas, futuro. Tradúzcase *¿No os he librado yo de los egipcios y de los amorreos?* (**11a**) y omítase **11b.** Que los sidonios les oprimieran es probable, aunque no se hace memoria de ello. **12.** En vez de Vg. *Canaan* y TM Ma'on, léase *Madián.*

X, 17 — XI, 11. Primeros años de Jefté — Masfa es con toda probabili- i
dad Jirbet Yele'ad, al S. del Jaboc, en el límite occidental de Amón. Jefté era hijo de una meretriz, y de un cierto Galad (o quizás de un galadita). Sus hermanos le arrojaron de casa como hijo *de otra mujer;* y se fué a habitar en la tierra de Tob (Dubu, hoy et-Taiyibe, al NE. de Galad), donde juntó una tropa de gente sin rey ni roque, que le seguían en sus depredaciones. Cuando estalló la guerra con Amón, los ancianos de Galad le propusieron hacerle su caudillo. Les echa en cara primeramente que ellos fueron los que le arrojaron al destierro (acaso apoyando a los hermanos de Jefté), pero al fin acepta bajo condición de que, si sale victorioso, será su príncipe. **XI, 10.** Dijéronle ellos: *Sea Yahvé testigo entre nosotros si no hiciéremos lo que dices.* Jefté se va con ellos a Masfa, donde se ratifica el convenio ante Yahvé.

XI, 12-28. Negociaciones con el rey de Amón — El territorio en j
litigio estaba entre el Arnón y el Jaboc. El amonita estaba directamente interesado sólo en la parte norte, pero el argumento de que se vale apunta más lejos. Llama a este territorio su tierra de la que, dice, se apoderaron sin razón los israelitas durante su viaje de Egipto a Canán. En primer lugar, Jefté defiende a sus predecesores, aduciendo los miramientos que tuvieron con Edom y con Moab, y que lo que pidieron fué solamente el paso por el territorio de Seón, que era la tierra en litigio. Expone luego el derecho de Israel, el derecho de conquista en una guerra que se vió forzado a hacer. Si el rey de Amón tiene derecho a las conquistas de su dios, ¿no tendrá Israel derecho a las conquistas de Yahvé? Este *argumentum ad hominem* no quiere decir que Jefté ponga a Yahvé al mismo nivel que el dios de los amonitas, como si fuera una mera divinidad nacional. Aduce después el argumento de que Balac, rey de Moab, no disputó el derecho de Israel, aun cuando la región entre el Arnón y Hešbón fué antiguamente territorio moabita, y acaba preguntando por qué la reclamación amonita ha tardado tanto. En **26** léase, con LXX, *Jazer* (TM «Aroer») y *Jordán* (TM Arnón) y omítase «Hace 300 años», adición posterior. La referencia a los moabitas en la disputa es muy natural y no indica ningún litigio con ellos. La única dificultad es la mención del dios moabita Camos (**24**), en vez del amonita Malik. Lo cual se debe probablemente a corrupción del texto por haber erróneamente entendido Moloc en el sentido de «rey».

29-40. La campaña y el voto de Jefté — Jefté, inspirado por Dios, pasó k
de Masfa a *Efraím* (TM Galad, cf. 12, 2) y a Manasés[154] para reunir más

243k fuerzas y volvió al campamento de Masfa. Antes de la batalla hizo voto de ofrecer a Yahvé en holocausto a quienquiera que saliera a su encuentro de la puerta de su casa (que acababa de adquirir) en Masfa, al volver victorioso. Los términos que se emplean indican claramente no un animal, sino una persona, no una mera consagración, sino un sacrificio. Dando un rodeo con su ejército, atacó por sorpresa y derrotó a los amonitas. Aroer de los amonitas está al E. de Rabat-Amón (Jos 13, 25). Menit y Abel Queramim están sin identificar. Al volver victorioso Jefté, le salió al encuentro un grupo de mujeres celebrando la victoria, al frente de las cuales iba su hija única. **35.** Acordándose de su voto exclamó: *Ay, hija mía, me has abatido del todo, y tú te has hecho el motivo supremo de mi desgracia*, etc. **37.** La hija anima heroicamente a su padre a cumplir el voto, pidiéndole: *Déjame que por dos meses vaya vagando libremente* (TM descendiendo) *con mis compañeras por los montes, llorando mi virginidad.* **39.** Pasados dos meses, Jefté cumple su voto. *No había conocido varón.* La falta de descendencia hizo más trágica su muerte a los israelitas. Son igualmente patentes la religiosa diligencia y la ignorancia también religiosa de Jefté, al hacer y cumplir su voto. El narrador nos informa que estuvo inspirado en las medidas que tomó para la guerra, pero cuenta los demás hechos de su vida, incluso sus faltas anteriores y su voto bárbaro, con toda objetividad, sin disimular ni comentar nada.

l **XII, 1-7. Jefté y los efraimitas** — Los altivos efraimitas, lastimados de nuevo (cf. 8, 1-3) por una victoria obtenida sin su concurso *se alzaron en armas y pasaron a Safón.* Safón, que va junto a Sucot (Jos 13, 27) es Tell Sa'idiyye, que domina un vado del Jordán cerca de la desembocadura del Wadi Kafringi. La respuesta, tan puesta en razón de Jefté, (cf. 11, 29) a su reto no puede evitar un conflicto en que Efraím resulta vencido. **4*b*.** Omítanse las razones que se dan, en parte, porque provienen de una ditografía de **5b**, y en parte, porque es una glosa. **5.** Léase después de Vg. *reversurus erat*; *y cuando llegaba alguno de los fugitivos de Efraím diciendo.* **6.** *Šibolet* glosado en Vg. significa también corriente de agua. Un escriba ha exagerado el número de efraimitas degollados. Análogamente, en la guerra mundial de 1914-18, los árabes descubrían a los turcos, al cruzar el Jordán, por la pronunciación incorrecta de la *ṣ* enfática en la palabra *baṣal.*

m **8-15. Abesán, Elón y Abdón** — Éstos son los últimos jueces menores. Había un Belén en Judá y otro en Zabulón. Se trata aquí probablemente de la primera, como más conocida e indicada explícitamente en otras partes (19, 1). **9.** Vg. *Maritis dedit* es una glosa que explica *emittens foras.* **12.** En vez de Vg. *in Zabulon*, léase *en Ayalón, en tierra de Zabulón.* Faratón es la actual Far'ata, 10 km al OSO. de Siquem. **15.** La montaña de Amalec es desconocida.

244a **XIII, 1—XVI, 31. Sansón** — Se nos presenta a Sansón como un héroe dedicado al servicio de Yahvé desde el vientre de su madre y encargado de la misión de empezar a librar a Israel de la opresión de los filisteos. Como nazareo y como guerrero (cf. 5, 2) debe abstenerse para siempre de cortarse el cabello, pues su consagración y su servicio para las armas es para toda la vida. Le estaba reservada a David la victoria contra los filisteos. Tiene Sansón las tres características del héroe popular: bravura, debilidad por las mujeres e ingenio nativo. Su fuerza sobrehumana, 244a
que estaba, como es natural, condicionada por la observancia de las obligaciones esenciales de su estado, es atribuída repetidas veces al espíritu de Yahvé, y el mismo Sansón, cuando ora para que le sea devuelta, la reconoce como un don de Dios. Su debilidad por las mujeres le da pie para sus hazañas al ponerle en conflicto con los filisteos. Esto entra en los planes de Dios, pero ha de conducir un día a la infidelidad y a la traición. Su ingenio se nos muestra claramente en el enigma y en los aforismos y en el aspecto humorístico de algunas de sus hazañas, como la destrucción de las cosechas de los filisteos. La situación histórica y geográfica está clara y es coherente. Las reliquias de Dan, descrito como un clan, ocupan la región de Sora y Estaol, como en 18, 2 ss, el escenario de los hechos narrados, y están sometidos a los filisteos. Los vecinos de Judá, como está atestiguado en otras partes (1, 19; 3, 3), se hallan también bajo el mismo yugo y entregan, obedientemente, Sansón a sus opresores.

La interpretación de la historia de Sansón como un mito solar, b
ya no es propuesta por la crítica. Es sabido que a los historiadores hebreos no les importa nada la mitología, sino la historia sagrada, y que se representaba a Sansón evidentemente como un héroe popular. Los que no admiten la explicación del escritor sagrado sobre sus fuerzas sobrehumanas atribuyen sus hazañas prodigiosas a la imaginación popular, basada, según algunos, en un sustrato de mitología solar. De este modo el mito solar vuelve a aparecer bajo una nueva forma. Las largas guedejas de Sansón serían los rayos del sol cuando calienta. Hipótesis ciertamente caprichosa, si se la compara con la explicación histórica. La destrucción de las mieses de los filisteos sería por el pulgón, que el vulgo atribuye a los rayos del sol. Se supone sin razón alguna que los hebreos conocían ya esta teoría seudocientífica de escritores latinos posteriores. Se tiene memoria en Siria de un caso histórico de estrategia c
para incendiar los campos por medio de teas atadas a las colas de perros y zorras cuando la invasión mogola en el s. XIV (cf. ZATW (1911) 71s). Dalila, «sierva» en babilonio, designaría la que traicionó a Sansón como sierva de Istar, la enemiga del dios-sol. Esto es, sin duda, muy rebuscado, y si el nombre tiene algún significado especial, el del árabe «informadora» es sugerido por el contexto. Las columnas, que derribó Sansón en Gaza, son una reminiscencia de las columnas de Hércules. El héroe solar griego viajó como el sol hasta los confines de la tierra por el O. Sansón fué llevado cautivo a la ciudad principal de sus capturadores donde realizó su última hazaña. Las columnas son cosa incidental y un elemento demasiado ordinario en un edificio para hacer pensar en las columnas de Hércules. Éstos son los principales paralelos mitológicos aducidos, a todas luces superficiales y heterogéneos, que acusan más bien la huella del investigador moderno y no los vestigios de un folklore antiguo.

XIII, 1-25. Vocación y nacimiento de Sansón — 1-5. El ángel de Yahvé d
aparece a la mujer de Manué, en Sora, anunciándole el nacimiento de un hijo que dará principio a la liberación de Israel del yugo de los filisteos. **6-8.** Se lo cuenta a su marido, el cual pide a Yahvé una nueva aparición e instrucciones. **9-14.** Se accede a su petición. **15-16.** Manué

244d ofrece un cabrito a su huésped, que lo rehusa como alimento, pero lo acepta como sacrificio a Yahvé. **17-20.** El huésped se da a conocer subiendo al cielo en la llama del holocausto. **21-23.** Manué teme morir porque ha visto a Yahvé, pero su mujer le llama la atención sobre el carácter benévolo de la visita. **24-25.** Nacimiento y juventud de Sansón.

e Sora es Sar'a, en el lado N. del Wadi Sarrar, frente a Bet-semes. Dan es un *clan* (Vg. *stirpe*, 2). La ley del nazareato (Núm 6) solamente prevé una consagración temporal; la de Sansón fué para toda la vida. El no cortarse el cabello era la obligación esencial. Estaban también prohibidos el vino y las bebidas fuertes. Los alimentos impuros estaban prohibidos a todo el mundo. Como la consagración de Sansón tuvo lugar antes del parto, se imponían ciertas privaciones a la madre para que no se contaminara el hijo. **6a** Vg. *vir Dei... vultum angelicum* sería probablemente *un hombre... aspecto de un ángel.* **6b.** Léase: *yo no le pregunté y él no me dijo.* **12.** *Cuando tu palabra se cumpla, ¿qué hay que guardar y qué habremos de hacerle?* **15.** Manué dijo: *Te ruego que permitas que te retengamos*, puesto que el huésped debía ser constreñido a aceptar la hospitalidad. **19.** En vez de Vg. *libamenta*, léase *oblación.* Manué conoció a Yahvé, por su ascensión en la llama del holocausto, pero se da fin al relato de la aparición antes de que se cuente el reconocimiento. Estaol es Eshū', 4 km al NE. de Sora. El campamento de Dan (no se trata del de 18, 12) es probablemente el largo promontorio entre las dos ciudades. **25.** Al parecer, el espíritu de Yahvé se manifestaba en hechos de fuerza.

f **XIV, 1-20. Sansón casa con una filistea, mata a un león y propone un enigma** — **1-4.** Sansón quiere casarse con una filistea de Timna, pero sus padres le niegan el consentimiento, ignorando que el matrimonio entra en los planes de Yahvé para dar una ocasión de conflicto con los filisteos. **5-7.** En su viaje a Timna, a fin de arreglar la boda, se encuentra con un león que despedaza únicamente con sus manos. **8-9.** Cuando vuelve a Timna para la boda halla un enjambre de abejas y miel en el esqueleto del león. **10-14.** Se preparan las fiestas de la boda en Timna, y se le señalan a Sansón 30 filisteos, en apariencia como guardia de honor, pero en realidad por miedo a él; a éstos les propone Sansón un acertijo. **15-18.** Intimidan a la novia, a la que Sansón al fin revela la solución al séptimo día; comunica esta solución a los filisteos. **19.** Sansón se hace con las ropas empeñadas, matando y despojando a 30 filisteos de Ascalón. **20.** Su mujer es dada a otro.

g Timna es probablemente Jirbet Tibne, unos 6 km al S. de Sora, en la llanura. La negativa de sus padres, que se oponían a los filisteos por ser incircuncisos, obliga a Sansón a negociar por su cuenta y a contraer un matrimonio *ṣadīqa*,[155] por el cual la mujer quedaba en casa de sus padres. Vg. *cum patre suo et matre* (**5**) y *pater eius* (**10**) son, al parecer, interpolaciones con el fin de regularizar el matrimonio. Si ellos hubieran estado con Sansón, estarían enterados de la muerte del león y su padre hubiera negociado personalmente el enlace. **6.** Sansón estuvo inspirado por Dios cuando la manifestación de sus fuerzas al matar el león, pero no en su noviazgo. Regresando a Timna para la boda, interrumpió su marcha para volver a llevar la miel a sus padres, lo cual sorprende, si bien el camino era corto. El cadáver del león se

secaría rápidamente en un clima cálido, y los chacales dejarían los huesos 244g
bien mondos. En vez de Vg. *cum... vidissent eum* (TM, **11**), léase *porque le temían.* **13.** Las camisas eran ropas interiores, literalmente *envolturas de lino.* Las túnicas parecen, según **19**, haber sido vestidos exteriores. **15a.** En vez de Vg. *septimo*, léase, con LXX, *cuarto.* **18a.** Vg. *ante solis occubitum*, suele traducirse con una pequeña enmienda *antes que él* (Sansón) *entrara en la cámara nupcial.* **20.** Como Sansón se marchó enfadado, la novia fué entregada al mejor de los mozos, *a su compañero, a aquel del que él había hecho su mejor amigo.* **19.** Yahvé nuevamente le inspira cuando sus hazañas de Ascalón.

XV, 1-20. Sansón incendia mieses y mata guerreros — **1-3.** Como se h
encontrara con que su mujer había sido dada a otro, Sansón determina vengarse de la injuria que le han hecho. **4-5.** Abrasa las sementeras, viñas y olivares de los enemigos, soltando por entre ellos chacales con teas encendidas. **6-8.** Dando muerte a su mujer y a su suegro, los filisteos no aciertan a calmarle. **9-13.** Mandan un ejército para apoderarse de él en Etam de Judá, y los de Judá se lo entregan. **14-17.** Sansón rompe sus ataduras, echa mano de la quijada de un asno y da muerte con ella a un millar de filisteos en Ramat Leji. **18-20.** Brota una fuente de la roca para apagar su sed.

Ordinariamente el marido llevaba un regalo cuando visitaba a su i
mujer *ṣadīqa*. **1b.** Omítase Vg. *solito.* **2a.** *Creí en verdad que la habías aborrecido realmente.* Ambas frases son enfáticas. **3a.** Sansón dijo: *Estoy en paz esta vez con los filisteos.* Tan seguro está de su futura venganza, que considera la obligación de tomarla como ya cumplida. **3b.** Así se comprende bien la razón que da: *porque voy a hacerles daño.* **4.** Las zorras son probablemente chacales que viven en bandadas y se les puede coger fácilmente. Intercálese *la casa de* antes de Vg. *patrem eius* en **6b** (LXX y 14, 15). **8a.** *Y les tundió ancas y muslos.* Con toda probabilidad se trata aquí de un término de lucha que corresponde al inglés *cross-buttock* o derribo por encima de la cadera, «cuando uno de los luchadores, echando adelante pie y pierna derechas, se allega a su contrincante, y cogiéndole con el brazo derecho, o dándole un voleo, le arroja al suelo de cabeza por encima de su cadera derecha.» Etam es probablemente el peñasco 'Araq Samain, donde j
hay una gruta, unos 3 km al ESE. de Sora. **9.** Leji (probablemente Jirbet es-Siyyaj al SO. de Araq Samain). **14.** Léase después de Vg. *ignis: y las ligaduras cayeron de sus manos.* Nótese la inspiración divina para un acto de fuerza. **15.** Intercálese *fresca* delante de Vg. *maxillam.* Una quijada vieja se hubiera quebrado. Sansón dijo: *Con una quijada de asno los he aporreado bien. Con una quijada de asno he matado a mil hombres.* En vez del primer verbo, TM trae «de un asno, de dos asnos», que no tiene sentido; LXX tiene un verbo como se requiere. **17.** Ramat Leji significa ciertamente la altura o la colina de la quijada. Si el nombre existía antes de la hazaña de Sansón, como parece seguirse de **9** y **14** (donde con todo podría ser proléptico), se derivaría de la forma de la colina, como Gólgota, cráneo, y Luhith pequeña quijada (Is 15, 5, y CIS Aram 196), y sería relacionado después por Sansón con su arma. En la otra hipótesis, el nombre derivaría del arma de Sansón. **19a.** *Y abrió Yahvé el pilón que hay en Leji.* El

244j *pilón* era una depresión circular en la roca. El agua brotó del pilón, no de la quijada. Se la llama «fuente del que invoca» porque Sansón invocó a Yahvé, quien la hizo brotar milagrosamente. En otro contexto, «el que invoca» se interpretaría perdiz, así llamada por lo claro de su canto.

k **XVI, 1-31. Sansón en Gaza y con Dalila: su prisión y muerte — 1-3.** Sansón se escapa de los filisteos con las puertas de Gaza a cuestas. **4-5.** Se enamora de Dalila, a la que sobornan los príncipes de los filisteos para que descubra el secreto de su fuerza. **6-14.** Se ve frustrada en sus primeros intentos. **15-22.** Al cuarto intento Sansón le revela el secreto, pierde su fuerza una vez que le cortan sus trenzas y es apresado por sus enemigos. **23-30.** Llevado a una fiesta en honor del dios filisteo de las mieses, Dagón (cf. BURNEY, 384-7), después que su cabello había crecido, derriba los dos pilares que sostenían el edificio y causa más víctimas al morir que durante toda su vida. **31.** Su sepultura.

l La pasión de Sansón le expone a caer en una emboscada. **2.** Vigilaron de día y se estuvieron quedos de noche. La puerta era una sola pieza estando cerrada, Hebrón dista de Gaza 50 km. Se ofrece el antiguo nombre Sorec en el Jirbet Surik, 3 km al O. de Sora. Dalila era filistea. El nombre puede significar la «informadora» **5.** Debía descubrir *en qué estaba su gran fuerza* y comunicárselo a los cinco príncipes de los filisteos, que convinieron en darle 1.100 siclos de plata (unos 385 U. S. $) cada uno. **7.** Le ató primeramente *con siete cuerdas* de arco *húmedas que no se habían secado todavía.* Los filisteos esperaban en otra habitación. Omítase Vg. **9** *tortum putamine.* **11.** La segunda atadura era con cuerdas nuevas, como en 15, 13. **13.** En vez de Vg. *usquequo*, léase *hasta ahora.* **13b-14*a*.** Es difícil entender la manera como le ató la tercera vez, porque TM omite alguna palabra por homoioteleuton, las cuales conserva LXX. Sansón dijo: *Si entretejes con un lizo las siete trenzas de mi cabeza y las fijas con una clavija de tejedor me quedaré sin fuerzas y seré como otro hombre cualquiera. Dalila le adormeció y entretejió con un lizo las siete trenzas y las fijó con la clavija de tejedor.* **14*b*.** Sansón al despertar *arrancó el telar* y el lizo con el que estaba entretejido su cabello. La clavija de tejedor era una pieza plana de madera con que apretaban el tejido o los hilos. Se tradujo «clavo» (Vg. *clavum*) y se interpoló contra la gramática en TM **14**, antes de «telar». El hablar ya del cabello es un paso hacia la
m revelación final que efectivamente vino la próxima vez. Dalila comprende que no es necesario hacer la prueba y llama a los príncipes de los filisteos. **19.** *Ella le hizo dormir sobre sus rodillas y llamando un hombre hizo que raparan las siete trenzas de la cabellera de Sansón, quien comenzó a debilitarse.* **20.** *Me sacudiré* significa me libraré de los lazos. **21.** Moler el trigo, faena de mujeres, era un castigo ignominioso. **24*a*.** *El pueblo al verle* parece referirse a Sansón y así originariamente el v **25** iría antes que el **24.** La escena nos sugiere un salón de banquetes que daba a un patio. Sansón divierte primero a los que estaban en el patio y en el terrado, y luego es introducido en la sala. Los pilares de **25**, donde Vg. interpola *duas*, no son los mismos de **26** y **29.** Sansón, después de su última plegaria para que le sean restituídas las fuerzas *sólo por esta vez*, hace ceder a las columnas y el edificio se derrumba.

XVII, 1—XVIII, 31. El santuario de Dan — Se cuenta aquí el establecimiento de un santuario idolátrico en Dan, que está en el NE. de Palestina. Los hechos se cuentan objetivamente, pero el hagiógrafo reprueba evidentemente la fundación de un nuevo centro religioso en Israel por una autoridad privada. El origen sórdido del santuario, la usurpación violenta de los danitas y la forma idolátrica del culto son cosas que hablan por sí mismas. Se pone en contraposición este santuario con la casa de Dios en Silo, y se explica su origen por la anarquía reinante en este período. Había en él una imagen fundida de Yahvé y un efod como el de Gedeón. De la imagen fundida resultaron dos, una «tallada» y otra «fundida» (cf. el becerro fundido, Éx 32, 4), por inserción de una «y». En una segunda fuente la imagen es llamada *terafim.* Esta palabra, b de significación oscura, parece designar una imagen como la que se puso en un lecho en sustitución de David (1 Sam 19, 13). Está asociada al efod en Os 3, 4, y a la adivinación en Ez 21, 26. La multiplicación de los objetos de culto en el c 18 proviene sin duda de una interpolación, puesto que supone que hay dos imágenes de Yahvé. Primeramente se cuenta la institución del santuario de Mica en la montaña de Efraím, y la instalación de un levita como sacerdote (c 17), luego el descubrimiento de una nueva patria en Laiš por los danitas, cómo se apoderaron del santuario de Mica en su viaje a la nueva patria, la conquista de Laiš, a la que llamaron Dan, y la instalación de su santuario y sacerdote (c 18). 245a

Mica es abreviación de Micayĕhu, «¿quién como Yahvé?». **XVII,** c **2-3.** El texto está desordenado y repite algo de **4*a*.** Mica dijo: *Los mil cien siclos de plata que te fueron quitados, y sobre los cuales hiciste un juramento y dijiste oyéndolo yo mismo: «Yo consagro de veras este dinero a Yahvé de mi sola mano para hacer una imagen fundida», he aquí que tengo yo ese dinero; yo lo cogí y ahora te lo devuelvo. Y dijo su madre: «Bendito de Yahvé seas, hijo mío».* El fin del juramento era el acarrear la maldición sobre el ladrón, si usaba el dinero. El efecto surtido fué la pronta restitución (**4*a*).** En vez de *sola*, TM lee *para mi hijo.* La madre se hizo fundir una imagen con parte de la plata y la instaló en casa de Mica. A ésta, Mica añadió un efod que sirviera de oráculo de Yahvé (que fué consultado por los danitas; 18, 6).[156] **5.** *Llenar la mano* significa conferir un oficio. **7.** El levita del clan de Judá debe haber sido adoptado en esta tribu. La satisfacción de Mica por tener el levita como sacerdote demuestra la antigüedad de la institución de los levitas. **XVIII, 1.** También a los danitas se les señaló su territorio, pero los amorreos y los filisteos les fueron acorralando en una pequeña parte; en realidad, pues, no habían recibido su porción. **2*a*.** *Los hijos de Dan, pues, mandaron de entre los suyos,* (lit. de sus extremos). *a cinco exploradores, hombres fuertes,* **2*b*.** En vez de Vg. *requieverunt,* léase *pasaron allí la noche.* **3.** Los exploradores reconocen al levita por la voz, ya conocida antes. La tercera pregunta (lit. *¿qué tienes aquí?*) quiere decir «¿qué interés tienes en quedarte aquí?». **6.** El oráculo responde favorablemente. *Id tranquilos. Está ante Yahvé el camino que seguís.* Sobre Laiš, cf. Jos 19, 47. Tradúzcase **7*b*,** corregido según **10*b*,** después de Vg. *quietum: Y nada faltaba de todo lo que hay en la tierra, y estaban alejados de los sidonios y no tenían relaciones con Aram* (TM,

245c *adam*, hombre). **8.** Tradúzcase la pregunta: *¿Qué noticias traéis?* **9.** Las palabras *contra* (Vg. *ad) ellos*, en la contestación implican una omisión en TM completada por LXX: *Hemos ido y recorrido el país hasta Lais* y hemos visto un pueblo *que mora tranquilo según las costumbres de los sidonios, alejado de éstos y sin comunicación con los arameos.* Tradúzcase después de Vg. *uberem: ¿Os estáis quietos? No dilatéis la ida para apoderaros de esta tierra.*

14. Lais acaso sea una glosa, **16.** La *puerta* (Vg. *ostium)* supone que la casa de Mica tenía un patio. Los cinco exploradores entraron en la casa, cogieron la imagen y el efod, mientras el sacerdote estaba en la entrada con los demás guerreros. **22.** Los vecinos de Mica *fueron llamados a las armas* y perseguían a los danitas, que dijeron a Mica (**23*b***): *¿Qué te pasa que te has levantado en armas?* El plural *Elohim* (**24**) no indica pluralidad de dioses (Vg.), sino la imagen de Yahvé (LXX). **25.** Vg. «*concitati*»: *irritados*, lit. «con ánimo amargado». **27.** Léase después de Vg. *tulerunt: lo que había hecho Mica y el sacerdote que le había pertenecido*, y después de Vg. *Sidon* (**28**): *y no tenían relaciones con Siria.* **30.** TM tiene un *nun* suspendido después del *men* de Moseh, y se lee de esta manera «Manasés», por respeto hacia Moisés, sin alterar el texto. **30*b*.** Después de Vg. *diem*, léase *de la cautividad del arca;* TM, en vez de arca, tiene «tierra». La corrección se funda en el hecho de que **30** y **31**, al parecer, indican el mismo período de tiempo. La captura del arca y la destrucción de Silo por los filisteos en realidad se pueden considerar contemporáneas, pero la cautividad bajo los asirios vino varios siglos después.

e **XIX-XXI. Origen, historia y consecuencia de la guerra contra Benjamín** — Niegan muchos críticos, en todo o en parte, la historicidad de esta narración. Arguyen que la unidad de acción de todas las tribus no guarda relación con la historia de este período, y que lo que se dice de Jabes Galad, con la cual estuvo Saúl en amistosas relaciones, manifiesta la intención de denigrar a los amigos y a la tribu de Saúl. La exageración de las cifras y el hecho de estar adaptadas las narraciones del crimen de los sodomitas y de la toma de Hai contribuyen también a sugerir que se trata de una ficción. Se puede responder a esto que la acción disgregada de las tribus en el período de los jueces se explica porque los conflictos eran locales. Pero en el crimen de Guibeá había un aspecto religioso de universal importancia, por lo cual se tomaron medidas especiales para asegurarse la cooperación de todas. No se encuentra en otros libros históricos rastro de especial animosidad contra Saúl o Benjamín. La deslealtad de Jabes Galad tiene su paralelo en la de Meroz en tiempo de Débora, y Sucot y Fanuel, en el de Gedeón.

f La exageración de las cifras, que no es mayor aquí que en 12, 6, no es cosa rara en el texto actual del AT, y no afecta a su historicidad. El carácter estereotipado de las narraciones del AT da razón de las semejanzas al narrar distintos sucesos. Los crímenes de los de Sodoma y de los de Guibeá son diferentes. Tampoco se explican del mismo modo los fracasos en los primeros ataques contra Hai y contra Guibeá. Por otra parte, Oseas da testimonio del crimen cuando por dos veces se refiere a «los días de Guibeá» como al colmo de la depravación, Os 9, 9; 10, 9. Las excavaciones recientes atestiguan el castigo, el incendio de la

ciudad en el período de los Jueces. Saúl depone en favor de las consecuencias del crimen, llamando a Benjamín «la mínima tribu de Israel» (1 Sam 9, 21). Nótese cómo Gedeón no empequeñece a su tribu cuando le ofrecen un honor semejante (Jue **6**, 15). ¿Un falsario del período posterior a la cautividad habría atribuído tal depravación a que no había rey, o habría pasado completamente por alto la ley de la unidad de santuario? 245f

XIX, 1-30. El crimen de Guibeá — Un levita, que habitaba *en el límite septentrional* de los montes de Efraím, hizo un viaje a Belén para recobrar a su mujer que *se había disgustado con él* y se había vuelto con sus padres. g
3*b*. *Llegó a casa del suegro*, donde se le hizo un caluroso recibimiento y se le dió la hospitalidad de costumbre, durante tres días. **4.** En vez de Vg. *familiariter*, léase *y pasando la noche allí.* Al cuarto, se levantó temprano para irse, pero su anfitrión le forzó a la manera oriental (cf. Lc 24, 29) a quedarse hasta la tarde del quinto. Se ponen en contraste la hospitalidad del betlemita y la de las gentes de Guibeá, cuyo crimen —ofensa abominable a las leyes sagradas de la hospitalidad— se anuncia de este modo. El huésped rechaza la última invitación y se pone en marcha por la tarde. No queriendo pasar la noche en Jerusalén, que era entonces jebusea, se apresura a marchar hacia Guibeá. **13.** *Anda, vamos a acercarnos a uno de esos dos lugares, y pasaremos la noche en Guibeá o en Rama.* Guibeá es Tell el-Ful, 5 km al N. de Jerusalén, excavada en parte por Albright en 1922-1923. La fortaleza original fué «edificada hacia el fin del s. XIII e incendiada casi a finales del XII» (ALBRIGHT en AASOR 4 [1924] 8). Fué reedificada posteriormente y prosperó como capital de Saúl, 1050 a.C.

Rama es er-Ram, 8 km al N. de Jerusalén. Los viajeros aguardaron h
inútilmente en la *plaza* (Vg. platea) de Guibeá que les ofrecieran hospitalidad. Al fin un efraimita, que moraba en la villa, los ve y les ofrece cocina y cama. **18.** «La casa de Dios» es un error de escriba en vez de *mi casa.* **19*a*.** Omítase Vg. *foenum.* **22.** *Hijos de Belial* significa o bien gentes de nada, si se interpreta Belial como «sin provecho», o bien gentes diabólicamente malas, si se interpreta Belial como «abismo» o «mundo subterráneo», o bien «enemigos», pues Belial es el archienemigo. La interpretación de la Vg., que se deriva del Talmud, *absque iugo* es incorrecta. Según el estado actual del texto, las gentes de Guibeá fueron primeramente sodomitas, luego adúlteros y homicidas. Sin embargo, el levita les acusa (20, 5) de homicidio intencionado, no de sodomía, ni de adulterio o de homicidio de hecho. La referencia a la sodomía es una intrusión en el texto, procedente de Gén 19. **24.** En TM la forma incorrecta de *concubina* y el pronombre masculino, repetido dos veces en vez del femenino *ellas*, *las*, son pruebas de una interpolación. En vez de Vg. *virum* (**24*b***), léase *la mujer.* Vg. **24** *scelus... contra naturam.. in virum* es una traducción infiel de *protervia.* Los hijos de Belial piden la concubina. Para salvarla el buen viejo les ofrece su hija. El huésped, aunque firme en defender a su concubina, con todo se la entrega para salvar a la hija de su anfitrión. Los hombres de Guibeá, al contrario de los betlemitas y efraimitas, niegan la hospitalidad y abusan de un huésped sagrado de su ciudad y le dan muerte. En TM después de **29** hay una omisión por *homoioteleuton*, que conserva LXX: *Y mandó a los hombres que despachó diciendo: «Así diréis a todos los hijos de Israel».*

245i **XX, 1-48. La guerra contra Benjamín** — Masfa, el actual Tell en-Nasbe era una ciudad fronteriza de Benjamín, 1,5 km al S. de la efraimita Bétel. **1.** *Delante de Yahvé* implica la presencia del arca. Dan y Berseba son más o menos los límites del territorio ocupado por los israelitas. *De Dan a Berseba* (**1**) y *los jefes* (Vg. *anguli) de todo el pueblo* (**2a**) significan igualmente todo Israel (cf. 18, 2). La mayor parte de los comentaristas interpretan «angulos» como «jefes». La Vulgata subraya indebidamente el crimen añadiendo *incredibili furore libidinis* (**5**), *tantum* (**12**) y alterando **6b**, *porque han cometido un crimen infame en Israel.* Omítase Vg. **9** *in commune*, e intercálese después de *faciamus: marcharemos contra ella por suertes.* **12-14.** Los benjaminitas se niegan a entregar a los criminales y se concentran en Guibeá para defenderla. **16.** Sobre *zurdos* no «ambidextros», cf. 3, 15. **18.** Fué, por tanto, consultado el oráculo que declaró: *Judá subirá el primero.* San Jerónimo traduce incorrectamente *Bétel* como *domum Dei* y añade la glosa *in Silo*, defendiendo así la unidad de santuario. Esta ley no se observaba en tiempo de los Jueces, y Bétel, santificada por las apariciones de Yahvé a Jacob (Gén 35) y a sus descendientes (Jue 2, 1), fué temporalmente la mansión del arca trasladada allí desde Silo, para la guerra. **19.** En vez de Vg. *iuxta* léase *frente a.* **22.** Después de Vg. *Israel*, léase *hiciéronse fuertes*, etc. Léase *y ellos subieron* (**23a**). *Y los hijos de Israel consultaron a Yahvé*
j (**27a**)... *diciendo*, etc. (**28b**). La mención del arca, en Bétel *por entonces*, y de Finés que *servía ante ella*, en los vv omitidos (**27b-28a**) es claramente una interpolación posterior que interrumpe el contexto. Por lo cual no podemos concluir que el arca estuviese permanentemente ubicada en Bétel, o que la guerra tuviese lugar en los días de Finés, contemporáneo de Josué, aunque más joven. Es confusa la descripción de la batalla, debido a que se dan dos narraciones de ella y algunas corrupciones textuales, pero el sentido general es claro. La huída simulada, la emboscada, la señal del fuego y el ataque simultáneo de frente y por la espalda, traen a la memoria la toma de Hai. Para atraer a los benjaminitas a campo abierto se hace la retirada a lo largo de dos caminos principales, el primero hacia Bétel, que es la carretera moderna de Jerusalén a Siquem, y el segundo no hacia Guibeá (TM), sino hacia Gabaón, separándose hacia el NO. casi a 1 km de Guibeá. Pusieron la emboscada al (S)*O. de Gueba* (LXX), [157] casi 5 km al N. de Guibeá, donde había grutas, y desde donde se podían acercar secretamente a Guibeá. La señal del fuego anunció la toma de la ciudad a ambas partes. Los benjaminitas huían al desierto, pero sólo 600 llegaron a Rimón, la actual Rammán, unos 5,5 km al E. de Bétel, o la más próxima y más a propósito Mughāret Gela'y, en el Wadi Suwenit. **48.** Se describe aquí la ejecución de un anatema, que no se menciona explícitamente, contra ciudades, habitantes y animales de Benjamín. En vez de Vg. *omnes reliquias civitatis*, léase *los benjaminitas.*

k **XXI, 1-24. La supervivencia de Benjamín** — Al darse cuenta los israelitas de que la tribu de Benjamín estaba amenazada de desaparición, debido al juramento que habían hecho de no contraer con ella relaciones matrimoniales y al degüello general de mujeres y niños, inventaron dos expedientes para evitar tal calamidad. Dieron muerte a todos los habitantes de Jabes Galad, que no habían obedecido el llamamiento

a las armas, con excepción de las doncellas que eran 400, y que reservaron 245k
para los benjamitas supervivientes. A los 200 que todavía se habían quedado sin mujer les mandaron que se proveyeran de ella, raptando a algunas doncellas en las danzas que tenían lugar anualmente en Silo con motivo de una solemnidad religiosa. **2.** Bétel aparece en Vg. como *domum Dei in Silo* igual que en 20, 18. **5.** La referencia de un segundo juramento, acaso originariamente pertenecía a **8**, donde **5a** vuelve a aparecer con mejor propiedad. **9.** *Hicieron un recuento del pueblo* l
y no se halló ninguno de Jabes Galad. No se ha localizado la ciudad, pero se conserva el nombre en el Wadi Yabis, al N. de Galad. **10.** En vez de Vg. *decem*, léase *doce.* **11b.** *Pero dejaréis con vida a las vírgenes. Y así lo hicieron.* Falta esto en TM; está en los LXX, y lo exige el contexto. **12b.** *En Silo en la tierra de Canán* es probablemente una glosa, pues la descripción es rara y el campamento estaba en otra parte. **13.** Léase, después de Vg. *Remmon: y les ofrecieron la paz.* **14a.** En vez de Vg. *venerunt*, léase *volvieron.* **14b.** *Y no encontraron bastantes.* **15.** *Y el pueblo se compadecía de Benjamín porque había abierto Yahvé una brecha en las filas de Israel.* **17.** *Y decían*: «*¿Cómo quedará un resto para ser dejado a Benjamín, de modo que no sea borrada de Israel una tribu?*». **19.** La fiesta era una de las tres grandes solemnidades anuales. Tradúzcase **22b**, *Diréis: dejádnoslas graciosamente para nosotros; pues con las de Jabes Galad tomadas en guerra no ha habido una para cada uno; pues si vosotros nos las hubieseis dado sólo entonces seríais culpables.* **22b.** Los que dirán eso a los padres de las doncellas son los mismos benjaminitas. La excusa está en que el término medio adoptado evita los dos extremos: la captura en una batalla, que hubiera sido causa de una deuda de sangre y la concesión voluntaria, que hubiera violado el juramento.

RUT

Por W. Leonard

246a **Bibliografía** — Comentarios: Theodoretus (PG 80, 518-28); Bonfrère (SSCC 1631); Calmet (1724); Hummelauer (CSS 1888); Joüon (1924); Schulz (BB, 1925); Grimmelsman (1930); Lattey (WV, 1935); *Rudolph (KAT 1939); *Haller (HAT 1930); *Cooke (CBSC 1913); *Thatcher (CBi); Ubach (Montserrat 1953). Véase también Zschokke, *Die biblischen Frauen des AT* (1882); *Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (1944).

b **Lugar y asunto** — En nuestras Biblias griegas y latinas, el libro de Rut se encuentra entre los históricos, al fin del llamado Octateuco; en las hebreas, va en primero o segundo lugar de la serie de los cinco *megil·lot* o «rollos de las fiestas», entre los primeros de los *ketuḇim* o «escritos», e.d., en la tercera parte de la Biblia. Josefo, Melitón de Sardes, Orígenes y San Jerónimo parecen indicar que su puesto primitivo está realmente después de Jueces, como en las Biblias griegas y latinas. El uso litúrgico lo puede haber transferido al grupo de los libros de las fiestas, que son el *Cantar de los Cantares* para la pascua, *Rut* para pentecostés, las *Lamentaciones* para el día del duelo,[158] el *Eclesiastés* para los tabernáculos y *Ester* para la fiesta de purim.

c El **asunto** de nuestro libro es un episodio histórico del tiempo de los Jueces, relativo a los antepasados de David. Rut, la moabita, es el personaje central. A consecuencia de desgracias dispuestas por la providente mano de Dios, la afección a su suegra, una israelita, la llevó al Dios de Israel y a Belén-Efrata. Allí, por un matrimonio del tipo de levirato (cf. § 246*g*) se incorpora a la más gloriosa estirpe del mundo, la de David y el Mesías divino.

d **Fin y carácter literario** — Rut es una historia que con sus edificantes ejemplos de afección familiar o de «piedad» ensalza la ascendencia de David. El escritor sagrado se llenó de admiración ante ella, y el honor que resultaba para David le puso la pluma en la mano. La genealogía con que se cierra el libro debe mirarse como una parte integral del libro. El libro se escribió por razón de David e, inspiradamente, por razón de Jesucristo, Señor nuestro.

Rut es una historia encantadora y encantadoramente contada, el idilio de una vida doméstica y agrícola transcurrida en Belén, llena del temor de Dios. El estilo es simple, fresco y abundante. Lo hacen particularmente delicioso la gran parte que se da al lenguaje directo, las fascinadoras repeticiones de frase, y el primor del diálogo. Al leerlo, sentimos que los ojos de Dios están sobre Belén.

e **Fecha y autor** — Nada cierto se puede afirmar sobre el origen. Driver tiene la lengua por anterior al período de cautividad y la cree igual a la

de los mejores pasajes de Samuel. Los neologismos y los arameísmos son 246e
pocos e inciertos, y difícilmente puede ser un argumento decisivo en favor de un origen tardío, la referencia que hace el autor a la costumbre *que había en otro tiempo en Israel* (4, 7). El haber sido escrito por motivo de David y la conclusión abrupta del libro que se para en David podrían indicar que fué escrito por un contemporáneo de este rey.

f **Significado religioso** — El libro respira un espíritu profundamente religioso. Es un espejo de la divina Providencia, un escrito de gran edificación moral que preludia, además, la conversión de los gentiles. Aunque no se lee ni en el misal ni en el breviario, los nombres de Boz y de Rut suenan tres veces al año en la liturgia romana, cuando se lee la genealogía de Cristo según San Mateo; el «Dominus vobiscum» de Boz se deja oir ocho veces en la misa latina; con palabras de Noemí (1, 20) se expresan los dolores de la Santísima Virgen en el primer responsorio del 15 de septiembre; y son palabras de Rut (2, 13) las que traducen los sentimientos del Inmaculado Corazón de María en el tercer responsorio del oficio litúrgico de su fiesta.

g **La cuestión del Go'el** — Esta palabra tiene importancia en relación con el parentesco entre Boz y Noemí, y Rut. *Gō'ēl* es el participio activo, y *gᵉ'ul·lāh*, el nombre abstracto derivado del verbo *gā'al*. Los términos correspondientes en nuestras lenguas son corrientemente «redentor» y «redención», pero debemos examinar aquí brevemente el uso bíblico de estas palabras y la idea que en ellos se esconde. En Rut, el verbo *gā'al* se encuentra veinte veces (siempre el participio activo u otras formas activas) y el substantivo *gᵉ'ul·lāh*, dos veces. Directamente no denotan, sino más bien connotan «parentesco», pues la idea formal inherente al verbo trilítero *g'l* es «liberación» (Gén 48, 16). La idea de parentesco se introdujo en esta palabra porque, cuando el «libertador» no es Dios sino el hombre, la liberación es competencia de un pariente, generalmente del pariente más próximo. Esto está de acuerdo con el concepto primitivo de familia o de solidaridad de tribu. En la Biblia la cualidad de *gō'ēl* sólo se encuentra cuando se trata de bienes, de la libertad, de la vida. En ninguna parte se usa esta palabra para significar la liberación de una viuda o de su difunto marido de la carencia de hijos y, por tanto, no se considera el matrimonio por levirato (Dt 25, 5-10) como un acto directo del *gō'ēl*. Los actos que se consideran propios del *gō'ēl*, son la venganza de la sangre de un pariente asesinado, o la vindicación de la libertad de un pariente esclavizado, o de la propiedad expropiada de un familiar. Solamente se considera más o menos como un acto de liberación por el *gō'ēl* aquel matrimonio por levirato, o, más exactamente, el matrimonio de este tipo que esté en conexión con la redención de alguna propiedad, y esto solamente en el libro de Rut. De hecho, la ley del levirato, en Dt 25, 1-10, no contiene el verbo *gā'al*, sino que el acto del *levir* o cuñado (*yāḇām*) se expresa por el verbo denominativo en pi'el (*yibbēm*); cf. Gén 38, 8. Sacamos, por tanto, la conclusión de que la ley del levirato concernía primariamente a la supervivencia de las familias, «para que su nombre (el del muerto) no desaparezca de Israel»; mientras que el campo de la actividad propia del *gō'ēl* era la venganza de la sangre derramada de un pariente, dando muerte al homicida; la vindicación de la libertad de un pariente esclaviza-

246g do, comprándole; o la de la propiedad de un familiar, comprándola y devolviéndola. El caso de Núm 5, 8, no es sustancialmente distinto. Como vindicador de una propiedad, Boz toma a Rut por esposa, mediante un matrimonio de tipo levirático y no, estrictamente, de levirato.

h **Puntos de colisión con la ley** — En Dt 23, 3, se excluyen los moabitas para siempre del pueblo de Israel. ¿Cómo pudo un hombre tan religioso como Boz hacer lo que hizo con Rut?. Sin duda porque era la viuda de Majalón y por haber escogido ella misma después la religión de Israel, y, digámoslo, por lo virtuosa que era. Majalón, en el destierro, no tomó a Rut por mujer contra ley alguna que lo prohibiera expresamente, pues la letra de la ley mosaica sólo prohibía tomar a las cananeas por esposas, y no a las moabitas. Prescindiendo de toda ley positiva, se podría poner algún reparo natural al matrimonio de un israelita con una moabita, pero la larga permanencia de Majalón fuera de su tierra hizo el matrimonio con una moabita más o menos necesario.

i Otro punto se refiere a las tierras de Elimelec. Se nos presentan como propiedad de Noemí a su vuelta de Moab. ¿Cómo puede ser esto si Núm 27, 9-11, parece excluir a las viudas de la herencia? El silencio de la ley (positivo en apariencia) nos llevaría a concluir esto, pero sabemos que *de facto* las viudas heredaban los bienes de sus maridos en Israel. Prov 15, 25, nos presenta a Dios como guardián de los linderos de la viuda, y la viuda Judit de Betulia poseía los caudales, el ganado y las tierras de su difunto marido (Jdt 8, 7, LXX).

j Podemos también preguntarnos: ¿nos describe el libro de Rut a Boz como comprando a su mujer? La respuesta es rotundamente negativa. El verbo *qānāh* significa adquirir de cualquier manera, no solamente por compra. Boz compró las tierras de Elimelec (entonces de Noemí), por lo cual tenía el derecho y aun la piadosa obligación de casarse con Rut, aunque no estaba obligado por la ley estricta del levirato. La moabita entró en casa de Boz en vez de Noemí, que era ya demasiado vieja para tener hijos. De aquí que las mujeres de Belén, con su fina visión de la realidad del caso, mirasen a Obed como hijo de Noemí. El matrimonio entre Boz y Rut es el que llaman los alemanes *Ersatzehe*, matrimonio por sustitución.

247a **I, 1-5. Emigración y desgracias** — Un hambre muy grande en la tierra de Israel alcanzó a Efrata (=la fértil), donde estaba Belén (=la casa de pan), y obligó a una familia de cierta posición a emigrar a otra parte. No es posible asignar una fecha precisa, pero la conjetura más probable es la segunda mitad del período de los Jueces. Los nombres son evidentemente reales y no simbólicos. Elimelec significa «Dios es Rey», Noemí *(No'ŏmî)*, «dulzura mía» o «delicia»; pero Majalón y Quelión pueden sugerir otras cosas además de «enfermedad» y «consunción». Después de la muerte de Elimelec, sus hijos —la necesidad les excusaba— tomaron mujeres moabitas, Quelión a Orfa, que significa «de abundantes cabellos», mejor que «de cuello tieso», y Majalón, a Rut, que significa «amistad», mejor que «consuelo». No habían pasado diez años y los dos maridos habían muerto ya.

b **6-18. La determinación de Rut** — Es notable el desinterés de Noemí hacia sus nueras cuando la quieren acompañar en su viaje de regreso

a la tierra de Judá. La decisión de éstas pone de manifiesto la bondad **247b** de su suegra que les ruega vuelva cada una a casa de su madre, es decir, a aquella parte de las habitaciones femeninas reservadas a sus respectivas madres en sus casas paternas. Lo que Noemí desea para ellas es que Dios les pague la bondad mostrada con sus difuntos maridos y con ella misma, y el «descanso» de un nuevo matrimonio. En su segundo conato para disuadirlas parece haber pensado Noemí en el levirato (Dt 25, 5), como la única esperanza que podían tener ellas de un nuevo matrimonio en Israel. Sólo podían esperar maridos salidos del propio seno de Noemí, esperanza vana sin duda. La Vg. puede tener razón en **13c**, pero su relación con **13d** (hebreo *kî*) parece exigir esta traducción: *No, hijas mías; mi pena es más grande que la vuestra, porque pesa sobre mí la mano de Yahvé.* El arameísmo que muchos ven en el v 13 (dos veces) *lāhēn* representa probablemente un original *lahem. ¿Por ellos esperaríais...?*

En consecuencia, Orfa regresó a su familia moabita y al panteón moabita o simplemente a Camos (Kemoš), el dios nacional. Las palabras con que Rut expresa su adhesión y afecto a Noemí son tan hermosamente elocuentes como sublimemente heroicas (**16** y **17**). Fué este grito de devoción y apego a las exigencias y a los sentimientos de piedad que brotaban de su parentesco lo que, dispuesto todo por la divina Providencia, la introdujo en la familia de los *θεοπροπάτορες*, o progenitores de Cristo.

19-22. La vuelta a Belén — Belén «se conmovió» (LXX) o «se llenó **c** de ruido» a la vuelta de Noemí. Las mujeres manifestaban su sorpresa con esta pregunta retórica «*¿Es ésta Noemí?*». Y ella les contestaba: *Llamadme Mara.* «Mara» es *amarga.* Esta palabra tiene una terminación aramea en la mayor parte de los mss., pero ¿es original o se debe a algún escriba? El comienzo de la siega de la cebada era por pascua, en el mes de abril.

II, 1-3. Rut espigando — Boz o Bō'az (que etimológicamente significa **d** quizá «vigor de vida», o según la idea popular «hay fuerza en él») viene introducido como un hombre rico, unido por la sangre con Elimelec, tal vez un sobrino. A causa de la pobreza de Noemí, Rut le propone ejercer su derecho a espigar (Lev 19, 9; 23, 22; Dt 24, 19) en algún campo donde se lo permitan de buena voluntad. **3.** *Dióse precisamente el caso de que el campo era de Boz que era del clan o de la familia* (heb. *mišpāḥāh*) *de Elimelec.*

4-17. Piedad y bondad de Boz — Parece que Boz llegó al campo hacia **e** mediodía. Boz, hermoso tipo de amo religioso, cortés, humano, generoso. Nótese el intercambio de saludos religiosos y la pregunta de Boz: *¿De quién es esta joven?* Hay cierta fluctuación textual en cuanto al final de la respuesta del capataz (**7c**; Hebr. LXX, Vg.; Sir. la omite). La corrección de Joüon, aunque en parte se apoye en LXX, no convence plenamente. Según ella, debería leerse «no ha descansado ni siquiera un poco». La de San Jerónimo, «et ne ad momentum quidem domum reversa est» es inverosímil. Podemos únicamente sospechar que diría: «No ha descansado nada, o muy poco».

Vemos que Boz, de edad ya madura, llama a Rut «hija» (**8**), y que **f** la humilde respuesta de ésta tiene en hebreo (**10**) un aire elegante:

247f es una expresión de gratitud *por haberse fijado en una desconocida mujer extranjera*, un juego de palabras a base de la raíz *nkr*. Las alabanzas que prodiga Boz a Rut (**11** y **12**) terminan poéticamente con la metáfora de las alas protectoras del Dios de Israel, a las cuales hace probablemente alusión Rut en las palabras que después le dijo (3, 9): «Extiende tu ala (o tu manto protector) sobre tu sierva porque eres un *gō'ēl*». El sentido de las palabras de Rut (**13**) con que responde a la bondad de Boz debe ser éste: *que continúe yo hallando gracia...* La delicadeza tan simple del diálogo debe sentirse más bien que explicarse.

Como Rut obtuvo mano libre, pudo hacer buena tarea. Batiendo con una vara lo que había espigado, sacó un *efah* de cebada, unos 39 litros.

g **18-23. Regreso a casa de Noemí** — Al oir lo que le contaba Rut, Noemí dijo unas palabras (**20**) cuyo sentido es éste: «Bendito él por Yahvé, el cual [por medio de Boz] no ha dejado de continuar su bondad con los vivos [Rut y Noemí] y con los muertos [Majalón y Elimelec]». Y añadió: «Es pariente cercano nuestro ese hombre, uno de los nuestros *gō'ᵃlīm*». Esta palabra, que es mejor dejar sin traducir, ya fué explicada en la introducción y es la clave del resto del libro. Rut siguió espigando hasta el fin de la siega del trigo, después de Pentecostés.

h **III, 1-5. Noemí planea el matrimonio** — Boz no era un *levir*, es decir, cuñado, pero tal vez la costumbre había extendido la antigua (Gén, 38, 8) institución mosaica (Dt 25, 5) del matrimonio de levirato a parientes más lejanos, al menos como una obligación de piedad, especialmente cuando tal matrimonio estaba unido a la liberación de la heredad de un pariente. El recurso a la cualidad de *gō'ēl* de Boz, que ideó Noemí, no parece que fuera directamente una petición de matrimonio, pero vió sin duda alguna que, si Boz quería actuar como *gō'ēl*, tendría que tomar a Rut por mujer. La manera como se efectuó la petición envolvía un riesgo moral, pero el motivo era bueno, los medios meramente peligrosos —no malos—, los personas que entraban en juego eran virtuosas y la intención de Noemí completamente digna de loa.

i **6-18. La petición de Rut** — La idea de levantar el cobertor por los pies de Boz era para que éste se despertara con el frío. A media noche se despertó sobresaltado *y moviéndose a un lado y a otro* (para observar), *vió que a sus pies estaba acostada una mujer*. A su pregunta: *¿Quién eres?*, ella contestó: *Soy Rut, tu sierva. Extiende tu ala sobre tu sierva porque tu eres un gō'ēl.* El gesto de extender la extremidad del manto sobre Rut en sí mismo significaría solamente que la protegía como pariente, pero en esta circunstancia era equivalente a la promesa de matrimonio. Comprendió Boz que lo que incitó a Rut a hacer tal petición fué su fidelidad a las obligaciones del parentesco, y consideró su cualidad de *gō'ēl* como incluyendo el deber de tomar a Rut por mujer. Aquí (**12** y **13**) es donde la liberación de una propiedad (lo cual sin duda tiene Boz en la mente, como demuestra lo que sigue) se convierte en la liberación de una viuda. El v 13, en el cual el pronombre afijado es tres veces el objeto del verbo *gā'al*, debe traducirse así: *Si él* (que es el *gō'ēl* más cercano) *quiere hacer uso de su derecho,*

que lo haga, y si no quiere hacerlo, yo lo haré (cf. JOÜON y la nota que inserta; KENNEDY, *Gō'ēl* [HBD] cita a Driver, como si éste dijera que el significado fundamental de *gā'al* fuera «reclamar»). No es muy perfecto el conocimiento léxico que tenemos de esta palabra, pues no se encuentra en las lenguas afines, excepto en el arameo samaritano, tal vez como un préstamo del hebreo. 247i

Las «seis medidas de cebada», que Rut llevó a casa, deberán probablemente computarse como 6 *sĕ'īm*, es decir, unos 78 litros.

j **IV, 1-12. Negociaciones a la puerta de la ciudad** — En la puerta, que era el lugar donde se ventilaban los asuntos legales, Boz llamó, sin duda por su nombre, al *gō'ēl*, pero el autor de nuestro libro lo ha sustituído por un indefinido: *fulano*. En presencia de diez «ancianos» como testigos, Boz anuncia, interpretando la intención de Noemí, que ésta pone en venta la propiedad de Elimelec. La preferencia a la compra la tiene el referido *fulano*. Éste acepta. Pero Boz hace observar que, al comprar lo de Noemí, debe también tomar por esposa a Rut, viuda de Majalón, para dar un heredero a la propiedad de éste. El v **5** habría de ser traducido así: *Al tomar* (por compra) *el campo a Noemí, tendrás que recibir* (con él) *a Rut, la moabita, por mujer, como mujer del difunto, para hacer vivir el nombre del muerto en su heredad.* El *gō'ēl* entonces declina la oferta, porque la transacción llevaría consigo una pérdida de dinero para sí y para su familia. La cesión del derecho en favor de Rut debía ser ratificada con la ceremonia de la entrega de un zapato (**7**), pues el zapato era un símbolo de posesión (Sal 59, 10), así como el tocado lo es de autoridad. Esta ceremonia, que había caído ya algo en desuso cuando fué escrito nuestro libro, es del todo distinta del procedimiento penal de Dt 25, 9.

Los ancianos y el pueblo, habiendo sido testigos del contrato, felicitan a Boz y le desean felicidad completa con Rut. Aunque corresponda solamente de una manera muy vaga al hebreo, la versión de San Jerónimo de estas aclamaciones está muy bien. El colorido betlemita de estas felicitaciones y su perfecta consonancia con la presente ocasión viene realzado por la evocación de la casa de Fares, pues Fares era hijo de un matrimonio de levirato, y los betlemitas eran descendientes suyos.

k **13-17. Nacimiento de Obed** — El matrimonio fué bendecido con descendencia. Las felicitaciones de las mujeres van dirigidas a Noemí, pues el hijo de Rut asegurará la sucesión de la familia de Elimelec. El niño será el apoyo de su vejez, y Rut había dado pruebas y las dará aún de ser mejor para ella que siete hijos (un número cualquiera, cf. 1 Sam 1, 8). Noemí tomó el niño como si fuera propio y lo crió. Por indicación de las vecinas le llamaron Obed que significa «servidor», es decir, «servidor (de Dios)» o «deícola», mejor que «servidor de Noemí». Fué el abuelo de David.

l **18-22. Genealogía de David** — De Fares a David hay solamente diez nombres, agrupados al parecer en 5+5. No es una lista completa. Con la mención especial de las mujeres de Salmón y de Boz, a saber Rahab y Rut, le cupo el señalado honor de tener un lugar en la genealogía que termina con las palabras: «Jacob engendró a José el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo».

SAMUEL (Vg. 1 y 2 Reyes)

Por H. McKay

248a **Bibliografía** — Comentarios: Claire, B., *Les Livres des Rois*, Paris 1884²; Dhorme, P., *Les livres de Samuel*, París 1910; Leimbach, K., *Die Bücher Samuels*, Bonn 1936; Schlögl, N., *Die Bücher Samuels*, Viena 1904; Schulz, A., *Die Bücher Samuels*, Munster 1919; *Smith, H. P., *The Books of Samuel* (ICC), Edimburgo 1912; Ubach, B, *I i II de Samuel*, Montserrat 1952.

Artículos: *Batten, L. W., *A Crisis in the History of Israel*, JBL 49 (1930) 56-60; *Boyd, J. O., *The Davidic Dynasty*, «Princenton Theol. Rev». 25 (1927) 215-239; *Cornill, C. H., *Noch einmal Sauls Königs Wahl u. Verwerfung*, ZATW 10 (1890) 96-109; Desnoyers, L., *L'établissement de la royauté en Israel*, «Bulletin de Lit. ecclésiastique» (1927) 75-91; *La politique et la religion dans l'établissement de la royauté en Israel*, RA 45 (1927) 5-9; Lagrange, M.-J., *Le Règne de Dieu dans le Judaïsme*, RB 17 (1908) 350-66; *North, C. R., *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, ZATW 9 (1932) 8-38; Schäfers, J., *1 Sm 1-15 literarkritisch untersucht*, BZ 5 (1907) 1 ss, 126 ss, 235ss, 359 ss; Weismann, H., *Die Einführung des Königtums in Israel, 1 Sam 8-12*, ZKT 34 (1910) II, 8.

b **Título** — Se infiere claramente de los escritos de Orígenes, Eusebio, San Cirilo de Alejandría y San Jerónimo que, en el canon hebraico, los dos primeros libros de los Reyes de la Vulgata venían bajo el solo título de *Libro de Samuel*. Esto concuerda con la división adoptada por el Talmud *(Baba Bathra*, 14*a*). Los LXX dividieron el *Libro de Samuel* y los libros siguientes de los Reyes en cuatro libros, bajo el título general de *Libros del Reino*. División que aceptó la Vg., pero cambiando el título de los LXX en *Libros de los Reyes*. Esta división se introdujo finalmente en la Biblia hebraica rabínica de Bomberg, publicada en Venecia en 1516. Por vía de compromiso con el canon hebraico, esta edición mantiene el título de *Libros de Samuel* para 1 y 2 Re. Este título no designa al autor, sino que centra la atención en uno de los personajes principales de los primeros capítulos del libro.

c **Contenido** — Los libros de Samuel son una continuación de la historia de Israel descrita en el de los Jueces, y tienen una unión más íntima todavía con los acontecimientos narrados en los libros de los Reyes. Abarcan un período de transición y de desarrollo, durante el cual se fundieron la religión común y la raza común de Israel en un solo Estado centralizado bajo la monarquía. Esta transición y evolución se polarizan alrededor de Samuel, Saúl y David. De esta manera se nos da un bosquejo del contenido general de los libros mismos. Lo que sigue es un análisis general de los libros, si bien damos una división más pormenorizada en el texto del comentario: Samuel, 1 Sam 1-15; Saúl y David, 1 Sam 16—2 Sam 1; David, 2 Sam 2-24.

Composición — La crítica literaria, comenzando por J. G. Eichhorn 248d
(Einl. II, 450 ss), se ha ocupado del problema de la composición de estos libros desde 1790. Con todo, no se ha dado todavía al problema de las fuentes una solución que pueda reunir los sufragios unánimes de los investigadores tanto católicos como no católicos. Ha habido una tendencia común a hacer la anatomía de estos libros según varios estratos literarios, redacciones, interpolaciones, narraciones duplicadas y fuentes fragmentarias. Se atribuye la unidad actual a la influencia «armonizadora» de los redactores posteriores. Siguiendo la idea que lanzó *K. Budde *(Die Bücher Samuels*, Tubinga 1902) muchos autores suponen que las fuentes E y J, que reclaman para el Pentateuco, se continúan en Sam. Sostienen que un primer redactor, combinando estas dos fuentes, hizo una sola obra, y que influencias posteriores del código sacerdotal y del Deuteronomio modificaron la obra entera en considerable extensión. *O. Eissfeldt añade a éstas la fuente L. Esto está en armonía con sus opiniones sobre la composición del Hexateuco; cf. *Die Komposition der Samuelisbücher*, Leipzig 1931. Las objeciones a las pretendidas fuentes del Pentateuco vienen no solamente del campo católico, sino también del no católico, al cual pertenecen H. Gressmann (*Die alttest. Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Gotinga 1921); W. Caspari (*Kommentar z.A.T. herausg. von Sellin*, Leipzig 1926); y J. O. Boyd, *Monarchy in Israel*, en «Princeton Theol. Rev.» 26 (1928) 42 ss. Buena parte de esta crítica es del más alto valor y puede ser utilizada por el exegeta católico como contribución permanente a la ciencia bíblica. Sin embargo, una parte considerable de ella estando viciada por la aplicación arbitraria del método analítico, por los prejuicios contra lo sobrenatural y por una apreciación subjetiva de los problemas que suscitan alguna duda sobre la verdad de las escrituras, resulta enteramente incompatible con la doctrina católica de la naturaleza y efectos de la inspiración.

La mayoría de autoridades entre los católicos modernos acepta e
que debe adoptarse alguna teoría relativa a las fuentes, para resolver las dificultades que ofrecen 1 y 2 de Sam. Tal es la convicción de escritores como J. Schäfers, K. Leimbach, A. Schulz, N. Schlögl y G. Ricciotti. Ponen a salvo la historicidad y admiten que, para la mayor parte del libro, las fuentes se basaban en último término en los relatos que dejaron Samuel, Gad, Natán, en los archivos reales y en otros documentos que se indican en las Escrituras mismas; cf. § 224*d*. Según Schäfers hay dos fuentes independientes en los cc 8-12. Son llamadas la una M(asfa), 8, y 10, 17-27, y la otra G(álgala), 9, y 10, 1-16; los cc 13-15 pertenecen también a G. A un redactor tardío se atribuyen 13, 19-23; 14, 47-51. Se cree que 13, 7*b*-15*b*, es un fragmento interpolado de un relato tradicional de la reprobación de Saúl. Schulz admite que es muy difícil analizar las varias fuentes incorporadas a nuestro texto actual, y todavía más difícil determinar el autor y la fecha precisa. Piensa que M y G se encuentran combinadas en 7, 2—12, 25, y que vuelven a aparecer en trozos en otras partes de los libros. La fuente G tuvo su origen en los últimos días del reinado de David, y la M fué compuesta durante el de Salomón, y ambas fueron refundidas en una sola hacia el mismo período. Luego, a lo largo de los siglos, inter-

248e polaciones, adiciones y nuevas redacciones dieron por resultado el texto en su forma actual. A pesar de todo esto, una cuidadosa lectura de los estudios de índole general y especial publicados sobre esta materia nos revelará que hasta la fecha no se ha dado una solución definitiva al problema. No obstante, es bueno recordar que entre los exegetas modernos existe prácticamente unanimidad en mantener que estos libros nos suministran un material contemporáneo de los hechos del más alto valor histórico. Lo cual está garantizado no solamente por la sinceridad, la completa simplicidad y la minuciosidad gráfica de las narraciones mismas, sino también por las fuentes extrabíblicas que arrojan mucha luz sobre el fondo social, político y religioso de Palestina en tiempo de los primeros reyes de Israel.

f **Fecha de composición** — Evidentemente estos libros fueron compuestos cierto tiempo después de los acontecimientos que narran. Esto resulta claro del hecho de que en ellos se explican palabras (1 Sam 9, 9) y costumbres (2 Sam 13, 18) caídas en desuso. Hay también indicios de que se completó la obra después de la escisión del reino en tiempo de Roboam. La expresión «reyes de Judá» (1 Sam 27, 6) lo presupone. Es imposible decir más, excepto que estos libros fueron escritos algo después de la separación de los dos reinos y algo antes del fin de la cautividad. Es cosa incierta quién fuese el autor.

g **El texto** — El TM deja mucho que desear, y los mss. hebreos en los que se encuentran variantes no sirven mucho para establecer un texto crítico seguro. Afortunadamente ayudan grandemente a la crítica textual las versiones antiguas, entre las cuales la de los LXX es *facile princeps*. En dos importantes grupos se dividen las varias recensiones de esta versión: las basadas en el Codex Vaticanus (B) y las que se apoyan en el Codex Alexandrinus (A). La Vg. de San Jerónimo sigue de bastante cerca TM. Éstos, junto con unas pocas lecciones de la VL, son los principales materiales de que disponemos para restaurar el texto.

h **Significación religiosa** — Pocos libros del AT pueden rivalizar con los de Samuel en emociones fuertes y en acción dramática. Parece que se obliga al lector a contemplar con sus propios ojos las escenas más importantes en esta época agitada de la historia de Israel. Diálogos llenos de vida y pormenores gráficos le familiarizan con propósitos e intenciones de reyes, profetas y guerreros. A través del libro aparecen santos, pecadores, hijos insensatos, hombres valientes, lisiados, mujeres ingeniosas, madres devotas, amigos nobles y traidores. La vida y la naturaleza humana están en ellos presentadas con un realismo que hace de estas narraciones guías inestimables para todos los que quieran conocer el alma del hombre y el fondo eterno que constituye el horizonte de la vida humana. La selección de las anécdotas y la parte prominente que se da al elemento personal revelan el fin religioso y ético que guió al autor de estas primeras crónicas. El autor escribe simplemente historia: la interpreta de tal manera que aparecen con gran relieve las verdades vitales que esclarece esta historia. Además de ofrecernos estos tesoros de enseñanza moral, estos libros son de gran importancia para el estudio del progreso de la revelación divina en el Antiguo Testamento.

Durante el período de los Jueces, la religión y civilización cananeas, 248i
las discordias internas entre las tribus desparramadas por la tierra y las invasiones y opresiones del exterior habían hecho descender los ideales políticos y religiosos de Israel a un nivel muy bajo. En esta coyuntura, el efecto de conjunto de los acontecimientos relacionados con la institución de la monarquía hizo revivir la fe nacional de Israel. En primer lugar, la religión influyó profundamente en todo el carácter y en la institución de la monarquía misma. En segundo lugar, podemos notar las repercusiones de esto, ya en aquel tiempo, en la vida religiosa de la nación, y finalmente, percibir su relación con la futura y permanente realeza mesiánica de Cristo.

(A) Todavía actuaba la antigua teocracia, aunque bajo nueva forma, como puede verse en la sanción divina manifestada en el método de elección por suertes que dejaba la designación del candidato en manos de Dios, y en el rito sagrado de la unción. Se usaba este rito por inspiración divina, y se ejercía por el representante de Dios, con el fin de inculcar el carácter sagrado del rey electo y para poner el sello de las bendiciones divinas a su reinado. Lo cual subraya el principio de que este hombre, así delegado, estaba llamado a ser rey en virtud de la gracia o favor de Dios y, en cierta medida, a ocupar su lugar, no como un rival, sino como un reflejo visible de la soberanía divina. Debe gobernar en nombre de Dios, por el espíritu de Dios y para los fines de Dios. Creían muchos que los reyes paganos se sentaban en el trono de sus divinidades, y hasta se les miraba como encarnaciones de sus dioses. Esto era imposible en la verdadera y real teocracia monoteísta; empero tan estrechamente unido a Yahvé estaba el rey hebreo que llevaba el excelso título de «hijo de Dios» (2 Sam 7, 14) para significar el cuidado paternal que Dios tenía de él. La filiación sagrada de la nación culmina ahora en la filiación única del rey. Es digno de recordarse que la primera confesión personal de fe que San Juan escribe comprende la dignidad de la filiación y la realeza: «Rabí, tú eres el hijo de Dios, tú eres el rey de Israel» (Jn 1,49). j

(B) No deja de ser significativo que sepamos más cosas de David k
que de la mayor parte de los personajes del AT. Su fuerte personalidad con todas sus faltas impresionó tanto a los hebreos como a los cristianos. Pero lo que más permanece de su obra es la contribución religiosa que legó al mundo. Su apasionada lealtad a Yahvé y su celo por la gloria de Yahvé hicieron revivir el entusiasmo religioso de su pueblo. Al hacer de Jerusalén la ciudad de David y la morada de la gloria de Yahvé, al poner en manos de su pueblo el tesoro de sus salmos, al mostrar tanto empeño en levantar un templo a Yahvé después de las humillaciones de los siglos pasados, inauguró entre los hebreos una nueva era de fervor religioso. No hay duda que algunos exegetas, como *Winckler (*Geschichte des Volkes Israel* I, 38), *Beer (*Saul, David, Salomo* I, 41) y *P. Haupt en su artículo *Midian und Sinai*, ZDMG (1909) 506 ss, exageran esta influencia. Pues creen que, hasta los días de David, Yahvé no fué más que una divinidad local, un dios del trueno adorado en el N. de Canán. Se convirtió en el Dios nacional de Israel únicamente después de haber trasladado David el arca al monte Sión. Hasta entonces reinó la desunión religiosa entre el

248k N. y el S. con dos centros rivales de culto —el del N. con el arca, y el del S., con el tabernáculo. No solamente contradice esta teoría lo que sabemos del monoteísmo de Israel antes de David (cf. König, *Geschichte der Alttest. Religion*, Gütersloh 1924, 335 ss), sino que no puede dar pruebas convincentes de esta separación religiosa que se funda en la distinción entre el arca y el tabernáculo. El hecho es que el tabernáculo, desde Josué a Saúl, estuvo primeramente en Gálgala en territorio de Efraím, (Jos 4, 19; 9, 6; 10, 6 s), luego en Silo, en una región en que predominaban los cananeos (Jos 18, 1; Jue 18, 31; 21, 19). Durante el reinado de Saúl se guardaba en Nob, ciudad sacerdotal de la tribu de Benjamín, en tanto que durante el reinado de David estuvo en Gabaón hasta la construcción del templo (1 Par 16, 39; 21, 29; 2 Par 1, 3). Esta emigración de ciudad en ciudad por todo el país difícilmente hubiera sido posible, si antes de David no se hubiera reconocido a Yahvé como el Dios de todo Israel. Lo que podemos decir es que la gran obra de David es el haber fundado un reino en la tierra que se granjeó el apoyo tanto de los sacerdotes como de los profetas, y que estaba tan impregnado de su profundo espíritu religioso que se le tuvo por la expresión en la tierra del reino de Yahvé, y por el deliberado instrumento de este mismo reino. En una palabra, fué algo más que una preparación del reino eterno de Dios: fué la encarnación imperfecta de algo que estaba destinado a elevar las mentes de los hombres hasta ese reino.

l (C) Gran parte de la obra de David fué destruída por los acontecimientos posteriores. La nación se dividió políticamente en dos, y al fin Judá mismo perdió su independencia. Pero la gloria espiritual perdurable de esta dinastía era una parte de las bondades de Yahvé para con David. De esta línea davídica saldrá el gran rey, el supremo sacerdote, el mayor de los profetas. Después del reinado de David, se puede trazar una línea a través de las enseñanzas mesiánicas de los profetas, y ver que solamente un rey davídico, en el cual se encarnan todas las energías de la realeza transcendente de Yahvé, podía ser digno del reino eterno del ungido de Yahvé; cf. Is 9, 6; 11, 1 ss; Jer 23, 5; Ez 34, 4-26. Cuando los profetas nos pintan el reino futuro, llevados por el juramento irrevocable que Dios hizo a David, utilizan los colores del pasado. En la plenitud de los tiempos sucedió lo que muchos reyes y profetas desearon ver. Uno, a quien David llama su «Señor», nació en la ciudad de David, y su reino no tendrá fin.

PRIMER LIBRO DE SAMUEL

249a **I-III. Nacimiento, consagración y vocación profética de Samuel** — Ana, la Isabel del AT, es la mujer estéril de Elcana. Cuando Dios escucha su oración por un hijo, ella lo dedica al servicio de Yahvé en el santuario que estaba en Silo. En contraste con los hijos corrompidos del sumo sacerdote Helí, el muchacho Samuel crece en gracia delante de Dios y de los hombres. Dios le llama a ser su especial profeta, y le impone como carga de su primera profecía el anunciar la sentencia que amenazaba a la casa de Helí.

I, 1. Ramataim significa «dos alturas». El distrito de Sofim era 249b
llamado probablemente así, por el nombre de los antepasados de Elcana; cf. 1 Par 6, 26. Montaña de Efraím hace pensar en una sola montaña. Lo que se quiere expresar es la región montañosa de Efraím. Ramata probablemente estaba en lo que hoy es er-Ram, aldea 8 km al N. de Jerusalén, al mismo lado E. de la carretera a Ramallah. En esta Ramata nació, vivió y murió Samuel. **2.** Elcana tenía dos mujeres, siguiendo la práctica tolerada por la ley de Moisés (Dt 21, 15-17). Ana quiere decir «gracia» y Penena «perla», el equivalente de nuestra «Margarita». **3.** Vg. *statutis diebus*: TM tiene «de año en año», o lit. «de vez en cuando». La ley mandaba que todo varón compareciese ante Yahvé tres veces al año en el santuario central (Éx 34, 23; Dt 16, 16), Silo. Por entonces había otros santuarios menores, por ejemplo, c
en Siquem, Gálgala, Gabaón, Hebrón, pero el de Silo tenía un prestigio único. Estaba en una región central y en el corazón de la poderosa tribu de Efraím, y, sobre todo, allí estaba el arca de Yahvé, lo que significaba la presencia especial de Dios. Debido a esto, vino a ser la capital política y religiosa de la nación. Se oponían muchos obstáculos al cumplimiento estricto y literal de la ley mosaica sobre la centralización del culto (Dt 12, 4-28). La índole esporádica de la conquista, la dispersión de las tribus y el desorden de la cosa pública durante el período de los Jueces, todo ello se oponía al ideal de un único centro de culto. Pero es preciso recordar que la no observancia de una ley no entraña su no existencia. Silo fué lo que estuvo prácticamente más cerca del ideal, atendidas las circunstancias. Estaba en lo que hoy se llama Jirbet Seilum. **4.** «El día»: el tiempo de presentarse en el santuario. **5.** «Una porción»: parte del sacrificio que consumía el oferente y su familia. Como Sara, Rebeca y Raquel, Ana tuvo también que llevar sobre sí el bochorno de su esterilidad antes de tener un hijo famoso. **6.** «Su rival»: las burlas crueles de Penena ensombrecieron la alegre atmósfera de la fiesta. **7.** Ana estaba tan sumida en su tristeza, que se negó a tomar parte en el banquete sagrado que era la parte principal de la celebración religiosa.

9-18. Oración y voto de Ana — **9.** «Ana se levantó»; LXX: «Se levantó d
Ana y se puso ante Yahvé». Helí estaba observándola, sentado en su silla a la entrada del santuario. Helí descendía de Itamar, el segundo de los dos hijos sobrevivientes de Arón. Al principio, el sumo sacerdocio estaba en la familia de Eleazar, el mayor de los dos hijos que sobrevivieron a Arón. No se nos dice cómo este oficio se traspasó a la familia de Itamar, a la cual pertenecía Helí. Oficialmente era a la vez sumo sacerdote y juez, pero le faltaba la grandeza de un Gedeón o de una Débora. Nosotros empezamos a conocerle solamente en su vejez y vemos en él a un hombre de pocas prendas y falto de energía para ser un jefe vigoroso. Era incapaz de inspirar el fuego del entusiasmo político o religioso. Parece que la mayor parte de su actividad sacerdotal la puso en manos de sus dos hijos, lo que tuvo consecuencias desastrosas. Su afecto hacia Samuel y el cuidado que de él tuvo demuestran que no le faltaba espíritu de benevolencia y de afecto, si bien todo su carácter se resiente de su debilidad moral. De aquí su pecaminosa blandura al intervenir en la conducta escandalosa de sus dos hijos.

249d En conjunto, era un devoto de Yahvé, a pesar de su indolencia y pasividad. **11.** «Si te dignas reparar en la angustia de tu esclava». Los LXX, en vez de «la angustia de tu esclava», tienen «la humildad de tu esclava», las mismas palabras usadas por Nuestra Señora en su Magnificat. «Lo consagraré»: como Sansón, su hijo será nazareo todos los días de su vida, llevando la característica de este estado: los cabellos largos, sin cortar, que simbolizaban la completa dedicación de todo el hombre con todas sus energías a Yahvé. **16.** «Una mujer cualquiera» (lit «una de las hijas de Belial»); no se ha dado todavía con el origen satisfactorio de la palabra «Belial». Acaso sea una importación extranjera; se dice de Satán en el NT. Aquí significa: No soy una mujer de mala reputación.

e **19-28. Nacimiento y consagración de Samuel** — El hijo de aquella oración vino al mundo y fué llamado Samuel. Todavía niño, fué llevado al santuario de Silo en cumplimiento del voto de su madre. **20.** «Samuel»: el nombre hebr., *Šĕmū'ēl*, es puesto en relación con el verbo *šā'al*, «pedir», y, según esta etimología popular, significa «pedido a Dios». Gramaticalmente esto es insostenible, pues no da razón del *mem* que viene en medio de la palabra. Algunos autores sugieren otros significados posibles, basados en el texto hebreo: «oído por Dios» y «su nombre es Dios», es decir, «Yahvé es Dios». **21.** «Sus votos»: esto supone que Elcana había hecho un voto semejante al de Ana. **22.** «Cuando se haya destetado» en Oriente podía significar hasta que tenga dos o tres años, Las primeras impresiones en la mente del niño serían el santuario de Yahvé y las cosas sagradas con él relacionadas. **23.** «Su palabra»: Elcana augura que las esperanzas de Ana respecto al futuro de Samuel tendrán completo cumplimiento. Los LXX: «El Señor haga estable lo que ha salido de tu boca».

f **II, 1-10. Cántico de acción de gracias de Ana** — Se le llama a veces «el Magnificat del AT». Ambos cánticos, el de María Santísima y el de Ana, son poesía y profecía. El relato de San Lucas (Lc 1, 46-55) muestra cuán hondamente se habían impreso en la mente de Nuestra Señora las palabras de Ana. Pero, cuando pasan por su alma, se les pega algo de la fragancia de su personalidad, y quedan revestidas de su sumisión tranquila y de su desinteresada humildad. En el presente contexto, la idea principal parece ser el alabar a Yahvé por el alumbramiento de Ana. Los soberbios y jactanciosos deben guardar silencio ante Él, porque pesa todos los pensamientos y acciones. En el gobierno supremo que tiene en el mundo, puede trastornar las posiciones de los débiles y de los fuertes, de los poderosos y de los humildes. Este gran principio moral de su gobierno recibirá perfecto cumplimiento en el juicio del mundo y en la exaltación del rey ungido de Yahvé [159].

g **1.** «Ha exaltado mi frente»: en hebreo «cuerno», símbolo tomado de los animales agitando la cabeza en el aire como por orgullo. **2.** «Fuerte como nuestro Dios»; TM tiene «no hay roca», metáfora frecuente, que pinta la fuerza, la solidez y la inmutabilidad con que Yahvé cuida de las necesidades de las almas débiles y mudables de los hombres. **3.** «Apártense los viejos asuntos»; mejor: «no salgan insolencias o arrogancias de vuestra boca»; los resortes ocultos de las acciones de los hombres son pesados y estimados en su justo valor. **4.** La sabiduría

y justicia de Dios se ven justificadas en las vidas de personas como **249g** Ana, y reciben su plena justificación en el tríunfo último de Cristo y de su Iglesia. **5.** «Y los hambrientos fueron saciados»; con una ligera corrección del texto, se puede leer «dejaron de trabajar», lo cual nos da una antítesis perfecta con los ricos que se ven obligados a alquilarse como trabajadores para tener pan. **8.** «De la basura»: el montón de desperdicios acumulados a la puerta de una ciudad oriental. Los mendigos con frecuencia pasan la noche allí cuando no encuentran otro alojamiento. «...los fundamentos de la tierra... sobre ellos puso el orbe»; falta en LXX que tienen «accede a la oración del que ruega y bendice los días del justo» **9.** «Estarán silenciosos en la oscuridad»; mejor: «perecerán».

10. «Erguirá la frente de su ungido» (lit.« el cuerno»). La idea del **h** juicio de Dios trae la de los ministros e instrumentos de este juicio. Se trata primero de su cumplimiento parcial en la monarquía futura y luego, del cumplimiento pleno en el ungido perfecto de Yahvé. Ésta es la primera vez que aparece la palabra «Mesías» en la Escritura. Pudiera aludirse a este versículo en el *Benedictus* de Zacarías (Lc 1, 69 s). **11.** Un estudio de las lecciones de los LXX mostrará que el texto original tenía: «Ella le dejó allí ante Yahvé y volvió a Rama, y el niño quedó sirviendo en el ministerio de Yahvé en presencia de Helí, sacerdote».

12-26. Los indignos sacerdotes de Silo — Se contrasta vivamente la **i** mala conducta de los hijos de Helí con la fidelidad en el ministerio de Samuel. Mientras ellos caen en abierto libertinaje, Samuel crece en gracia delante de Dios y de los hombres. Son hijos de «Belial», es decir, hombres degradados; les falta el fundamento de toda verdadera religión, el conocimiento de Yahvé (cf. Os 4, 1; 6, 9), e, ignorando su propio carácter, yerran acerca de sus obligaciones respecto a Dios y respecto a su pueblo. Su pecado era doble: (1) robaban al pueblo, participando de la víctima en cantidad mayor de lo que les concedía la ley; (2) interrumpían y profanaban la ofrenda hecha a Yahvé, adelantándose a tomar «carne cruda» entre el ofrecimiento del sacrificio y su consunción por el fuego. Su padre les censuró por el modo de portarse, pero en vano. En este mismo ambiente sagrado donde los hijos de Helí se convirtieron en criminales, podemos notar tres estadios en el desarrollo de Samuel: el crecimiento físico (18), que debió observar su madre en las visitas anuales a Silo; el moral (26), pues su conducta ganó la aprobación de Yahvé y de su pueblo; el espiritual, 3, 19-21, cuando la revelación de Yahvé le distinguió como el profeta que Dios daba a la nación. **18.** «Efod **j** de lino»: se mencionan tres clases de efod en el AT. El peculiar del sumo sacerdote (Éx 28, 6 ss), la prenda que usaban los sacerdotes y, ocasionalmente otros, que tomaban parte en las cremonias religiosas (22, 18; 2 Sam 6, 14) y, por último, el efod que era una especie de objeto litúrgico que se usaba para averiguar la voluntad divina (Jue 8, 27). **19.** «Un mantito»: el término hebreo *mĕīl* se usa para designar una clase de vestido exterior usado por gentes distinguidas. **20.** «Bendijo... dijo... volviéronse»; el hebreo sugiere una acción que se repite frecuentemente, o por costumbre. **25.** «¿De quién puede esperar la intercesión?» Los crímenes de los hijos de Helí eran sacrilegios contra Dios, al cual se le ofrecen sacrificios con la intención de aplacarle, no de ul-

249j trajarle. «Yahvé quería matarlos». Solamente una gracia extraordinaria triunfaría de sus malas disposiciones, y su impenitencia les iba haciendo más y más indignos de ser librados de los castigos que Dios les tenía preparados; cf. Rom 9, 18.

k **27-36. Reprobación de la casa de Helí** — **27.** «Un hombre de Dios». Título dado a los enviados de Dios, como Moisés, Samuel, Elías. Las preguntas que hace este profeta desconocido son un simple medio de subrayar los asertos que en ellas se encierran. «En la casa del faraón»: LXX, «esclavos de la casa del faraón». **29.** «Echado a puntapiés»: tratado con deshonor. Klostermann y otros corrigen provisionalmente el texto para hacerlo concordar con LXX, que tiene «envidias». El sentido viene a ser casi el mismo. **30.** «He aquí lo que dice el Señor». Dios había prometido a la casa de Arón y a todas sus ramas que serían los ministros de su santuario; pero ahora se cambia este decreto por razón de la conducta injuriosa de los hijos de Helí. **31.** «Amputaré tu brazo». Es decir, destruiré tu fuerza. LXX pone la amenaza contra el «linaje» de Helí. Se puede ver el cumplimiento de este aviso, al menos en parte, en la matanza de los sacerdotes de Nob (28, 18 ss), **32.** «Un rival». En la persona de su descendencia, cuando Israel esté en la cumbre de la prosperidad, Helí verá pasar el sacerdocio a otra familia. Se alude a la deposición de Abiatar por Salomón (1 Re 2, 27). **34.** «Te servirá de señal». El cumplimiento cierto de una predicción servirá de terrible garantía del cumplimiento de lo restante. **35.** «Un sacerdote fiel». La mayor parte de los comentaristas ven en esto una referencia a Sadoc, cuya descendencia permaneció en el desempeño de la función hasta el fin de la monarquía (1 Par 6, 8) y la frase «en presencia de mi ungido» supone evidentemente la existencia de la monarquía. **36.** «En alguna de tus funciones sacerdotales». Los descendientes de Helí se verán reducidos al estado de clérigos mendicantes, deseosos de tener una parte en los oficios más bajos del santuario con el fin de ganar lo suficiente para poder vivir.

250a **III, 1-21. Vocación de Samuel y ruina inminente de la casa de Helí** — **1.** «Era rara». Para destacar el significado de la vocación profética de Samuel, el autor hace notar que, en los días depravados de Helí, se hacían pocas revelaciones a Israel por medio de profetas de Dios. **3.** «Cuando todavía no se había apagado la lámpara de Dios»: esta lámpara del santuario se encendía todas las noches y así estaba hasta la mañana (Éx 27, 20). Por tanto, la visión de Samuel debió acontecer algún tiempo antes del alba. «Dormía en el templo»: al santuario de Silo se le llama «templo», como en 1, 9. No hay que tomarlo al pie de la letra, como si Samuel durmiese dentro del «templo», sino en algún cuarto cerca del arca. **7.** «No conocía todavía a Yahvé»: le conocía como cualquier israelita piadoso, pero no por alguna revelación personal. **11.** «Les retiñirán ambos oídos»: como si hubieran sido heridos por un estruendo repentino. Esta misma frase la usa Jer 19, 3, que también compara la destrucción de Jerusalén a la destrucción de Silo (Jer 26, 6). **12.** «Comenzaré». Ni un solo pormenor del castigo de Dios quedará omitido; sus amenazas se realizarán completamente. **13.** «Y que él no corrigió»: sí les censuró, pero faltó en no apartarlos de aquellas funciones sacerdotales que eran la ocasión de sus pecados. En esto

faltó como padre, como sumo sacerdote y como juez de Israel. **17.** «Que Yahvé te castigue»: Samuel se retraía de herir a quien amaba y reverenciaba, y Helí le conjura imprecatoriamente a que se lo diga todo. Esta fórmula de juramento se encuentra solamente en Samuel, Reyes y Rut. Pudiera derivarse del rito de degollar una víctima cuando se tomaba juramento, en el cual las partes pedían que fuera su suerte como la de la víctima, si quebrantaban el juramento. **18.** «Él es Yahvé»: finalmente, cuando ya es demasiado tarde para hacer la divina voluntad, Helí se resigna lealmente a ella. **19.** «Nada de cuanto él decía»: Dios ratificó y refrendó su misión profética en Israel, de suerte que se reconoció que sus palabras eran verdaderas. **20.** «De Dan hasta Berseba»: desde el pueblo más septentrional de Israel hasta Berseba, en el extremo meridional, e.d., todo el país aceptó a Samuel como el profeta autorizado de Yahvé. 250a

b **IV, 1-22. Guerra contra los filisteos** — Aquí, por primera vez en los libros de Samuel, se hace mención de los filisteos. Eran ya muy conocidos en el mundo egeo, incluso en las costas de Asia Menor, e intentaron un desembarco en la costa egipcia ya en 1190 a. C., en la época de Ramsés III. Parece que algunos de ellos se pusieron al servicio del imperio egipcio y se les empleó como guarnición en los puntos estratégicos de la costa palestina, sobre la cual Egipto todavía pretendía ejercer una soberanía real. Para más detallada información sobre sus relaciones con Egipto, lo mismo que del problema de sus orígenes, cf. *GARSTANG, *Joshua Judges* (Londres 1931, 248, 311 ss), y *W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *Philistine Origins*, en BBSAJ 3 (1923) 20 ss. Era casi inevitable que, en un país pequeño como Palestina, chocaran las dos grandes oleadas de la invasión filistea y la hebrea.

c **3.** «Vamos a traer... el arca»: se lee en Núm 10, 35 que el arca fué llevada a la batalla, y lo mismo se hizo en el sitio de Jericó (Jos 3, 4). Pero esta vez una confianza falsa y maquinal en la presencia física del arca tuvo efectos desastrosos. En los días de Jeremías se advierte una confianza en el templo análogamente vana (Jer 7, 4). **4.** «Los dos hijos de Helí»: se mencionan aquí porque su suerte va envuelta en la del arca. **6.** «Hebreos»: son llamados aquí hebreos como ocurre generalmente cuando los extranjeros hablan de los israelitas (29, 3) o cuando se contraponían los israelitas a los extranjeros (13, 7). **13.** «Helí estaba sentado en una silla»; lectura completada por LXX: «sentado en una silla a la vera del camino cerca de la puerta». La puerta era probablemente la del santuario, como en 1, 9. **18.** «Apenas hubo mentado el arca de Dios»: la derrota, la carnicería, la desgracia personal llegó a un punto insoportable: el arca de Dios ha sido tomada **21.** «Icabod»: «sin gloria», porque se había ido la señal visible de la presencia de Dios en Israel, dejándoles en tinieblas y en la desesperación; nombre muy a propósito del hijo del hombre responsable del desastre.

d **V, 1-12. El arca en poder de los filisteos** — **1.** Azoto era una de las cinco ciudades de la confederación filistea. Más abajo se mencionan otras dos: Gat (8) y Acarón (10). **2.** Dagón era el dios favorito de los filisteos (Jue 16, 23). Si el nombre es de raíz semita, puede significar «trigo». En el territorio fértil de Filistea vendría muy bien el culto de un «dios del trigo». **6.** «Pesó grandemente»; no solamente fué humillado

250d su dios nacional delante de Yahvé, sino también el pueblo tuvo que sufrir de hemorroides o furúnculos, y posiblemente de una epidemia parecida a nuestra peste bubónica. **8.** «Los príncipes de los filisteos»: los jefes de las cinco ciudades, aunque gozaban de autoridad independiente en sus propios distritos, estaban unidos en alianza defensiva y ofensiva. Establecieron un consejo combinado de estado para solucionar los casos urgentes que se ofreciesen. Su título oficial, «Seren», se conserva en TM.

e **VI, 1-VII, 1. Devolución del arca** — La epidemia en las ciudades filisteas, motivada por la presencia del arca, llenó de pánico a los filisteos. En un principio tenían la determinación de retener a toda costa este trofeo de guerra en su tierra, pero el azote de la ira de Yahvé les forzó a devolverlo, juntamente con ofrendas votivas para aplacarle.

f **1.** «En la tierra de los filisteos». LXX añade «y su tierra hormigueaba de ratas». **3.** «De vacío»: deben hacer alguna ofrenda en compensación por la infracción de los derechos de Yahvé. **5.** «Ratas de oro». Hiftzig, Wellhausen y Dhorme están de acuerdo, contra Smith, en que estas ratas de oro eran símbolos de la epidemia. Smith dice que no se da un caso análogo entre los hebreos. Pero lo que procede es buscar analogías entre otros pueblos paganos; hay pruebas evidentes de esta especie de prácticas (cf. DHORME, 59). **7.** «Dejad los terneros... en el establo»: el instinto natural de los animales les haría quedarse con las crías. Si se iban a la frontera de Israel sería señal de que las impulsaba
g irresistiblemente Dios. **12.** Bet-semes: su sitio se identifica ahora con el actual teso de Ain-Šems, en el valle de Sorec, y el nombre supone que fué un centro de culto al sol. **19.** «Mató entre los hombres de Bet-semes»: según está, el texto parece suponer que la sola mirada del arca era una profanación que se castigaba con la muerte. Ciertamente que toda curiosidad irreverente hacia el arca estaba estrictamente prohibida (cf. Núm 4, 19 s). Pero es muy probable que la verdadera razón del castigo, en este caso, se nos dé en LXX: «Y los hijos de Jeconías no se alegraron con las gentes de Bet-semes, al ver el arca de Yahvé». Por falta de todo sentimiento religioso, no se unieron al espíritu de regocijo que desplegaron los betsamitas y fueron castigados por esta apatía. «Cincuenta mil» es evidentemente una glosa fundada en un texto corrompido. LXX: «setenta». **20.** «Este Dios santo»: se expresan en la Biblia diferentes aspectos de la naturaleza divina con el término «santo». Aquí significa que la majestad transcendente de Dios y el celo por el propio honor son objetos de la adoración reverente del hombre, que ante tal majestad queda convicto de pecado. **21.** Quiriat-yearim —«ciudad de bosques» — pueblo a unos 14 km al N. de Bet-semes, cerca de la aldea moderna Quiriat el-Enab. Aquí permaneció el arca hasta los días de David — 70 años — que la trasladó a Jerusalén. El hecho de que no se intentó llevarla a Silo parece entrañar que Silo había sido ya destruída por los filisteos; cf. P. NAGLE, *De prima Siluntis destructione effossionibus recentibus illustrata*, en «Antonianum» 6 (1931) 401-416. En Quiriat-yearim había un alto porcentaje de cananeos, por lo cual podía ser considerada por los filisteos como territorio neutral. Los filisteos se darían por satisfechos con impedir la reedificación de Silo como santuario de lo que ellos consideraban como el símbolo de su victoria

sobre los israelitas. De este modo cayó sobre el arca cierta obscuridad, 250g
lo que explica el que ni Samuel ni Saúl se interesaran por ella en este período. **VII, 1.** «*Consagraron a Eleazar*»: le destinaron a ser el guardián del arca.

VII, 2-17. Samuel, reformador y libertador — No estuvo ocioso Samuel 251a
durante este período de oprobio nacional. Actuó como juez en la esfera política, y como levita en la obra de la reforma religiosa. Gracias a la derrota y a la opresión, la confianza de Israel en sí mismo había sufrido una sacudida y su confianza en Yahvé había descendido a un nivel peligrosamente bajo. La masa del pueblo estaba preocupada por los problemas de la seguridad personal y de las necesidades de la vida cotidiana. Empezaron por acudir a los cultos locales de Baal y Astarté, que eran los patronos paganos de copiosas cosechas y de abundantes rebaños. Hubo divisiones en la alianza con Yahvé, que también quedó degradada por prácticas idolátricas y otras formas de sincretismo religioso. Para contrarrestar esto, Samuel luchó por promover el culto de Yahvé en su pureza y por reorganizar políticamente a Israel. Esta obra tuvo por consecuencia el renacimiento religioso y la derrota de los filisteos en Eben ha-Ezer.

2. «Israel se volvió a Yahvé». TM tiene: «hizo llanto en pos de Yah- b
vé». Pudiera ser el sentifo que Israel, como un niño voluntarioso a quien ha castigado su padre, seguía a Yahvé con lágrimas de arrepentimiento ansiando la reconciliación. **4.** «Los baales y astartés»: los principales dioses y diosas paganos adorados en Canán. **5.** Masfa (Miṣpā): «la torre del vigía». Por conjetura se la localiza en Nebi Samwil, un monte unos 8 km al N. de Jerusalén. Era un lugar muy a propósito para reuniones religiosas y concentración de tropas. «Y yo rogaré... por vosotros»: Samuel fué un hijo de oración y un hombre de oración. Se le pone al lado de Moisés mismo como ejemplo de intercesión poderosa por la oración (cf. Sal 98, 6; Jer 15, 1). **6.** «La derramaron en tierra ante Yahvé»: no se encuentra ningún rito exactamente paralelo a éste en el AT; pero debía simbolizar, como lo indica el Targum, la efusión del corazón arrepentido (cf. Lam 2, 19). «Juzgaba», e.d., actuaba como jefe religioso y magistrado civil. **7.** «Habiendo sabido los filisteos»: sospecharon un levantamiento y determinaron aplastarlo inmediatamente. Esto habría sido fácil, porque los israelitas estaban probablemente desarmados en aquella concentración religiosa. **10.** «Los puso en derrota»: lo que siguió al sacrificio y a la oración de Samuel demuestra que fué Yahvé quien los derrotó; los israelitas completaron simplemente la derrota. **13.** «No volvieron... más», e.d., durante el gobierno personal de Samuel como juez. No debe extenderse al período de la monarquía. **14.** Los amorreos figuraban entre los antiguos habitantes indígenas de Canán. **15.** «Todo el tiempo de su vida» debe entenderse distinguiendo, porque Samuel nombró jueces a sus hijos y Saúl empezó a reinar antes de la muerte de Samuel. La expresión pretende indicar que Samuel siguió ejerciendo gran influencia en todos los asuntos civiles y religiosos que afectaban a la nación. «En todos estos lugares»: todos estaban dentro de un radio de unos 30 km de Jerusalén.

VIII, 1-22. La petición de rey — Hasta aquí, Israel había sido una teo- c
cracia pura y simple. Dios era su rey invisible. Sin embargo, no estaba

251c excluída completamente de la divina revelación la idea de una realeza humana en alguna forma. En Dt 17, 14-20, tenemos las leyes referentes al rey. JUNKER (*Das Buch Deuteronomium*, Bonn 1933) y otros consideran que este texto fué refundido en su forma actual por un escriba posterior, a la luz de la historia contemporánea de la monarquía; pero algunas notas substanciales deben de ser de un período mucho más antiguo. Sin embargo, en la práctica hasta el presente, Dios no había suscitado reyes, sino individuos excepcionales, llamados jueces, que actuaran como instrumentos suyos en la liberación y gobernación en tiempo de crisis. Entretanto, varias crisis de tipo político, y la silenciosa revolución social que siguió a la conquista de Canán iban minando el edificio religioso de la teocracia. Hasta que las cosas llegaron al punto álgido en tiempo de Samuel, la conciencia nacional del dominio regio inmediato de Yahvé neutralizó los conatos abortivos de una realeza humana, que tuvieron lugar en tiempo de Gedeón.

Samuel mismo debió sentir la necesidad de estabilidad y permanencia, pues el nombramiento que hizo de sus hijos como jueces fué una brecha en la tradición. Constituía una concesión a medias a las nuevas ideas que iban ganando terreno entre el pueblo. Una vez hubo fracasado este compromiso por la venalidad de sus hijos, y apareció de nuevo el peligro filisteo, había que hacer algo. Los menos conservadores de los israelitas estaban convencidos de que la única alternativa a la anarquía política era establecer una monarquía convenientemente constituída. A sus ojos, no podía haber *vía media*. De aquí su petición de un rey como lo tenían las demás naciones. El tono de su demanda, el ideal que habían formado de su tipo de rey —como el de las demás naciones— muestra un concepto puramente terreno del espíritu interior y de los privilegios de la teocracia. Los que tal lo tenían manifestaban implícitamente su cansancio del régimen teocrático, como si las calamidades que les agobiaban no fueran el resultado de su propia infidelidad a Dios, sino de algún defecto en el gobierno de Dios. Esta actitud era la negación de todo lo que les debiera haber enseñado su propia historia. Pidieron un rey como las demás naciones, sin pensar en su vocación religiosa única, que era lo que solamente constituía su verdadera grandeza en la historia de la humanidad (cf. LEIMBACH, 43; KITTEL, *Geschichte* II, 80).

d Aparte sus sentimientos personales en la materia, ello era bastante para llenar la mente de Samuel de presentimientos, y muchos patriotas de amplia visión debieron de participar de sus recelos. Egipto, Edom, Moab, Asiria y otras naciones de los alrededores de Israel tenían gobierno monárquico. Su prosperidad material y su eficacia militar eran frecuentemente el producto de la violencia y del despotismo, lo que se oponía directamente al tenaz espíritu independiente de las tribus israelitas. Pareció el colmo de la imprudencia y de la ingratitud el arrumbar la forma tradicional de gobierno y embarcarse sin más ni más en un experimento discutible en un momento crítico de su historia. Si pudo Moisés convertirles en un gran pueblo sin declararse rey, no había nada que impidiera a Yahvé el que renovara sus antiguas misericordias con Israel, con tal que buscara la solución de sus dificultades en la lealtad a su gobierno, en vez de andarse entrometiendo en nuevas formas de

gobierno. Por lo cual, Samuel hizo al pueblo una última amonestación. 251d
Un rey exigirá los derechos de un típico déspota oriental. Dispondrá de sus propiedades, hará levas para trabajos forzados, y exigirá tributos excesivos (cf. 1 Sam 22, 7 y 17; 1 Re 21, 1-16; 5, 13-18; 12, 4, como ejemplos de que se dieron con el tiempo tales abusos). En una atmósfera así difícilmente podría sobrevivir la libertad política y social.

Este relato sombrío de la institución de la monarquía debe expresar los sentimientos de aquellos hebreos que no miraban a la dignidad real con buenos ojos. Probablemente algunos redactores posteriores, que fueron testigos de las tristes tragedías de muchos reyes, recargaron en este sentido las tintas de estas narraciones, especialmente en 8, 1-22, y 10, 17-24. Por otra parte, los cc 9-10 y 16 adoptan una posición más favorable para la monarquía israelita. Naturalmente estas preferencias políticas debieron tener con probabilidad una doble repercusión en los relatos sagrados. No debe olvidarse, no obstante, que esta doble opinión sobre la monarquía expresa algo más que las preferencias de cada escritor posterior; manifiesta algo que era inherente a la situación histórica misma (cf. RICCIOTTI, *Storia d' Israele* I, 320 s). Al fin, Dios les dió un rey, pero no una monarquía incompatible con la verdadera naturaleza de la teocracia. Se ve la sanción o aprobación divina en la manera de la elección, e.d., por suertes —lo que dejaba la designación del candidato en manos de Dios— y en las demás ceremonias religiosas, especialmente en la unción, que consagraba el reino como el medio por el cual la alianza misericordiosa de Yahvé podía todavía alcanzar sus fines.

2. Joel: «Yahvé es Dios». Abia: «Yahvé es mi padre». **4.** «Los e
ancianos»: los portavoces oficiales del pueblo; se trata de una delegación oficial a Samuel, no de una simple cuestión de alboroto popular.

IX, 1-26. Encuentro de Saúl y de Samuel — Encuentro providencial de 252a
los dos hombres que tenían la clave para solucionar la crisis nacional de su tiempo. Saúl, hijo de Cis, de la pequeña y belicosa tribu de Benjamín, andaba en busca de sus asnas. Samuel, que andaba buscando en sus pensamientos el futuro jefe de la nación, en un banquete sagrado en Rama se encuentra con Saúl y le hace pensar en un destino más alto.

2. Saúl: hebr. *Šā'ûl* «pedido», e.d., «pedido a Dios». Por Saúl b
en el AT y Saúl(o) en el Nuevo (Act 7, 57), éste es el nombre más excelso en la historia de la tribu de Benjamín. Al contrario del Saúl del NT (cf. 2 Cor 10, 10), el del Antiguo era de una presencia imponente, parecía un rey de pies a cabeza (cf. 9, 2). **9.** «Profeta... vidente». En cuanto al significado de estos términos véase § 409 s. **14.** «Altura»: *bāmāh* (plural *bāmôṭ)* indica siempre un lugar de culto. Originalmente pudo estar reservado este término exclusivamente a los santuarios edificados en un collado o montaña, pero se usó también hablando de otros lugares de culto, p.e., en el valle de Hinnón (Jer 7, 31). Generalmente hablando, estos lugares altos están expresamente condenados en la Biblia, como lugares de culto idolátrico o ilícito. En nuestro caso no se usa este término en sentido peyorativo. En tiempo de Samuel no había un santuario central para el culto israelita y Samuel puso simplemente en práctica el espíritu de la ley mosaica, Éx 20, 24. **15.** «Había advertido»: lit. «descubierto su oreja». Metáfora usada para pintar a un oriental retirando a un lado el cabello largo de otro —así lo llevaban— para susu-

252b rrarle mejor un secreto al oído. **20.** «Por las asnas»: e.d., ¿por qué vas a preocuparte por tres asnas miserables, puesto que tuyo será lo mejor de todo en Israel? **21.** «Un hijo de Jemini», e.d., un benjaminita.

c **IX, 27-X, 8. Saúl ungido rey** — La mención más antigua de la unción, como parte del ceremonial de una corte, aparece en el territorio de Siria, en el s. XVI a.C., durante el período de la soberanía egipcia en Siria. Hasta aquí, la unción en Israel se reservaba para los sacerdotes. Debe hacerse notar que Saúl es ungido en privado (10, 1) como *nâgîḏ* (príncipe). En 10, 24, es elegido públicamente rey y luego confirmado en este puesto después de la victoria contra los amonitas (11, 14 s). La historia de la unción de los reyes israelitas demuestra que era un rito sagrado practicado por inspiración de Dios y ejecutado por el representante de Dios para inculcar: (*a*) la consagración del rey a Yahvé; (*b*) la efusión del espíritu de Yahvé sobre él para ponerle a la altura de sus arduos deberes; (*c*) para poner el sello de sus bendiciones a su reinado y señalar su persona como sagrada. Aunque la suma total de las esperanzas mesiánicas no se encerraba en la pintura de un rey teocrático ideal, todavía es significativo que, en los pensamientos de los hombres, todas aquellas promesas se habían entrelazado en torno al título «Mesías», «el Ungido». Por la unción del Espíritu Santo (Act 10, 38) el Mesías quedó capacitado para regir el reino eterno de Yahvé.

d **X, 1.** «Príncipe»: probablemente en la mente de Samuel no fué ésta una unción incondicional respecto a la dignidad regia. Por el momento, Saúl fué hecho jefe del pueblo en la lucha contra los filisteos. «Te será señal»: Samuel prometió a Saúl que tendría tres señales en confirmación de su nueva dignidad: (*a*) las asnas se encontrarían; (*b*) en Tabor unos hombres le ofrecerían parte de los dones destinados a un sacrificio a Dios; (*c*) vendría sobre él el espíritu de profecía. El primer signo le convencería de que era realmente rey por voluntad de Dios; el segundo de que, como rey, aquellos dones se le ofrecían en parte como representante de Dios y como subordinado a Él, y el tercero, de que debía ser rey con el auxilio del espíritu de Dios. **3.** «Subiendo a Dios», a ofrecer sacrificios. Al dar a Saúl parte del sacrificio, aquellos hombres pagaban tributo inconscientemente a la nueva dignidad que Yahvé le había conferido. **6.** «Profetizarás»: no en el sentido de que vaticinaría lo futuro, sino que manifestaría con entusiasmo un sentimiento religioso en himnos y alabanzas. **12.** «¿Quién es el padre de esos otros?»: los vecinos de Saúl se sorprendían de que se le contase ahora entre los «profetas»; sobre la naturaleza de esos profetas, véase § 410*c*. Un espectador los reprende, preguntando quién es el padre de los otros profetas, e.d., el parentesco y la herencia tienen poco que ver en la libre efusión de los dones de Dios. Las gentes de Nazaret se sorprendían de la misma manera por las palabras y obras de Cristo (Mt 13, 54-7).

e **X, 17-27. Elección pública de Saúl** — Esta narración es continuación de 8, 22. **25.** «Expuso... la ley del reino». DHORME, 90, y SMITH, 74, creen que esto es «el derecho del rey» ya mencionado en 8, 9-19. LEIMBACH, 52, piensa que era un documento jurídico, al estilo de Dt 17, 14-20, que obligaba tanto al rey como al pueblo.

f **XI, 1-15. Victoria de Saúl contra los amonitas; es aclamado por el pueblo** — Probablemente la expedición contra los amonitas tuvo lugar

antes de la elección de Saúl mencionada en 10, 17-25, pues 12, 12, 252f presupone una invasión amonita antes de que Saúl fuera hecho rey. Si esto es así, entonces su triunfo y su popularidad habrían convencido a Samuel de que Saúl había ciertamente ganado el cetro.

1. Jabes Galad: la capital de Galad, al E. del Jordán. Los amo- g nitas ocupaban una región al N. de Moab, en Transjordania. Ésta es la primera mención que se hace de ellos, después de su derrota por Jefté (Jue 11, 21). **5.** «Tras de sus bueyes»: también Cincinato estaba arando cuando llegaron los mensajeros a ofrecerle la dictadura (TITO LIVIO III, 12). **7.** «Mandó a éstos»: mandó los trozos sangrientos de los bueyes como una fogosa llamada a los jefes de Israel, con una tremenda amenaza para todos los que dejaran de seguirle en la lucha por sus compatriotas. **8.** Bezec: en los montes al O. del Jordán, y en realidad enfrente de Jabes Galad. «Trescientos mil»: Esta cifra es muy improbable como número de los guerreros entonces útiles, y está en manifiesto contraste con las mencionadas en 13, 15. Parecen ser una adición al texto cuando era ya un hecho consumado la división entre Israel y Judá. **14.** «Renovar... el reino»: había llegado el tiempo de proceder a lo que llamaríamos nosotros la ceremonia de la coronación. Los que habían puesto en duda la capacidad del entusiasta gigante de Benjamín habían sido reducidos a silencio por su victoria. Tenemos, pues, tres estadios en el desenvolvimiento de la plena realeza de Saúl. Es ungido privadamente en Rama como «príncipe», elegido por suertes en Masfa, pero reconocido sólo parcialmente, y al fin aclamado por todo el pueblo en Gálgala. Debió de haber una unción pública, puesto que leemos en LXX: «...y [Samuel] ungió allí a Saúl [para que fuera] rey».

XII, 1-25. Despedida y abdicación de Samuel — Israel se encontraba h en los umbrales de una nueva era. Samuel era el lazo vivo entre lo pasado y lo futuro. En este momento aparecen en marcado relieve la grandeza de su carácter y la importancia de su obra. Los largos años dedicados a Yahvé y a las necesidades religiosas de su tiempo, le habían convertido en una figura venerable y respetable, el último y el mayor de los jueces. No podía dudarse de la verdadera fuerza y de la integridad escrupulosa de este hombre, ni aun en la mente de aquellos que pidieron un cambio de gobierno. Era un israelita en que no había doblez. Una vez conocida la voluntad de Dios, la llevaba a término con toda su incansable energía, sin reparar en los sufrimientos que pudiera costarle. Esta dedicación inflexible a la voluntad de Dios le hizo el consejero y el amigo de Saúl en sus primeros años, hasta que surgió una nueva necesidad, y entonces estuvo dispuesto a dar todo su apoyo al poder naciente de David. De esta manera, su obra no murió con él, sino que culminó en el establecimiento final de la monarquía, tal como se describe en 2 Sam. Antes de abdicar, Samuel pasa revista a lo pasado recordando las revelaciones inmerecidas de la amorosa bondad de Yahvé. Si Israel las hubiera secundado, hubiera sido superflua cualquier soberanía humana. Ahora que la monarquía era un hecho consumado, esboza los principios religiosos que deben guiar tanto al rey como al pueblo en lo futuro, y les asegura que seguirá protegiéndoles con su intercesión.

252i 2. «Marche a vuestra cabeza»: como un pastor que va delante del ganado. 3. «Dad testimonio de mí»: poned mi vida en tela de juicio —tomad vosotros la parte de los acusadores—, que Yahvé y su ungido sean los jueces.

j **XIII-XIV. Guerras de Saúl por la independencia y primeros años de reinado** — El relato de las primeras campañas de Saúl contra los filisteos termina con una lista escueta, episódica, de guerras semejantes contra los edomitas al S., los moabitas al SE., y algunas tribus arameas al N. Pero no debemos olvidar que las victorias de Saúl contra los filisteos no fueron decisivas. Durante todo el reinado continuaron sin interrupción incursiones locales en la frontera, y contraataques de represalia. La digresión que se introduce en la narración (7-15*a*) es un relato del rompimiento preliminar entre Saúl y Samuel. Nos prepara para la reprobación final del c 15. La falta de fe cegó a Saúl hasta el punto que no vió que el extremo a que él se encontraba reducido era la oportunidad de Dios, y que su impaciencia no debía haberle hecho prescindir de lo más importante, la voluntad de Dios.

k **XIII, 1.** «Hijo de un año»: absurdo manifiesto, debido a error de copista. Carecemos de medios para restituir el número original, si no es acudiendo a la conjetura. Falta todo el versículo en los mss. griegos más importantes. **2.** Mikmas: unos 11 km al NE. de Jerusalén. **3.** «Batió a la guarnición». El término hebreo *nᵉṣîḇ*, que la Vg. traduce *stationem*, está tomado como nombre propio en LXX, como si indicara el oficial filisteo residente en aquel fuerte. «Los filisteos al saberlo...»; LXX da pie para leer «los filisteos oyeron [la noticia] que decía: los esclavos [o los hebreos] se han rebelado». **5.** «Treinta mil»: Las cifras necesitan ser corregidas. Tantos carros en país montañoso hubieran sido inútiles. La recensión de Luciano y los códices griegos 83, 93, 108 dan la cifra de 3.000. **7.** «Los de más lejos» (Vg. *Hebraei)*; con LXX: «los que se marcharon, pasaron el Jordán para irse a la tierra de Gad». Muchos huyeron a Transjordania porque habían perdido toda esperanza. **8.** «Esperó»: Saúl fué escogido por Dios para libertar al pueblo de Dios, pero no para actuar antes que estuviera debidamente comisionado para hacerlo por el representante de Dios. **13.** «Has obrado neciamente»: pudiera a primera vista parecer excesivo el castigo, pero estaba en peligro todo el principio de la monarquía teocrática. Saúl, en un momento crítico, prefirió obrar *autocráticamente*, no *teocráticamente*. Fué esta debilidad interior lo que le llevó a la gran tragedia de su vida. **15.** «Levantóse Samuel»: oración que falta en TM y debe restaurarse según LXX: «Levantóse Samuel y subió de Gálgala...». **17.** «Tres tropas»: la primera se dirigió hacia el N., la segunda al O. y la tercera al E. Saúl y Jonatán cerraban todavía el camino hacia el S. Los filisteos pudieron esperar que les atraerían fuera de sus fortificaciones. **20.** «Tenía que bajar a tierra de los filisteos»: una prueba de que los israelitas se encontraban sin armas. Podían afilar herramientas y utensilios, pero para cualquier cosa que exigiera trabajo de forja tenían que pedir autorización a los filisteos.

l **XIV, 4.** «El nombre de uno era Boses»: significa «brillante», a causa del brillo de la superficie cretosa del diente de roca. *Sene* significa «el espinoso» y puede aludir a las acacias de aquella región. **6.** «Puede

ser que Yahvé»: cf. las nobles palabras de Judas Macabeo antes de la batalla de Bet-horón (1 Mac 3, 16-21). **12.** «Os enseñaremos una cosa»: frase de burla provocativa. **18.** No se trata del arca sino del efod. El arca estaba todavía en Quiriat-yearim, y no se usaba para consultar a Yahvé. **19.** «Retira tu mano»: Saúl, rasgo característico en él, interrumpe bruscamente la consulta, muy impaciente para esperar a saber la voluntad de Dios. **21.** «Los hebreos»: se les distingue de los israelitas. A los que habían sido reclutados por los filisteos llamarían hebreos sus dueños. **27.** «Le brillaron los ojos», es decir, brillaban como si un nuevo vigor se hubiera derramado por todo su cuerpo exhausto. **31.** «De Mikmas hasta Ayalón.» Delimitan el campo de la batalla desde Mikmas al N., luego Betaven hacia el O., bajando luego por el paso de Bet-horón a Ayalón, en la llanura filistea. 252l

XV, 1-35. Campaña amalecita y reprobación de Saúl — Entre Israel y Amalec reinaba desde siglos, una enemistad hereditaria. Habían luchado los amalecitas contra Israel en Rafidim, y la sentencia de Dios contra ellos estaba consignada en Éx 17, 14. «Destruiré la memoria de Amalec de debajo del cielo.» Eran un pueblo cruel y dado a la rapacidad. **2 ss.** Samuel menciona alguna de las recientes brutalidades de su rey Agag. El único argumento que podía entender un pueblo tan salvaje era una severidad despiadada. Se trataba de una guerra santa y había que aplicar con todo rigor el *ḥerem* o entredicho sagrado. Esto quiere decir que todo ser viviente debía ser muerto en honor de Yahvé, como se había hecho en el caso de Jericó y de Acán (Jos 6 ss). Saúl fué pesado por Yahvé y fué encontrado falto de peso. Al principio de su carrera parecía justificar las esperanzas que en él se habían puesto. Era de alta estatura, dotado de fuerzas hercúleas, valiente, simple en sus gustos y modo de vida, en contraste con el lujo y magnificencia de algunos reyes posteriores. Creó el principio de un ejército permanente, y fomentó el sentimiento de la unidad nacional. Fueron éstos los fundamentos valiosos de las proezas posteriores de David. En cuanto a la religión, fué rudo y sencillo seguidor de Yahvé y murió luchando contra los enemigos incircuncisos de su pueblo. Al principio, su carácter impasible, imperturbable, taciturno, pudo causar impresión desfavorable en algunos espectadores: «¿Éste es el que va a salvarnos?» (10, 27); pero el espíritu de Dios encendió pronto en su corazón el fuego del entusiasmo, y lo llenó de poder para cumplir su gran destino como primer rey de Israel. Este nuevo reino fué la ambición dominadora que dió sentido a su vida. Sin embargo, su obstinación imperiosa, su impetuosa temeridad y su desobediencia voluntaria le condujeron a correr tras la sombra de un reino terreno y a pasar por alto el principio fundamental del verdadero gobierno teocrático. La amenaza de Samuel a quien amaba, la elevación de David, las calamidades que se amontonaban sobre él fueron llevando gradualmente su ánimo a un estado psicopatológico de remordimientos, miedos, sospechas, obstinación, excitabilidad y crueldad. La noche antes de morir, en el antro de la bruja de Endor, escuchó la sentencia de su ruina de labios del hombre que le había ungido rey. 253a

3. Vg. «*demolire universa eius*»: el hebr. significa «dedicar» y lo que estaba dedicado a Yahvé había que retirarlo de los usos comunes y no po- b

253b día tomarse como despojo. La misma idea de dedicación exclusiva puede verse en la palabra «herem». **6.** Los quineos (quenitas) pertenecían a la tribu del suegro de Moisés y eran de antiguo aliados de Israel. **11.** «Samuel se entristeció»; TM tiene: «estaba triste», turbado profundamente por el cariz que tomaban los acontecimientos. Apreciaba todavía a Saúl y clamó a Yahvé protestando e intercediendo, pero en vano. **16.** Vg. «*sine me*»: «*cállate*». Samuel corta en seco sus disculpas. **22.** « ¿No quiere mejor Yahvé? »: toda esta reprimenda está en verso, como un oráculo profético. Contiene en resumen gran parte de las enseñanzas de los profetas posteriores como Amós, Oseas, Miqueas e Isaías, y lo cita el mayor de los profetas en Mt 9, 13; 12, 7. **28.** «Hoy ha escindido Yahvé tu reino»: el caso sirvió a Samuel de parábola; cf. la acción simbólica de Ajías (1 Re 11, 30 ss). **29.** «El esplendor de Israel»; Vg. «el Triunfador de Israel». Título dado a Dios únicamente aquí. **30.** «Hónrame». Se aferra todavía a los honores exteriores de su posición. **35.** «Lloraba por Saúl». Saúl debe quedar para siempre como una de las mayores figuras de la tragedia humana. Su historia es realmente patética, puesto que está destinado a desempeñar un puesto para el cual se muestra inepto; historia de principios brillantes, de fracasos, de repentinos estallidos de bondad y maldad y de total desolación al final.

c **XVI, 1—XVIII, 5. Introducción de David en la vida pública** — No es posible decir a ciencia cierta de dónde viene el nombre de David, en hebr. *Dāwîḏ*. Las principales fuentes de su historia deben buscarse en 1 Sam 16—2 Sam 2. Se dan nuevos pormenores en 1 Par 2-3; Rut 4, 17-22, y en los títulos de algunos salmos. Así como nos encontramos con dos narraciones de la institución de la monarquía, que se complementan, así también de la misma manera parece que tenemos una doble fuente de algunos de los hechos de David, por ejemplo, de la muerte del gigante Goliat y de la introducción de David en la vida pública. En el c 16, David es un pastorcillo, ducho especialmente en música, que es recomendado a Saúl y se convierte en paje suyo. En el 17, está ausente de la corte en tiempo de guerra; y sólo la casualidad le da a conocerse a Saúl y a Abner. Para ajustar estas diferencias, se ha indicado (*a*) que 17, 15, supone que David iba y volvía libremente a su casa, y, por tanto, que no residía en la corte. Pudiera ser que David fuera llamado de cuando en cuando, al tener el rey un ataque de melancolía. Si Saúl vivía absorto en sus tristes pensamientos, no es maravilla que no le reconociera en tiempos posteriores; (*b*) el hecho de que le llame el hagiógrafo «escudero» en 16, 21, prueba muy poco, pues es muy propio del estilo de un historiador hebr. hacer ciertos asertos anticipadamente; (*c*) debe hacerse notar que las preguntas en 17, 55-58, se hacen sobre la familia, no sobre David mismo, y Abner pudiera muy bien no haberse preocupado anteriormente por los antecedentes familiares del joven trovador; (*d*) el códice Vaticano (B) de los LXX, difiere del TM actual en que omite 17, 12-31, 41, 50 y 55-58; 18, 1-5, 10 s y 17-19, y da así una narración completa, sin las dificultades que lleva consigo TM. Pero pudiera ser que estas omisiones fueran resultado de un tratamiento crítico del texto para suprimir todas las contradicciones. Ricciotti prefiere ver dos fuentes complemen-

tarias en este relato. El compilador de ellas da por supuesto que sus 253c
lectores saben ya todos los pormenores, y hace una selección de los hechos más importantes, que desgraciadamente son insuficientes para que nosotros podamos afirmar nada sobre la relación exacta entre ellos.

XVI, 1-13. Unción secreta de David — Dios encomienda a Samuel que d
unja a uno de los hijos de Isaí como sucesor de Saúl, rechazado por Él. Yahvé, para guardar el secreto de su mensaje, dice a Samuel que debe celebrar una reunión religiosa en el distrito. Contra la expectación de todos, Yahvé escoge al menor de los hijos de Isaí: David. Era un hombre según el corazón de Dios, cf. 1 Re 15, 3 y 11; 2 Re 14, 3 y 18, 3. Puede decirse que su vida en conjunto justifica un epitafio de esta guisa. Su atractiva personalidad y sus proezas llevan el sello de una real y auténtica grandeza. Comienza su carrera como pastorcillo, y llega a ser músico, poeta, héroe de cien batallas, proscrito, profeta, amigo leal, patriota verdadero, padre cariñoso, rey noble, santo y pecador cuyos hechos y dichos han cambiado la historia. A pesar de los errores evidentes y de las flaquezas de su vida, lo que se ve a través de todos ellos es el honor de Yahvé y la gloria de Israel. Siempre se dió cuenta de la base religiosa de su oficio de rey, y fué capaz de dar la unidad religiosa y nacional a Israel. A través de muchos episodios de bravura, humildad, desinterés, sabiduría y ternura se ha ganado el afecto y la gratitud de los hombres, la que ni siquiera la sombra de sus pecados podrá nunca borrar completamente. Sus aisladas ruindades se olvidan y perdonan al verle tan embargado de la grandeza de Dios omnipotente, tan sediento de los destellos de su hermosura, tan anonadado ante sus juicios inescrutables y tan lleno de gratitud ante la inmensidad de su amorosa bondad. Nos damos cuenta que éste es el verdadero David que se ganó el corazón de Dios.

1. «Isaí de Belén». Nieto de Rut la moabita y natural de Belén e
de la tribu de Judá, unos 10 km al S. de Jerusalén. **5.** «Santificaos»: esto llevaba consigo la purificación de toda mancha legal. **7.** «El hombre ve...»: mientras Samuel hablaba consigo mismo en silencio (*wayyōmer* a veces tiene el sentido de «hablarse a sí mismo»), Yahvé le recuerda que lo que determina la elección divina no es la apariencia exterior del cuerpo, sino las cualidades invisibles de la mente y del corazón. **12.** «Era rubio, de hermosos ojos y muy bella presencia». Cutis fino y ojos hermosos son cosa muy rara en las cálidas regiones de oriente. **13.** «Le ungió»: el sentido pleno de esto se le ocultó a la familia. Podían haberse imaginado que Samuel había elegido a David simplemente como el amigo más allegado en el sacrificio.

14-23. David en la corte de Saúl — A fuerza de rumiar su vida destro- 254a
zada, sus errores y la pérdida de la amistad de Samuel, que había sido la prenda del apoyo divino, un sentimiento de inutilidad y de impotencia sumió la mente de Saúl en las profundidades de la desesperación. Yahvé retiró su gracia, y una melancolía semejante a una posesión diabólica le producía ataques de abatimiento rayanos en locura. David fué escogido para aliviar a Saúl con su música.

17. «Un buen músico»: es muy conocido el poder de la música b
para restaurar la armonía en el espíritu. **18.** «Discreto en el hablar»:

254b elocuente y lleno de tacto. Estas cualidades y su exterior atractivo, así como cierto hechizo que Dios le dió y que atraía invenciblemente, al par que un vigor espiritual único, forman en parte el pedestal de su futura grandeza. **22.** «Que se quede conmigo»: como un áulico. Aquí David podría conocer a los jefes que conducían la historia de Israel y comprender las necesidades de la nación.

c **XVII, 1-58. David y Goliat** — Los filisteos invadieron Judá y subieron hacia el NE. por el valle de Ela (es decir, «del Terebinto») hasta Soco, ahora Shuweikeh, al O., de Belén, en el camino de Gaza. Los israelitas acamparon en las laderas orientales del valle; los filisteos en las occidentales. Como ya se ha dicho, 12-30 faltan en el códice B de los LXX y llevan la marca de una historia independiente.

d **4.** «Seis codos y un palmo»: unos 3 m. Este gigante puede haber sido un descendiente de la antigua raza de los anaquim (Jos 11, 21 y 22). **8.** «Un filisteo»: lit. *el* filisteo, el representante oficial de mi pueblo. **17.** «Trigo tostado»: las espigas verdes tostadas. **20.** «Al lugar de Magala»: la raíz hebrea sugiere algo circular. Pudiera indicar una especie de barricada o trinchera alrededor del campamento. **28.** «Se encendió en cólera»: Eliab por celos acusa a David de negligencia en el deber y de arrogancia. **29.** LXX y Vg. *numquid non verbum est?* ha dado origen a dos interpretaciones. Para algunos significa: «¿No puedo hacer una pregunta inocente?». Klostermann y Schlögl prefieren: «¿No hay razón para haberme portado así?». **32.** Según LXX este v debe ir inmediatamente después del 11. **45.** «En el nombre de Yahvé»: esto no era solamente una cuestión de maña contra la fuerza bruta, sino una lucha entre el poder del paganismo y la confianza absoluta del verdadero adorador de Yahvé. **47.** «Yahvé salva»: lección subrayada en AT y en NT: Sal 43, 6 y 7; Os 1, 7; 1 Cor 1, 27. **51.** «Le mató». Más tarde (2 Sam 21, 19) trataremos del relato que hace de Elijanán el matador de Goliat. **54.** «Llevó a Jerusalén»: Jerusalén estaba todavía en manos de los jebuseos. Un poco después vemos la espada de Goliat en Nob, que estaba cerca de Jerusalén. Pudiera ser una observación anticipada de un redactor posterior; cf. 2 Sam 5,7. **55.** «Cuando Saúl hubo visto...»: todas estas averiguaciones faltan en LXX (B).

e **XVIII, 1-5. La amistad de David y Jonatán** — Antes de que la historia de la vida de David se ensombrezca en un ambiente de intrigas, rivalidades y matanzas se nos da un vislumbre de la noble amistad entre Jonatán, el presunto heredero, y David. También LXX (B) omite estos versículos.

f **1.** «El alma de Jonatán». Se usa la misma expresión hablando del amor de Jacob a Benjamín (Gén 44, 30). **4.** «Y quitándose el manto»: para ratificar la amistad y para demostrar públicamente su estima por David.

g **6-30. Celos de Saúl** — Los hechos principales de la historia posterior de los avatares de David se conservan en LXX, aunque omiten 10-11 y 17-19. TM cuenta cómo Saúl, hundiéndose por los celos en un odio mortal, intentó matar a David él mismo y le ascendió para exponerle a nuevos peligros. LXX continúa y cuenta cómo se enamoró de David una hija de Saúl, Micol, y cómo Saúl se quiso aprovechar de este amor para dar muerte a David, pero en vano. 28*b*, 29*b* y 30 faltan en LXX (B).

10. «Saúl... desvariaba»: éste es el sentido de Vg. *prophetizabat*; cf. § 410*c*. Puede ser que este episodio no sea el índice del crecimiento psicológico de la enemistad de Saúl, pero no hay nada increíble en esta explosión repentina de la pasión en un hombre del carácter de Saúl. **18.** «¿Qué es mi vida?»: es decir, soy un pobre. ¿Qué dote puedo yo ofrecer por una princesa? **19.** «De Mejolá»: de Abel Mejolá en el valle del Jordán. **21.** «Por segunda vez»: el hebreo puede significar solamente «bajo dos condiciones», las cuales, con todo, no se especifican. Klostermann y Schlögl corrigen TM y leen «dentro de dos años», pero no parece esto bien seguro. Otros entienden la frase como una ironía cáustica «por la segunda», es decir, por una al menos de mis hijas, vas a ser mi yerno. 254g

h **XIX-XX. Resultados inmediatos de los celos de Saúl** — Fueron éstos una manifiesta violencia contra David, un encuentro de éste con Samuel en Rama y el completo alejamiento del lado de su amigo Jonatán. No era todavía la dignidad real una institución bien establecida, y cada hazaña o suceso en la carrera de David era un incentivo para los celos de Saúl. La victoria de David contra Goliat eclipsó las mismas proezas militares de Saúl. Su hechizo personal único le ganó la amistad del hijo de Saúl, el amor de su hija y el afecto de sus súbditos. Muchos críticos dicen que estos capítulos son compilaciones tardías, por un redactor (R) de dos fuentes llamadas E y J. No hay duda que tópicos tales como los celos de Saúl, la amistad de David y Jonatán y el amor de Micol serían temas favoritos de la tradición popular que el redactor incorporaría a su obra en diferentes dosis.

i **2.** «Jonatán se lo comunicó». Es difícil determinar si estas explosiones de la pasión revelan las verdaderas ideas de Saúl o si eran simplemente ataques de locura. **11.** «Saúl mandó gente»: «aquella noche», debe ir, según LXX, con «Saúl mandó», no con el fin del v anterior. Smith, 178, piensa que se trata de la noche de bodas, cuando David sospecharía menos y sus amigos se habrían ya dispersado después de la fiesta. De esta manera se da razón del hecho de que, en esta perícope, David parece no sospechar del rey hasta que le avisa su mujer. No obstante, pudiera haber sido que David esperara el servirse de la influencia de Micol con su padre, para calmarle. El estado fragmentario de algunos de los relatos dificulta determinar el verdadero orden cronológico de los hechos. **13.** Vg. *statuam*; TM tiene el pl. «terafim», una especie de talismán doméstico de forma humana que se usaba a veces para la adivinación (Ez 21, 19-22). Originariamente servían para un culto fetichista, pero parece que para Micol esta imagen no era más que como una mascota doméstica, a juzgar por el poco respeto con que la trata. **18.** «Nayot»: el término significa «habitaciones», una comarca cerca de Rama, posiblemente el barrio de la aldea donde llevaban los profetas vida común para hacer sus prácticas espirituales bajo la dirección de Samuel. **24.** «Quitándose las vestiduras». La excitación religiosa de los profetas era contagiosa, y se cebó más en Saúl que en sus mensajeros, hasta el punto de quitarse el vestido exterior, y yacer impotente en el suelo. Tendía esto a enseñarle que, al luchar contra David, luchaba contra el Espíritu que podía desbaratar los planes mezquinos de los hombres. El recuerdo de este hecho extraordinario

254i debió animar a David y convencerle de que estaba bajo la protección divina. «¿También Saúl...?»: el antiguo proverbio referente a Saúl (10, 12) entraba en una nueva fase de vida en circunstancias que deben haber sido para Saúl un triste recordatorio de las gracias que había perdido.

j **XX, 1.** «Fué a ver a Jonatán»: si, como piensan algunos comentaristas (1*a*), «David huyó de Nayot» es solamente adición de un redactor, pudiera ser que esta perícopa precediera cronológicamente al c 19. Si no es así, entonces nos muestra la repugnancia de David a perder toda esperanza hasta que se vea forzado absolutamente a ello; pudo también pensar que Jonatán podría lograr la reconciliación. **5.** «Es el novilunio»: fiesta religiosa; cf. § 113*d*. **8.** «Alianza por el nombre de Yahvé»: el pacto de amistad entre David y Jonatán había sido presenciado y ratificado por Yahvé. **14.** «Si todavía vivo»: toda la escena está llena de la más noble y cordial amistad, y resulta ciertamente patética cuando advertimos que Jonatán podía prever la ruina de su casa y el encumbramiento de David. **19.** «La piedra llamada Ezel»: el nombre «piedra de la separación» pudo dársele después. LXX lee «al lado de allá del montón de piedras». **23.** «En cuanto a lo que nos hemos prometido»: el pacto de amistad. **26.** «Que no estaba puro»: que había incurrido en alguna impureza legal. **30.** «Se encendió en cólera»: Saúl se desató en groseros denuestos y el aguijón del insulto se esconde en la insinuación de que Jonatán no era verdaderamente su hijo. **37.** «La flecha está más allá de ti». El grito de Jonatán al muchacho que ya había llegado al lugar de la flecha no estaba relacionado realmente con la posición exacta de ella. Gritó así para estar seguro de que David había entendido el sentido de la señal en que habían convenido.

255a **XXI-XXVII, 32. David proscrito** — A lo largo de todo este período, David no fué un rebelde y ni se tuvo nunca por un pretendiente al trono. Fué una época en que llegó a la madurez corporal y espiritual. Los peligros, las dificultades, los sufrimientos le enseñaron la gran lección de la completa dependencia de Dios, lección que Saúl nunca aprendió y que era esencial para un rey de un reino teocrático. Además su experiencia y entrenamiento en la estrategia militar y en el mando castrense fueron una preparación inapreciable para los éxitos futuros en sus luchas contra los enemigos de su reino. Al principio, su banda no contaba más que con 400 hombres. Doscientos más se le unieron cuando volvió de Moab a Judá. En 1 Par 12, 1-22, se nos da una lista de otros que vinieron después. David al fin alcanzó un éxito rotundo, en parte debido a sus atrevidas hazañas y a su astucia, pero principalmente por gracia de la providencia de Dios, que todo lo gobierna. Es muy posible que en textos separados se conservaran historias particulares de las aventuras de David errante, y que éstas se entretejieran después de diversos modos, por ejemplo, la huída a Nob puede unirse inmediatamente, con 19, 17, o con 19, 18*a*.

b **XXI. Huída de David a Nob y a Gat** — **1.** Nob: ciudad sacerdotal un poco al N. de Jerusalén, y lugar donde estaba el tabernáculo, del que no se había hecho mención desde los días de Helí. David se fué allí para procurarse armas y vituallas, y para averiguar la voluntad de Dios. Ajimelec: nieto de Helí. Todas las señales de una huída precipitada

le llenaron de recelos. **2.** «Me ha mandado el rey»: para evitar sospechas, 255b
David simula que va en misión secreta, mandado por el rey. **4.** «Pan santo» [T M 5]: los «panes de la proposición», cf. § 194*b*. Solamente los sacerdotes podían comerlos. Nuestro Señor cita este caso (Mt 12, 3 s) para probar que la ley ceremonial debe ceder ante las necesidades humanas. **5.** «David le contestó» [T M 6]: calma los escrúpulos del sacerdote, asegurándole que tanto las personas de sus acompañantes como sus bagajes para llevar el pan estaban en paz con las leyes ceremoniales. Vg. *via haec polluta est*. Las versiones nos ayudan muy poco a despejar las oscuridades de este pasaje. El sentido general parece ser el siguiente: «En todas mis expediciones (cuando hay peligro de impureza), mis acompañantes guardan la pureza ritual; cuánto más ahora que vamos por un asunto del rey». **10.** Aquis [T M 11]: David esperaba encontrar seguridad en el territorio de los enemigos tradicionales de Israel. Algunos han sostenido que esta primera visita a Aquis es un segundo relato de la segunda visita a este mismo príncipe. No obstante, las dos visitas son claramente distintas y el trato, en cada ocasión, del todo diferente. Un desterrado, prácticamente indefenso, era otra cosa que un jefe de una tropa de aventureros atrevidos y bien armados que ofrecía sus servicios de guerra.[160] **11.** «Rey de la tierra» [T M 12]: los cortesanos no hacían más que repetir, exagerándolos, los rumores que ponían a David sobre Saúl en la estima popular. **13.** «Tocaba el tambor en las puertas» [T M 14]: así LXX. Se daba contra las puertas como un loco delirante. Como en oriente se respetaba temerosamente a los locos, como poseídos por algún espíritu poderoso, David salió inmune de un evidente peligro.

XXII, 1-5. David en Odulam — David se dirigió precipitadamente c
más al S., hacia el país de su juventud, a la fortaleza de Odulam unos 20 km al SO. de Belén. Estaba en territorio cananeo y al alcance de sus parientes del S. Allí se le juntó un grupo abigarrado de miembros de su clan, gente descontenta al margen de la ley y aventureros de las tribus y reinos vecinos. Para tenerlos a salvo, llevó a sus parientes entre los moabitas, pues Isaí era nieto de Rut, la moabita. Estaban contra David las tropas veteranas del ejército real, respaldadas por el prestigio de la autoridad legal, pero las simpatías de los aldeanos de Judá estaban por David, y, mientras se mantuviera a la defensiva, las vidas de sus hombres estarían a salvo.

3. Masfa de Moab: mencionada solamente aquí. La tradición d
judía pretende que los padres de David fueron muertos por el rey de Moab, y que David les vengó expresamente cuando más tarde conquistó Moab (2 Sam 8, 2). **5.** Gad: primera mención de este profeta, que sería el amigo, el consejero y cronista del reinado de David.

6-23. Saúl se venga de los sacerdotes de Nob — La falta de veracidad e
en las palabras de David a los sacerdotes de Nob tuvo fatales consecuencias. Doeg, el Yago[161] de la historia hebrea, contó a Saúl todo lo que había visto allí. Saúl acusó de alta traición a Ajimelec y a su casa, y mandó darles muerte. Nadie pudo ser inducido a llevar a cabo esta matanza sacrílega, sino Doeg; cf. 9. Solamente Abiatar escapó de la carnicería, y se lo contó a David. La sentencia que pendía sobre la casa de Helí se iba cumpliendo, pero, al cumplirla, Saúl iba destruyendo la suya

255e propia. Uno a uno, los mejores elementos de la corte iban viéndose contrariados y obligados a abandonarle. Silo había sido destruída, el arca estaba en Quiriat-yearim, y, como Abiatar había huído con el efod, Saúl se quedaba sin medios legítimos de comunicarse con Yahvé.

f **7.** «Dijo a sus servidores»: perorata sarcástica con el fin de excitar sus celos de tribu. Acaso esperáis que David, un salteador perseguido, os dé más que os doy yo, que soy vuestro pariente. **9.** «Doeg el edomita...»: mejor con LXX «Doeg el sirio, que tenía a su cargo las mulas de Saúl», lo que explica su presencia en la corte. **15.** «Es acaso este día...»: declara que acostumbraba a obrar así con quien consideraba el favorito del rey. **19.** «Niños, hasta los de pecho»: la venganza cruel, que no quiso llevar a cabo contra una nación pagana y por mandato de Dios (15, 3) ahora se ejecuta contra una ciudad inocente de su propio reino.

g **XXIII, 1-28. Saúl trata de perder a David en Maón** — Aunque David era oficialmente un rebelde, se le tenía por leal a la causa de los hebreos. Queila había sido invadida por los filisteos y David acudió a liberarla. La ingratitud de sus habitantes le obligó a refugiarse en el desierto de Zif. Durante el período de la persecución de David por Saúl, se vieron aquí David y Jonatán por última vez.

h **1.** Queila. Casi 4 km al 5. de Odulam. «Las eras»: tuvo lugar esta acometida después de la siega, cuando estaban ya las mieses en la era dispuestas para la trilla. **12.** «Los habitantes de Queila»: era una ingratitud, pero los hombres de David podían ser una carga pesada, según los recursos de la ciudad. El saqueo de los filisteos se habría cambiado en exacciones de otra clase. Además quizás temieran la misma suerte que había corrido Nob. **14.** «El desierto de Zif»: la región inculta entre las montañas de Judá y el mar Muerto. **16.** «Le animó en Dios»: le recordó las promesas de Dios y le dió nuevos ánimos. **18.** «A casa»: en Guibeá. **19.** Jaquila: colina en la región de Zif, al S. de Yesimón (= del desierto). **23.** Vg. «miles», es decir, «miles de *familias*». En el mismo sentido se usa este término en 10, 19; Jue 6, 15; Jos 22, 14. **24.** Maón: un distrito unos 11 km al S. de Hebrón. **28.** «Roca de la separación», porque allí Saúl fué arrancado de David por intervención de la divina Providencia.

i **XXIV, 1-23. David perdona la vida a Saúl en Engadi** — En el c 26 hay un hecho semejante, que algunos comentaristas creen que es el mismo. Esto no parece probable por la diferencia de escenario, de diálogo y de otras circunstancias. En ambas ocasiones Saúl debió la vida al hombre a quien andaba buscando para matarle. David se mostró el verdadero vencedor y conquistador, pues con su grandeza moral, clara a todas luces, pudo arrancar el reconocimiento y la amistad de su más encarnizado enemigo. El asesinato era el camino más corto hacia el trono; pero David escogió el más largo y más seguro. La prohibición que hizo a los suyos reveló una comprensión siempre más profunda del carácter sagrado de «ungido de Yahvé», que le habilitó para ser el tipo de este ideal en lo futuro.

j **1.** «Lugares fuertes de Engadi»: en la costa occidental del mar Muerto. Toda la región está llena de grutas, como de celdillas de un panal de miel. Al penetrar desde plena luz en la oscuridad intensa de la caver-

na, Saúl podía ser visto, pero no podía ver bien. **6.** «Luego le latía fuerte 255j
el corazón»: la ligera afrenta que había hecho a Saúl, le produjo escrúpulos de conciencia. **8.** «Reprimió... a los suyos»: literalmente «arrancar de», «amarrar», expresión fuerte para decir que, a duras penas, refrenó David a sus hombres. **9.** «Prosternándose»: acto de reverencia y homenaje en reconocimiento de la dignidad real de Saúl. **10.** «Lo que te dicen algunos»: era evidente que David tenía enemigos en la corte. Doeg era uno, Cus el benjamíta era otro (Sal 7).[162] Estos hombres exasperaban a Saúl, ya irritado, con sus calumnias sin fundamento. **13.** «Sea Yahvé el que me vengue»: David no hará mal a Saúl, pero, si Saúl persiste en su persecución, Yahvé mismo vengará tal injusticia. **14.** Del corazón malvado proviene el mal. Si mi corazón fuera malo, te hubiera dado muerte. **15.** «Perro muerto»: Saúl envió su ejército contra una persona insignificante que no le podía hacer ningún daño. **17.** «Hijo mío, David»: a través de la nubes de sospechas brilló momentáneamente un rayo del antiguo afecto hacia David. **21.** «Bien sé ya que tú...»: tenía todavía presentes las palabras de Samuel (13, 14). Da una prueba palpable de que David será rey, al exigirle promesa de que David no entregará a la muerte a su familia, cuando la dinastía cambie de casa, cosa corriente entre los nuevos reyes orientales. **23.** «David y sus hombres»: el hecho de que Saúl supiera cual era la voluntad divina no garantizaba el que no la resistiera.

XXV, 1. Muerte de Samuel — Esto tiene muy poca relación con lo que k
antecede y con lo que sigue. Los israelitas guardaron luto por Samuel, como lo habían guardado por Moisés (Dt 34, 8). Fué la mayor figura desde aquel tiempo.

XXV, 2-44. David, Nabal y Abigail — Los que seguían a David dependían l
en gran parte de la hospitalidad de los clanes amigos, que, en cambio, tenían asegurada la protección contra merodeadores más peligrosos. Nabal, que era un jeque tacaño y agreste de la comarca del Carmel de Judá, se negó a pagar su tributo. Las gracias y la cordura de su bella esposa libraron a David de darle muerte. A consecuencia de su vida de epulón, y de lo que le contó Abigail sobre las intenciones de David, Nabal sufrió un ataque repentino y murió. Entonces David se casó con Abigail. A lo largo de esta historia, vamos recogiendo luz valiosa para ver de qué manera consideraban la causa de David algunos grupos de la opinión popular. El discurso de Abigail pone de manifiesto los hechos siguientes: (*a*) muchos israelitas sabían que David estaba destinado a ser el futuro rey de Israel; (*b*) su conducta noble y prudente había hecho gran impresión en el pueblo; (*c*) el pueblo estaba convencido de que David debía aguardar el tiempo previsto por Dios para el cumplimiento de sus promesas.

2. Maón: unos 12 km al S. de Hebrón. Carmel: en la región montañosa m
de Judá, no el Carmelo del N. de Palestina. **3.** Nabal: significa «insensato» o «atolondrado». **15.** «Siempre esas gentes se mostraron buenas»: las gentes mismas de Nabal deponen en favor de la justicia de una petición tan correcta como la de David. **17.** «No se le puede hablar»: todo el mundo estaba asustado de sus irreprimibles explosiones de furor. **18.** «Cogió doscientos panes»: ordinariamente el esquileo era ocasión de grandes fiestas, y debían tener a mano abundancia de cosas a escoger.

255m **29.** «Estará atada en el haz de los vivos»: su vida era como algo precioso que Yahvé envolvió cuidadosamente y puso a buen recaudo. Las vidas de sus enemigos serán arrojadas como piedras de honda, e.d., completamente rechazadas. **31.** «El escrúpulo»: el refrenarse ahora asegurará la ausencia de remordimientos después, y David llegará al trono sin lunar en su buen nombre. **32.** Siempre tuvo David la cualidad de reconocer sus errores, y de aprovecharse de ellos. **37.** «El corazón se le quedó como muerto»: probablemente una explosión de miedo y de furor le produjo un ataque fulminante que fué, también, castigo de Dios por su insensatez. **43.** «David tomó también»: 43 s son un apéndice a la historia de Abigail. Por el lugar que ocupa Ajinoam en 27, 3, y 30, 5, se diría que David se casó con ella antes que con Abigail. Jezrael: no la ciudad de la tribu de Isacar al N., sino otra en la tribu de Judá en el S. **44.** «Saúl había dado»: tomó la huída de David como una deserción, pero nunca David renunció a sus derechos sobre Micol; cf. 1 Sam 3, 13. Galim: la única referencia que se hace, además de ésta, indica que estaba en la tribu de Benjamín (Is 10, 30).

256a **XXVI. 1-25. David perdona de nuevo la vida a Saúl** — Notemos de paso algunos de los pormenores que diferencian este caso del referido en el c 23. En el primer caso, Saúl está solo, en una caverna, en la cual está David escondido con sus hombres. Le corta David parte de su manto y se da a conocer a Saúl en una entrevista personal. En el segundo, Saúl está en medio del campamento por la noche, rodeado de sus gentes. David y Abisaí se introducen a hurtadillas hasta donde duerme el rey. Ahora David no se da a conocer hasta que ha salvado el *wadi*, en el lado opuesto de la colina. No confía en Saúl e invita a algunos de sus hombres a pasar a recoger lo que ha robado al rey.

b **5.** «En la tienda»: los LXX «en un carro», lo cual no parece verdad, pues entonces no se explica la propuesta de clavarle en el suelo de un golpe; cf. 8. **6.** Ajimelec: era un jeteo (hitita) como Urías (2 Sam 11, 3). Abisay: él y Joab eran hijos de Sarvia, hermana de David; cf. 1 Par 2, 16. Salvó la vida a David en una batalla contra los filisteos, 2 Sam 21, 17; compartía el mando del ejército con Joab (2 Sam 10, 10); con Joab participó en el asesinato de Abner (2 Sam 3, 30), y se mantuvo con David cuando la rebelión de Absalón. Era un valiente pero frío e insensible como su hermano Joab. **7.** «La lanza»: símbolo de su autoridad. La tenía en la mano mientras daba las sentencias en los juicios; cf. 22, 6. **10.** «Si no le hiere Él»: Saúl podía morir o por intervención directa de Dios, o de muerte natural, o en el campo de batalla, pero no debía morir asesinado. **19.** «Si es Yahvé»: si Saúl es simplemente un instrumento con que Yahvé castiga sus pecados, David tratará de aplacar a Yahvé ofreciéndole sacrificios. Pero, si su persecución se debe a malos consejeros, éstos serán malditos de Dios. Porque le habían arrojado de entre el pueblo de Dios, y de la tierra que Yahvé había escogido para que se le diera el culto que Él mismo había revelado. Tal destierro equivalía a invitarle a adorar falsos dioses. **20.** Vg. «busque una pulga»: error de copista, derivado de 24, 16, e introducido en TM. LXX «mi vida».

c **XXVII, 1 — XXVIII, 2. David, vasallo de Aquis, rey de Gat** — Las circunstancias obligaron entonces a David a prevenirse contra la inseguridad

de su modo de vivir. Muerto Samuel, no había fuerza en Israel capaz de contener al rey. Como jefe de una banda de soldados aventureros, se puso al servicio del rey filisteo de Gat. Pero tenía que conciliar dos opuestos deberes de lealtad. No debía hacer cosa que le enajenara la buena voluntad de los hebreos, sus compatriotas, y al mismo tiempo debía ganarse la confianza de su señor, el filisteo de Gat. Por propia petición, Aquis hízole vasallo feudal en el territorio de Siceleg, en la frontera meridional de la Filistea. Aquí, con mayor libertad e independencia, David podía ir formando su ejército, y tener satisfechos a sus señores filisteos invadiendo la tierra de los amalecitas, que devastaban el territorio filisteo. Aparentaba hacer correrías contra los israelitas; pero, en realidad, las hacía contra tribus del desierto aliadas de los filisteos. Era un juego peligroso en el cual cualquier desliz podía significar el desastre. 256c

5. «¿Para qué ha de habitar tu siervo?»: es demasiado honor. d
David buscaba astutamente gozar de más independencia, lejos de la emulación de los cortesanos filisteos, donde pudiera impedir que sus soldados fueran absorbidos en el ejército filisteo. **6.** Siceleg: es mencionado en Jos 15, 31; 19, 5; pero no se ha identificado su situación exactamente. El compilador de esta narración la consideraba como una parte del patrimonio real de los reyes de Judá, y, por tanto, ésto se debió escribir después de Salomón y antes de la cautividad. **7.** «Cuatro meses»; TM tiene «un año y cuatro meses». En 29, 3, se supone un período más largo que cuatro meses. **8.** «Guesurianos»: Guesur y Gerzi eran tribus paganas del S. de Judá. Los amalecitas, e.d., los que habían sobrevivido a la devastación de Saúl, 15, 8. «Pues todos éstos habitaban desde antiguo»; con la mayor parte de los comentaristas, corrige TM: «Pues todos estos pueblos habitaban la región desde Telam (ciudad al S. de Judá) según se va hacia Sur y la tierra de Egipto; cf. 15, 7. **10.** «Jerameel»: Clan descendiente de Esrón que se estableció en el S. de Judá (1 Par 2, 9). «Quineos»: clan en relaciones amistosas con Israel. Jetro, el suegro de Moisés, era un quineo; cf. 15, 6. Todas estas expediciones tenían lugar en el país del S., y David hacía creer a Aquis que iban contra sus mismos compatriotas. Para estar seguro de que nadie pudiera contar la verdad, degollaba a cuantos saqueaba, y no hacía prisioneros. No podemos justificar todas las acciones de David, si las medimos con la regla de la moral cristiana. Su peligrosa situación sólo podía sostenerse acudiendo a la mentira y a la crueldad. **12.** «Aquis se fiaba de David»: Aquis pensaba naturalmente que las correrías de David contra sus mismos compatriotas eran la mejor prueba de lealtad. Y así le ascendió al oficio de guardia personal del rey, y la siguiente proposición puso a David en un dilema insoluble. **XXVIII, 2.** «David dijo»: la respuesta era de intento ambigua, pero Aquis la tomó como una nueva protesta de lealtad. Afortunadamente la desconfianza de los jefes filisteos salvó la situación, 29, 3.

XXVIII, 3-25. Saúl y la pitonisa de Endor — El caso contado aquí e
rompe el hilo de la historia de las aventuras de David entre los filisteos. Su lugar propio sería inmediatamente antes del c 31, la víspera de la batalla de Gelboe. Está tomado probablemente de alguna relación antigua de la vida de Samuel. Saúl, privado de las luces que le podían

256e venir de Yahvé, procuró saber el resultado de la batalla inminente, recurriendo a una vieja pagana, que era médium en Endor. La médium, a pesar del disfraz, reconoció en Saúl al que había mandado exterminar tales artes prohibidas, en conformidad con Dt 18, 11. Algo del instinto femenino de aquella degradada pitonisa se conmovió a la vista del hombrón, que era Saúl, tumbado en tierra por la tristeza. Le obligó a comer y a descansar antes de que saliera, en la oscuridad de la noche, al encuentro de su propia sentencia.

f **3.** Este versículo explica por qué Saúl acudió a la pitonisa de Endor. **4.** «A acampar en Sunam»: enfrente de Gelboe. Los ejércitos estaban enfrentados en la llanura de Esdrelón. **7.** «que tenga un espíritu de adivinación». Lit. «que tenga un *'ôḇ*». El término significa frecuentemente el espíritu que habla por un médium o la persona que tiene tal espíritu. Algunos han insinuado que acaso el *'ôḇ* haya sido una parte del cuerpo humano, por ejemplo, la calavera, usada para fines mágicos. Endor: pequeña aldea, a unos 16 km de Gelboe, en la vertiente norte del pequeño Hermón (hoy, Nebi Dehi), por detrás del ejército filisteo. **13.** «Veo dioses que se alzan»: seres sobrenaturales que suben de la región del šeol. La pitonisa describe al espíritu, y Saúl reconoce en él a Samuel. ¿Se apareció realmente el espíritu de Samuel? El peso de la tradición tanto judía como cristiana hace inclinarse por la respuesta afirmativa. Lo cual concuerda con el sentido natural y obvio de Eclo 46, 23, y de la adición de LXX en 1 Par 10, 13. El que evocó a Samuel fué realmente Dios, no la pitonisa, para hacer ver claramente la relación de las desgracias actuales con los pecados pasados de Saúl. **14.** «En un manto»: como lo usaba Samuel cuando vivía; cf. 15, 27. **19.** «A Israel juntamente contigo»: los pecados del rey envuelven en su ruina a la nación. «Conmigo»: es decir, en el šeol, o sea la mansión de los muertos.

g **XXIX, 1-11. David, despedido del ejército filisteo** — En una guerra general de todos los príncipes filisteos contra Israel, los jefes filisteos desconfiaban de la presencia de David en sus filas. De hecho, nunca se había visto sometida a prueba su lealtad a Aquis, cuando éste tuvo que despedirle a él y a sus mercenarios.

h **1.** Afec: no ha sido identificado. Estaba probablemente en la llanura de Esdrelón. Jezreel: ciudad estratégica importante que unía la llanura de Esdrelón con el valle del Jordán. Fué el escenario de la muerte de Nabot y de Jezabel (1 Re 21, 13; 2 Re 9, 30). **2.** «Avanzaban». Los participios hebreos que se usan aquí indican acción continua o prolongada. El ejército indígena filisteo y los mercenarios hebreos tomaron parte en una parada militar ante los cinco generales de los filisteos. **9.** «Como un ángel de Dios»: comparación que aparece en 2 Sam 14, 17 y 20; 19, 27. La redacción del discurso de Aquis acusa la huella de un redactor del TM, pues es inverosímil que Aquis empleara tal comparación. LXX (B) la omite. **10.** «Iréis al lugar que os he señalado (Siceleg); no guardes resentimiento en tu corazón; porque me eres grato»: añadido a TM según LXX. Aquis trata de calmar los sentimientos de enojo, y el deseo de venganza que, se imagina, alimentaría un hombre como David por haber sido despedido del ejército.

XXX, 1-7. Saqueo de Siceleg por los amalecitas, en ausencia de David — 256i
A su regreso, David no encuentra más que desolación y ruina. Los amalecitas habían entrado en la aldea indefensa, quemado sus casas, y se habían llevado las mujeres como botín. Esto era un golpe cruel para sus hombres, y se corría peligro de un serio motín.

8-31. La persecución y el reparto del botín — David abrió un escape j
a los sentimientos de revuelta de sus hombres, atacando fulminantemente y aniquilando a los amalecitas en su retirada. Con su previsión característica, David envió una parte de los despojos a varias autoridades de Judá. Lo hizo, por una parte, en agradecimiento a la buena voluntad que le habían mostrado, y por otro, para ganarse su apoyo cuando llegara su hora.

2. «Sin matar a nadie»: sacarían más de ellos si los vendieran como k
esclavos en Egipto. **9.** El torrente Besor: sin identificar. **13.** «Me abandonó»: la crueldad incauta de este señor amalecita le iba a costar cara. **14.** «En el Negeb de Qeret»: tribu en país del S., emparentada estrechamente con los filisteos. **24.** «Todos partirán por igual»: el éxito de sus esfuerzos se debía a Dios. Los que guardan los bagajes juegan una parte esencial en la estrategia militar, y merecen una participación en los despojos. **27.** Betul: no el Bétel de la tribu de Benjamín, sino un pueblo cerca de Siceleg, en el S. de Judá. Jatir: ciudad sacerdotal en la región montañosa de Judá. Aroer: según otros, «Arara»: también en el S. de Judá; no hay que confundirlo con el Aroer del Arnón. Sifamot: lugar desconocido. Estamoa, unos 13 km al SSO. de Hebrón. «Carmel» con LXX, en vez de Rachal, que no se menciona en ninguna otra parte. Jerameel... Queni (jeramelitas ... quenitas): estas ciudades debían estar en el Negeb o región del S. Arama: antigua ciudad cananea donde fueron derrotados los israelitas en tiempo de Moisés (Núm 14, 45). Asán: en la extremidad S. del Negeb, asignada primeramente a Judá, luego a Simeón (Jos 15, 42; 19, 7). Atac: no se menciona en otra parte.

XXXI, 1-13. La batalla de Gelboe y muerte de Saúl — La suerte de l
Saúl se iba ahora aproximando a su fin fatídico. Su ejército fué derrotado, y sus hijos yacían muertos. Él mismo estaba gravemente herido, y temía la mofa de sus enemigos paganos que le habrían tratado sin piedad, si le hubieran cogido vivo. Para evitar lo cual se suicidó. Al día siguiente, encuentran el cadáver del rey y lo mutilan. Ilumina tan triste escena solamente un rasgo de sentimientos humanos: los hombres de Jabes Galad, que no habían olvidado su deuda con Saúl (11, 1-11), rescataron su cuerpo y le dieron piadosa sepultura bajo un árbol famoso de su ciudad.

4. «Se echó sobre la punta de ella»: Saúl murió por su propia m
mano. Toda la tragedia de su vida está aquí. Él mismo fué el instrumento de su propia ruina. **10.** Betsán: ciudad en el valle del Jordán en frente de la actual Beisán. **12.** «Los quemaron»: aunque los hebreos no practicaban la cremación, se recurrió a ella en este caso para evitar que los filisteos injuriaran nuevamente a los cadáveres, si llegaban a tomar Jabes Galad.

SEGUNDO LIBRO DE SAMUEL

257a **I, 1-16. David recibe la noticia de la muerte de Saúl** — La división en dos libros es puramente artificial; no hay hiato entre los dos. El amalecita que pretendía haber dado el golpe de gracia a Saúl, librando así a David de su más encarnizado enemigo, fué simplemente un mentiroso. Era un típico ladrón oriental que saqueaba los cadáveres. No calculó bien la reacción de David al oir su cuento, y lo pagó con la vida. Pudiera haber una mezcla de política y de impulso del corazón en este acto de venganza de David. Podía cosechar ya los frutos de la muerte de Saúl, pero debía dejar bien en claro a los ojos del pueblo que no había tenido ninguna parte en ella.

b **17-27. Elegía de David a la muerte de Saúl y Jonatán** — Es un poema muy artístico y de gran belleza, que revela la nobleza innata del alma de David. Se horroriza al pensar en la exultación de los filisteos, y maldice el escenario de la tragedia. Piensa en los que sabe que son los grandes hombres de Israel. Invita a las doncellas a recordar lo que Saúl hizo por ellas y por la nación. Luego, en un último grito apasionado, expresa su amor inmenso a Jonatán y su amarga tristeza por haberle perdido. Esta elegía fué incorporada a una colección de poesías nacionales, llamada *Libro de Jaser* mencionado ya en Jos 10, 13. Hay, en el texto, algunos puntos oscuros que hacen dificilísima la reconstrucción del original.

c **18.** «Que les enseñaran el uso del arco»: no puede estar bien, porque el arco ya se usaba en todas partes. LXX omite la palabra «arco» y lee «mandó que lo enseñasen a los hijos de Judá». Algunos comentaristas piensan que «el arco» era el título del poema, tomado de la mención que se hace en 22 del de Jonatán. **21.** «Campos de primicias»: se invita a la naturaleza a tomar parte en el luto, reteniendo el rocío fertilizante para que no haya campo productivo, de donde se puedan sacar las primicias para ofrecérselas a Yahvé. «No ungido con aceite»: en el hebr. no es Saúl el ungido, sino su escudo. Dhorme traduce así: «el escudo de Saúl no estaba untado de aceite, sino de la sangre de los heridos y de las grasas de los héroes». El hebreo (leyendo *māšûᵃḥ*) pudiera significar: «porque allí fué deshonrado el escudo de los héroes, el escudo de Saúl, que no se untará más de aceite, porque ahora [está] sin la sangre de los muertos». En otras palabras, lo que necesitaba ser ungido era la gloria del escudo de un guerrero para lavar la sangre de los muertos, pero ahora el guerrero mismo yace muerto y no necesitará más untura. **22.** «El arco de Jonatán ... la espada de Saúl»: se describen poéticamente como devorando los cuerpos de sus enemigos. El arco era el arma favorita de Jonatán, y la prenda de su amistad con David (cf. 1 Sam 18, 4). **26.** «Como la madre ama a su hijo»: glosa marginal introducida en el texto.

d **II, 1-11. David, rey de Judá; Isbaal, rey de Israel** — El desastre de Gelboe dejó a Israel sin caudillo. Al S., David ocupó Hebrón donde fué ungido rey y allí reinó algo más de siete años. En la parte N. de Palestina, Abner, el hábil general de Saúl, logró poner en el trono a Isbaal. Eran muy diferentes las condiciones internas de estos dos

reinos. El de David era un reino compacto, unido, y gozaba de seguridad en el exterior, y el mensaje cortés que mandó a los de Jabes Galad deja entrever que andaba explorando la posibilidad de ampliar sus dominios. La posición de Isbaal era débil, porque en realidad no podía asumir la dirección suprema, dado que personalmente nada significaba, y dependía además completamente de Abner que mandaba las tropas. Además, a los filisteos no se les ocurriría permitir un renacimiento efectivo del reino de Saúl. Eran los dueños de toda la Palestina occidental, y la rivalidad entre el N. y el S. serviría a sus intereses, y evitaría cualquier revuelta en grande escala. Una señal del menguado prestigio del reino del N. la tenemos en la traslación de la capital del reino a Majanaím junto al Jaboc, al E. del Jordán. 257d

e **1.** «¿He de subir...?»: con la muerte de Saúl había desaparecido el principal obstáculo al trono que Dios había prometido a David. Antes de dar cualquier paso decisivo en este sentido, David quiere saber la voluntad divina. **4.** «Le ungieron»: David había recibido ya la unción regia de manos de Samuel. Aquí se trata del reconocimiento público y oficial por el pueblo. Más tarde fué otra vez ungido como rey de Israel (5, 3). **8.** «Abner tomó a Isbaal»: Abner, hijo de Ner, hijo éste de Abiel, era tío segundo de Isbaal (cf. 1 Sam 14, 50). Era el verdadero poder que respaldaba a su sobrino incompetente y lleno de celos. El nombre Isboset (con que aparece en TM) «hombre de vergüenza», originalmente era «Iš-baal» (1 Par 8, 33), es decir, «hombre de Baal». Como «baal» significa «señor», se ponía aplicar a Yahvé, pero ordinariamente se usa hablando de los falsos dioses. De aquí que, para evitar aun la pronunciación del nombre odiado «baal», los escribas lo sustituyeron por *bōšęṭ* (=vergüenza). **10*a*.** «Cuarenta años»: error de escriba a menos que el autor haya puesto un número redondo muy usado, 40, pues el hermano mayor de Isbaal, es decir, Jonatán, era probablemente más o menos de la misma edad que David, o sea, tenía unos treinta años cuando murió. **10*b*.** «Dos años»: su reinado prácticamente coincidió con el de David en Hebrón que duró siete años y medio, pero acaso empleara Abner cinco años para obtener el reconocimiento de su señor por todo Israel.

f **12-32. Guerra entre los dos reinos** — Estalló la guerra por la rivalidad entre los dos jefes, Abner y Joab. Los hombres de David caminaron hacia el N. hasta entrar en territorio de Benjamín, y les salió al encuentro un destacamento israelita en Gabaón. En la refriega que siguió, Abner dió muerte a un hermano de Joab, con lo que selló su propia suerte. Todo el capítulo demuestra que Joab se iba haciendo indispensable a David, y que la gratitud y el propio interés impedían al rey librarse de un hombre tan sin escrúpulos entregado a su causa.

g **12.** Gabaón: donde está el pueblo actual de el-Gib, 8 km al N. de Jerusalén. **13.** Joab: hijo de Sarvia, hermana de David. Este nombre significa «Yahvé es padre». Carácter cruel y vengativo, cuya sola virtud era una devoción apasionada por David. Los servicios que prestó a David para bien (2 Sam 12, 26; 18, 2), y para mal (2 Sam 11, 14 ss), le hicieron, cada vez más, el amo del rey. **14.** «Combatan». Literalmente «jueguen». Es un eufemismo para indicar un torneo amistoso que pronto derivó en una mutua carnicería. **16.** Vg. *comparis sui:*

257g su adversario. **18.** «Como un corzo»: notable por su gracia y ligereza o rapidez. **22.** «Apártate»: Abner era un veterano consciente de su pericia, superior a la de Azael, y no quería contraer una deuda de sangre con Joab. **23.** «Se detenían»: entristecidos y horrorizados a la vista del cadáver del mancebo.

h **III, 1-22. Negociaciones de Abner con David** — **1-5** son una nota del redactor sobre la familia de David en Hebrón. Tres de los hijos nombrados, Amnón, Absalón, Adonías, fueron célebres en diversas circunstancias. De los tres restantes no se vuelve a hacer mención. **6-12.** Isbaal había heredado el harem de su padre. Pero Abner, que le miraba como un mero muñeco, tomó para sí una de las concubinas de Saúl, lo cual, según las ideas de los orientales, equivalía a un delito de alta traición. Abner rechazó despectivamente las reclamaciones de Isbaal, y entró en negociaciones con David para unificar todo Israel bajo su cetro. **13-16.** David insiste en que se le devuelva su esposa, Micol, como condición esencial. Este acto público fué un golpe para el prestigio de Isbaal, y un medio para recordar a las tribus del N. los lazos de David con la casa de Saúl.

i **12.** «¿De quién es la tierra?»: ¿no está en mi mano hacerte rey de todo Israel?. Falta en LXX. **16.** Bajurim, pueblo benjaminita en la ruta de Jerusalén a los vados del Jordán. **19.** «Habló Abner a los hijos de Benjamín»: mientras iba sondeando el parecer de los cabecillas de las tribus acerca del cambio de alianza que les colocaría bajo la soberanía de David, necesitaba de una diplomacia especial para convencer a los miembros de la tribu de Saúl. **21.** «Harán alianza contigo»: los jefes de los clanes insistirían en hacer un convenio mutuo que salvaguardara sus intereses a cambio de la lealtad que prometerían. **22.** «De vuelta de una expedición», ya una simple correría, ya una *razzia* o saqueo. No había entonces impuestos regulares, y ésta era la única manera de pagar a las tropas.

j **23-27. Joab asesina a Abner** — **24.** «Joab... le dijo»: su carácter dominador se destaca en esta reconvención que hace el rey. Acusa a David de haber faltado a la ley de la venganza de sangre dejando libre a Abner e insiste en que Abner debe ser un impostor.

k **28-39. David maldice a Joab y llora a Abner** — David negó toda participación en el crimen y se aceptó la sinceridad de su pena como prueba de su inocencia. Su posición no era tan segura como para dar a Joab su merecido, pero Dios le castigaría con terribles castigos. Hizo a Abner unos funerales honrosos, y compuso un canto fúnebre dedicado a él. **29.** «Caiga... sobre la cabeza de Joab»: muertes prematuras, enfermedades venéreas y afeminamiento serán la suerte de la casa culpable de Joab, de generación en generación. «*Quien ande con báculo*»: o bien afeminado, o bien algún tullido que ande con muletas. Cualquier cosa de éstas será la maldición de la familia belicosa de Joab. **33.** Vg. «*Nequaquam... Abner*»: lit. «*¿Debió Abner morir como muere un malvado?*» Muerte tan vil para hombre tan valiente. **34.** «No estaban atadas tus manos»: estaban libres para defenderte a ti mismo. Solamente la traición pudo darte muerte.

258a **IV, 1-12. Asesinato de Isbaal** — La muerte de Abner privó a Isbaal de todo apoyo verdadero para su reino. Cuando Isbaal fué asesinado, se

despejó para David el camino hacia el trono que Yahvé le reservaba. 258a
Se introdujo el v 4 para hacer constar que no quedaba representante directo de la casa de Saúl, fuera del hijo cojo de Jonatán, Meribaal. El tiempo había estado de parte de David y contra Isbaal, de suerte que no fué necesario recurrir a violencia alguna, ni justificar el asesinato. La orden que dió David de ejecutar inmediatamente a los asesinos le declaró inmune de toda complicidad.

3. «Berotitas»: el hagiógrafo quiere hacer resaltar que los asesinos b
eran de la misma tribu que Isbaal, de la de Benjamín. Recuerda al lector — sin explicaciones — que se consideraba a la ciudad gabaonita de Berot como perteneciente a la tribu de Benjamín (cf. Jos 9, 17). Es incierta su localización. GARSTANG, 362, la pone en Tell en-Nasbe, unos 11 km al N. de Jerusalén. **4.** «Meribaal»: éste es el verdadero nombre (cf. 1 Par 8, 34). Se lee Mefiboset en TM, porque como ocurre en los libros de Samuel y Reyes, *bōšēṯ* es una piadosa sustitución en lugar del nombre odiado *baal*. Mifi es una corrupción de Merib. **5.** «En la casa de Isbaal»: en Majanaím.

V, 1-5. David, rey de todo Israel — La hora de David había llegado. c
Por su valor y nobleza de carácter en las pruebas y las victorias, destacaba como el único hombre capaz de gobernar y librar las batallas de Israel contra los filisteos. El pueblo, al ofrecerle la corona de todo Israel, estaba convencido de que la ofrecía a quien Yahvé mismo había elegido para ser el hombre del destino.

1. «Hueso tuyo»: tres razones dadas para la elección que hacen: d
el parentesco con David, sus hazañas militares y la voluntad de Yahvé. **2.** «Apacienta a mi pueblo»: como un pastor a su rebaño. Con frecuencia se llamaba a los reyes pastores de pueblos. El epíteto cuadraba a David especialmente; cf. Sal 77, 70-72. **3.** «Hizo con ellos alianza.» Probablemente se extendió una especie de carta constitucional, definiendo los derechos del pueblo y del rey.

6-16. Toma de Jerusalén — Este acontecimiento tuvo lugar probable- e
mente después de la guerra contra los filisteos, de que se habla en 17-25, y en 21, 18-21, o durante algún momento de calma en una de las campañas filisteas (cf. RICCIOTTI, *Storia d'Israele* I, 342). Mas se introduce aquí para hacer ver la culminación del poder de Israel y su unidad bajo un rey único. Ciertamente el reino necesitaba estar unido interiormente, pues la rivalidad entre el N. y el S. pudiera muy bien estallar por cuestión de la capital del reino. David determinó escoger un lugar que fuera el mejor, bajo el punto de vista político, civil, militar y religioso. Este lugar fué Jerusalén. Equidistaba de las tribus del S. y del N. y se hallaba en terreno neutral. Si debía haber un santuario al cual todos debían acudir, Hebrón caía demasiado al S. Jerusalén era adecuada para centralizar la administración civil y estaba muy bien situada como plaza fuerte entre las colinas de la meseta central.

6. Se encuentra ya el nombre de Jerusalén bajo la forma Urusalim, f
hacia el comienzo del segundo milenio a.C., en textos egipcios descubiertos en Luxor el año 1925. También en las cartas de Tell el-Amarna, hacia 1400-1370 a.C. Nunca había sido tomada permanentemente a los jebuseos. Para detalles de interés topográfico y arqueológico, cf. H. VINCENT, O.P., en RB (1911) 566 ss; (1912) 86 ss; WEILL, *Revue*

258f *des Études Juives* (1926) 103 s; J. W. CROWFOOT, G. M. FITZGERALD, PEQ (1929); KRAUSS, *Zion and Jerusalem*, PEQ (1945) 15. **6.** «No entrarás tú aquí»: léase: «No entrarás tú aquí, a menos que quites a los ciegos y cojos, que dicen [o quieren decir] David no entrará aquí.» Los jebuseos tenían por tan inexpugnable a Jerusalén, que bastaría una partida de ciegos y cojos para defenderla. **7.** *Sión: Muchos autores de* nota sostenían que Sión estaba en el montículo SO. de Jerusalén. Pero en tiempos posteriores toda la fuerza de las pruebas llevó a identificar Sión y la ciudadela de David con el montículo oriental donde estuvo el templo. Se fueron extendiendo gradualmente estos nombres, Sión y ciudadela de David, hasta que se aplicaron a toda Jerusalén. **8.** La Vg. parafrasea el texto de este versículo, que es oscuro e incompleto. 1 Par 11, 6-9, pudiera ponernos en la pista del texto original. LXX dice «en la casa de Yahvé». David recoge el dicterio de los jebuseos, y por desprecio llama a la guarnición «los ciegos y los cojos». No estaba prohibida la entrada en el templo a esta clase de personas, sino solamente ejercer algún ministerio en él, cf. Lev 21, 18. Pero aquí no se trata del templo, sino de la ciudadela. El proverbio pudiera ser algo así como una exclamación. «¡Cojo y ciego! ¡Él (un enemigo) no puede entrar en la casa!», es decir, el cojo y el ciego bastan para defenderla.

g **9.** El Millo: parte de las fortificaciones de Jerusalén. **11.** «Hirán, rey de Tiro». 11-16. no están probablemente en su lugar cronológico; figuran aquí para demostrar cómo se iba cumpliendo gradualmente el 10. Según la narración de JOSEFO, *c. Apionem* I, 18, Hirán I de Tiro reinó durante los últimos siete años de David, mientras que el palacio de David fué edificado antes de los últimos ocho años de su reinado. Abiba'al, padre del rey de Tiro, parece haber sido, como David, fundador de una dinastía, y fué su contemporáneo; acaso se haya puesto en el texto Hirán, el nombre de su hijo más conocido que el suyo. Con todo, es posible que a Abiba'al le hubiera precedido un Hirán del cual no sabríamos más que lo que dice de él el texto, y pudiera ser también que el hagiógrafo escribiera Hirán en un sentido comprensivo y anticipatorio, fundándose en el hecho de que Hirán envió más tarde a David materiales de construcción para edificar el templo. Tiro era una de las ciudades más importantes de Fenicia, famosa por su arte, riquezas y comercio. **14.** «Los nombres»: también se da una lista en 1 Par 3, 5 s; 14, 4 s. Nada se sabe de ninguno de ellos excepto de Natán y de Salomón.

h **17-25. David en guerra con los filisteos** — Pronto se dieron cuenta los primates filisteos de la amenaza que se alzaba tras el poder y la independencia creciente de David. La respuesta fué un ataque combinado en gran escala. Se desplegaron en el ancho y fértil valle de Refaím; cf. 18. David se vió obligado a emplear los conocimientos tácticos adquiridos en sus días de proscrito en la gruta de Odulam. En un momento anunciado por Yahvé los israelitas irrumpieron por entre las filas filisteas y, en parte, vengaron la derrota de Gelboe. Un segundo intento de éstos en el mismo valle terminó en completa derrota, y se vieron rechazados hasta la costa.

i **17.** «La fortaleza»: probablemente un lugar que había sabido aprovechar en su vida de proscrito, por ejemplo, la gruta de Odulam.

18. «Valle de Refaím»: se extendía en dirección SO. desde las cerca- 258i
nías de Jerusalén. **20.** «Como rompen las aguas», como río desbordado que rompe por cualquier obstáculo. **21.** «Sus ídolos»: así como los filisteos habían capturado una vez el arca, así ahora los israelitas se apoderan de los dioses de los filisteos que habían sido llevados a la batalla para asegurar la victoria. **23.** «Describe un círculo por detrás de ellos»: rodéalos por detrás y atácalos por la espalda. **24.** Vg. «*pyrorum*»: «balsameras». El *bakah:* una especie de árbol balsámico. Un susurro sería señal de que Yahvé marchaba al frente del ejército.

VI, 1-23. Conducción del arca a Jerusalén — Con el fin de convertir 259a
su nueva capital en centro religioso como lo era geográfico, David trasladó el arca del territorio de Efraím a Jerusalén. Sus planes sufrieron un contratiempo con la muerte de Oza, pero después de la permanencia del arca en casa de Obededom, el proyecto de David se vió coronado por el éxito. Así como el reino davídico era una monarquía visible, con su centro en Jerusalén, así la visión inspirada de los profetas previó una Sión regenerada, la ciudad del gran rey, donde se habrían de reunir todas las naciones, para andar por los caminos del Dios de Jacob; cf. Sal 47, 2; Am 9, 11; Is 44. Los escritores sagrados del NT ponen igualmente de relieve la «ciudad única» que Dios mismo proyecta y construye sobre fundamentos eternos para que sea la nueva metrópoli que reunirá a los hombres en una sola convivencia ante las miradas de Dios. «Os habéis allegado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial... y al mediador de la nueva alianza, Jesús», Heb 12, 22-24.

3. «En la colina» (Vg. *in Gabaa):* una colina cerca de Quiriat- b
yearim. El autor de 1 Par 13, 5, da una relación más elaborada del caso. **7.** «Le hirió»; Núm 4, vv 5, 15 y 19 prohibe, bajo pena de muerte, que nadie, excepto los sacerdotes, toquen el arca, como no sea por las varas con que se llevaba. La santidad inaccesible de Yahvé y la majestad incomparable de su ser abren un abismo para siempre entre el Dios de Israel y las divinidades degradadas de sus vecinos. Pero costará mucho tiempo al pueblo díscolo de los primeros siglos de Israel aprender bien esta lección capital. El camino tenía que ser duro si la revelación de Dios había de preservarse para la humanidad. No había otra manera de impresionar una nación joven, rodeada de pueblos politeístas entregados al libertinaje. La muerte repentina de Oza fué un drástico aviso de que la nueva era de culto que se abría en la capital del reino debía tener siempre a la vista los derechos supremos del Santo de Israel. Poniendo coto aun a las más pequeñas inconsideraciones y familiaridades, Dios vindicaba su grandeza única delante de los hombres. **10.** «Obededom de Gat»: un levita de la ciudad levítica de Gat Rimón. **16.** «Le menospreció»: pensó que era falta de toda dignidad en un rey deponer los vestidos reales, y vestirse únicamente con un efod de lino para entregarse a transportes de fervor religioso. **22.** «A tus ojos»: no calmó David el orgullo irritado de la reina; la verdadera dignidad de un rey viene de Yahvé que había rechazado al padre de ella, y sus súbditos entenderían los verdaderos motivos de sus acciones. El arrebato sarcástico de Micol puso fin a sus buenas relaciones con David para el resto de su vida.

259c **VII, 1-17. *La alianza de Yahvé con David*** — David se propuso edificar un templo a Yahvé. Yahvé le premió este deseo, prometiéndole que le edificaría una casa real que permanecería para siempre. La virtud de este oráculo divino había de ligar irrevocablemente sus hijos y su casa a la dignidad regia del Mesías futuro. La mayor parte de los autores admiten que este oráculo desempeñó un papel muy importante en el desarrollo de la esperanza mesiánica en Israel. Pero hay dos modos de interpretarlo admitidos por los sabios. (1) Uno aplica parte de la profecía a Salomón y parte a Cristo, o toma lo que se dice literalmente de Salomón como aplicable típicamente al Mesías. En otras palabras, entiende «tu semilla» en sentido individual. (2) Autores más recientes como Dhorme, Ceuppens, Dennefeld, Leimbach y Kittel entienden la palabra «semilla» (o linaje) en sentido colectivo, como abarcando no solamente a Salomón, sino a toda la dinastía davídica, e incluyendo a la figura cumbre de la dinastía, el Mesías. Según su opinión los oráculos no tratan exclusivamente de Salomón. Difícilmente se salva la verdad de los vv 13 y 16 entendiéndolos como del reinado de Salomón, de 980-938 a.C. En segundo lugar, el 19 demuestra que David entendió que se referían a toda su posteridad, y el autor del Sal 88, 30-38, al referirse a este oráculo, acepta el sentido colectivo. Tampoco puede referirse esta profecía exclusivamente al Mesías, pues el v 14 no puede aplicarse a Él, pero puede aplicarse a toda la dinastía de David en con-
d junto. Se sigue, pues, que, según esta interpretación, la profecía es mesiánica en sentido literal y no solamente en sentido típico y promete que la posteridad de David reinará para siempre; pero no se pueden afirmar ciertas cosas de ella, en sentido estrictamente literal, de todos y de cada uno de los miembros de la línea real, por ejemplo, el 14 no puede aplicarse al Mesías, y solamente de Él puede entenderse al pie de la letra la filiación divina del rey. En Lc 1, 32, y en Heb 1, 5, se declara el verdadero cumplimiento del reino eterno de David y su plena filiación divina. DESNOYERS resume el significado de esta profecía en estas palabras: «El pensamiento [de David] gira todo en torno de la promesa divina de que su pueblo está constituído en pueblo de Yahvé, y de que su dinastía reinará por siempre sobre el pueblo de su Dios... No solamente se proclama de nuevo la antigua alianza entre Yahvé e Israel, sino que la monarquía misma, a pesar de su novedad, participa ahora de la solidez de esa alianza: la obra de Moisés se completa con la obra de David. Por tanto, a la dinastía de David incumbirá el deber de colaborar en la obra de Yahvé sobre la tierra. Sus destinos están unidos para siempre» *(Peuple Hébreu* III, 707*)*.

e **1.** «Cuando el rey se hubo restablecido en su casa»: no guarda este cap. relación cronológica estricta con el 6, pero el tema, la construcción de un templo para el arca, está lógicamente unido a él. 1*b* apuntaría a los últimos años de la vida de David. Pero el 12 dice que todavía no había nacido Salomón. No podemos establecer la fecha con certeza. **2.** Natán: uno de los grandes personajes religiosos del reinado de David. Reprendió a David por su adulterio (12, 1), fué el tutor de Salomón (12, 25), y escribió una historia del reinado de David, y parte, al menos, del de Salomón (1 Par 29, 29; 2 Par 9, 29). **5.** «Así habla Yahvé»: la ilación lógica de las ideas en 5-16 es bastante clara. Hasta la fecha no

ha manifestado Yahvé ningún deseo de una casa o un templo tal como 259e
los imagina David. El reino de David no estaba enteramente consolidado, habían de proseguir las guerras, y no había todavía madurado el tiempo para edificar lo que había de ser el templo del reino. Sin embargo, los favores pasados que le había hecho Yahvé culminarían en una nueva alianza de gracia con la casa de David. Día vendrá en que Yahvé edificará a David una casa real, que perdurará por siempre ante sus ojos. **12.** «Tu linaje»: debe entenderse colectivamente, porque se refiere a la casa real que ha de durar para siempre. Incluye a Salomón (1 Re 8, 15-20), luego la línea de reyes que se sentaron en el trono de Judá y, finalmente, Cristo, en el cual halla su pleno cumplimiento (Act 2, 29-30; 13, 22 s). **13.** «Él edificará»: explícitamente se refiere a la dinastía de David en general, pero implícitamente a Salomón, que era uno de sus miembros. **14.** «Yo seré para él un padre.» Teniendo en cuenta la elección especial de Israel por Yahvé, el pueblo teocrático en conjunto era el «hijo de Yahvé» (Éx 4, 22). En virtud de esta alianza especial, la filiación sagrada de la nación culminó en la filiación única del rey de Israel. En consecuencia, Cristo, el hijo de Dios, vino en nombre de su Padre, para revelar la voluntad de su Padre, hablando con la autoridad de su Padre; Jn 1, 49; 5, 43; 10, 30; Heb 1, 5.

18-29. Oración de acción de gracias de David — 19. Vg. *ista est enim* f
lex Adam; TM, literalmente: «ésta es la instrucción del hombre». Ewald compara esta frase oscura con 1 Par 17, 17, que traduce así: «y tú me permites que yo contemple la sucesión descendente de los hombres», e.d., el futuro lejano de mi linaje. Dhorme, cambiando la primera palabra *tôrāh*, lee: «y esto lo has anunciado tú al hombre». Ahora el hombre se ha enterado del futuro que Dios tiene destinado.

VIII, 1-15. Conquistas de David — El desarrollo del reino de David g
se demuestra en este resumen de las victorias de David contra los filisteos, moabitas, contra Soba, Damasco y Edom. El poder de los filisteos a lo largo de la costa del Mediterráneo quedó quebrantado, y, con la conquista de Moab, y más tarde con la de Amón, el reino de David se convirtió en la potencia dominante de Siria, extendiéndose desde el Líbano hasta el mar Rojo. Estas victorias por los cuatro costados le abrieron las grandes rutas del comercio extranjero, que tanto contribuyó a la opulencia del reinado de Salomón.

1. «Gat» (Vg. *frenum tributi):* TM, *meṭeg-hā-'ammāh.* El cronista h
(1 Par 18, 1) tiene «Gat» en lugar de *meṭeg* y toma *ammāh* en el sentido de «ciudad madre» o metrópoli. A Sayce le parece mejor compararlo con el babilonio *meteg-ammati*, que significaría «la carretera de tierra firme» de Palestina, y aludiría al dominio de la gran ruta comercial, que, viniendo de Asia, pasaba por Canán hacia Egipto y Arabia. **3.** Soba. Pequeño reino arameo al N., de Damasco. **7.** «Y los trajo a Jerusalén»: LXX añade: «y Susakim [Sesac] rey de Egipto, se apoderó de ellos cuando subió a Jerusalén en los días de Roboam, hijo de Salomón». **8.** «Tébaj y Berot»: (Vg. Bete, Beroth) no han sido identificados. **9.** Jamat: ciudad de considerable importancia junto al Orontes. **13.** Valle de la Sal: en el límite de Edom y Judá, donde no debíamos esperar encontrarnos con sirios. Leyendo *daleth* en vez de *resh*, resulta en lugar de Siria (TM), Edom, que se extendía al S. del mar Muerto.

259i **16-18. Funcionarios y administradores de David** — Nombra esta lista a los que ejercían los principales cargos en el Estado. Se da otra en 20, 23-26. Joab era el jefe supremo del ejército. Josafat era algo más que un simple cronista; estaba al frente de los asuntos civiles. Es el que procuraba informar al rey sobre los negocios de estado, como el visir de las cortes orientales. El oficio de Seraya consistía en redactar y guardar los documentos oficiales, y acaso en poner por escrito los acontecimientos más notables del reinado. En materia religiosa, los jefes de los sacerdotes eran Sadoc y Abiatar; este último nombre debe leerse en segundo lugar, en vez del de Ajimelec, que había sido muerto por Saúl. Sadoc quedó como único jefe cuando Abiatar fué depuesto después del advenimiento de Salomón al trono. Además del ejército permanente, el rey tenía una guardia personal de tropas extranjeras, algo así como la guardia suiza del Vaticano. Con estos cereteos (cretenses) y feleceos (filisteos) se podía contar incondicionalmente en cualquier crisis. En caso de rebelión o de descontento, no tendrían ningún escrúpulo de luchar contra los mismos compatriotas del rey, y, al mismo tiempo, el puesto de confianza que ocupaban les hacía sentirse tan súbditos del rey como los mismos israelitas.

j **17.** Sadoc pertenecía a la casa de Eleazar (1 Par 6, 4-8). Se unió a David después de la muerte de Saúl (1 Par 12, 28), le permaneció fiel toda su vida y, finalmente, después de haber compartido el sacerdocio con Abiatar, fué nombrado sumo sacerdote único (1 Re 2, 35). **18.** «Áulicos»: el término hebreo *kōhēn*, sacerdote, que se emplea aquí en TM se deriva de una raíz que significa «servir», «administrar», y se usa a veces refiriéndose a los ministros de la corte; cf. Vg. 1 Par 18, 17, que da esta paráfrasis: «primeros cerca del rey».

260a **IX, 1-13. David y Meribaal** — Todos admiten que los cc 9-20 forman una unidad literaria, tomada de un único documento que registraba casos de la vida de la corte de David. Son del más alto valor, como documentos históricos escritos a raíz de los hechos que cuentan. Muchas dinastías nuevas han consolidado su seguridad definitiva con la destrucción completa de todos los individuos de la estirpe que habían suplantado. Al enfrentarse con esta cuestión y resolverla, David demostró una vez más su noble generosidad y su buen sentido político. Buscó a Meribaal, el hijo cojo de Jonatán, le concedió los bienes raíces de la familia de Saúl, y le trató como hijo suyo. Al mismo tiempo le retuvo en Jerusalén para tenerle siempre a la vista, y nombró a Siba mayordomo para administrar las posesiones de Meribaal. Los nobles benjaminitas probablemente pensarían menos en los derechos de la casa de Saúl si el hijo de Jonatán permanecía al margen.

b **3.** «Misericordia de Dios»: en cumplimiento de su juramento a Jonatán, 1 Sam 20, 14—17, 42, la bondad de David será como la bondad de Dios, paciente y generosa. **4.** Maquir debía de ser un personaje importante en Lodabar, a juzgar por el recibimiento que hizo a David cuando huía de Absalón, 17, 27. Lodabar: aldea al E. del Jordán, probablemente cercana a Majanaím. **10.** «Tenga de qué vivir»: aunque comensal de David, necesitaba de los productos de sus fincas para el sostenimiento de su casa. **11.** «Siba dijo al rey»: la segunda parte del versículo debe leerse según LXX: «Meribaal comía a la mesa de David

como uno de los hijos del rey.» No cabe la menor duda de que estas palabras no son de Siba. 260b

X-XII. Guerra con los amonitas — Con ocasión de su subida al trono de los amonitas, Janón (Ḥanum), hijo de Najas, trató a los embajadores de David de la manera más bochornosa. Ello le llevó inmediatamente a una guerra con Israel. Con este incidente se intentaba precipitar una crisis. El poder creciente de David y la independencia que nadie le disputaba excitó la suspicacia de los reinos vecinos. El conflicto era inevitable. Se unió a Amón una coalición de reinos arameos del N., y el NE. en hostilidad abierta contra David. Joab, jefe del ejército de David, salió contra las fuerzas unidas de los amonitas y de sus aliados sirios. Dividió su ejército en dos cuerpos, uno de los cuales, al mando de su hermano Abisaí, debía atacar a los amonitas, mientras él cubriría la retaguardia. Los amonitas huyeron a su ciudad de Rabat y los sirios fueron derrotados, pero la batalla no fué decisiva. En una segunda campaña (15, 19), los sirios fueron derrotados por David, y también se sometieron los reyezuelos de las cercanías. Al año siguiente, Joab fué enviado para poner cerco a la capital amonita. c

2. «Me mostró clemencia»: no se cuenta esto en ninguna parte de la Escritura. Probablemente había dado acogida a David en los primeros tiempos de su vida errante como enemigo de Saúl. **4.** «Rapóles la mitad de la barba.» El mayor de los insultos en una sociedad donde la barba era símbolo de virilidad. A esto añadieron el colmo de exponer a la pública vergüenza personas tan inviolables como unos embajadores. **6.** Rojob: ciudad en la región del Líbano cerca de Dan. Maca: pequeño reino en la misma región que Soba. Tob: no identificado. El texto de 1 Par 19, da otros pormenores, pero el número de 32.000 carros de guerra debe proceder de algún error en la lectura. **12.** «Ciudades de nuestro Dios» (Vg. *civitate Dei nostri)*: si se lee en singular es una frase insólita. Klosterman sospecha que debía de estar allí el arca de Dios. Es más probable que equivalga simplemente la frase a nuestro «Por Dios y por la Patria». **16.** «Del río»: el Eufrates. **17.** Jelam: desconocido. d

XI, 2-27. El adulterio de David — En la cumbre de sus triunfos, David cayó en adulterio con Betsabé. Para ocultar la falta consiguió dar muerte al hombre a quien había ultrajado. Joab ejecutó las órdenes de David, y Betsabé se casó con su propio seductor. La condenación divina y su castigo fueron anunciados por el profeta Natán. David se arrepintió, pero el hijo del adulterio murió. Santos y pecadores han encontrado en esta historia una perenne lección, un aviso acerca del poder y de las consecuencias del pecado a la vez que un mensaje de esperanza para el corazón contrito y humillado. Además, este caso tiene su importancia histórica, ciertamente grande. Explica el repentino eclipse de la buena estrella del próspero reinado de David. Pone en claro también la gran fuerza y la austeridad de las normas morales de Israel que obligaban lo mismo a los súbditos que al rey. «En la mentalidad común oriental, el que un rey tome para sí la mujer de un súbdito es cosa corriente y natural, estimándose que el soberano está en su derecho. Pocos hombres en la misma posición de David hubieran creído necesario ocultar el crimen o desembarazarse del marido. Pero en Israel un hombre era un hombre, aun cuando fuera súbdito o de origen extranjero, e

260e y había que respetar su propiedad y sus derechos. Es también característica la reprensión de Natán y el arrepentimiento del rey. Ni una cosa ni otra hubiera podido concebirse en ninguna otra nación del antiguo Oriente» (*T. H. ROBINSON, *A History of Israel* I 225).

f **1.** Raba: 32 km al E. del Jordán. **3.** Urías el jeteo: aunque de raza jetea, su nombre, que significa «luz de Yahvé», parece indicar que adoraba y servía al Dios de Israel. **5.** «Lo hizo saber a David»: la ley mosaica imponía la pena de muerte por el adulterio (Lev 20, 10), pero Betsabé esperaba que David hallase alguna salida a la dificultad. **6.** «Expidió a Joab»: 6-25 son la exposición despiadada de todos los subterfugios del pecador. Muestran a qué nivel tan bajo el pecado de David había hecho descender al que una vez fué el ídolo caballeresco de su pueblo. **13.** «Le embriagó»: para que se olvidara de la resolución de no ir a su casa con la mujer. **14.** «Por manos de Urías»: se hizo que este bravo oficial fuese el portador de su decreto de muerte. **21.** «¿Quién mató a Abimelec?»: alusión inapreciable a Jue 9, 50-54, que prueba que se estaba familiarizado con aquel período. **22.** Después de este versículo, LXX añade que David se enfadó y habló al mensajero prácticamente con las mismas frases que se leen en 20 s. Pudiera ser que fuera auténtica esta adición, si bien resultaría sospechoso que Joab se anticipara tan certeramente el pensamiento de David. No obstante, era probablemente un principio de guerra establecido, entre los israelitas que no debían acercarse a los muros de una ciudad sitiada demasiado al descubierto, y este principio o máxima se expresaría proverbialmente con la alusión a la muerte ignominiosa de Abimelec. **24.** «De los servidores del rey»: LXX dice que fueron 18.

g **XII, 1-31. La parábola de Natán** — Natán, como si estuviera consultando a David sobre un caso de vejación cruel de un pobre por un rico, fué hábilmente despertando el odio del rey contra todo lo villano y cruel, hasta que David parecía la encarnación misma de la justicia vindicativa. Podemos sentir el efecto de la pausa dramática después del 6, y luego, como una puñalada, el «tú eres ese hombre» de Natán, desgarrando hasta lo más íntimo el alma de David. De aquí en adelante, es otro hombre. Ha tejido una red de dificultades y penas en torno a su vida, que tendrá terribles consecuencias en lo futuro.

h **10.** «No se apartará ya de tu casa la espada»: alusión a las consecuencias indirectas del pecado de David, la muerte de Amnón, Absalón y Adonías. **11.** «Haré surgir el mal contra ti»: Dios permitirá que las mismas pasiones insubordinadas que se hicieron dueñas de David, el asesinato y la lujuria, sean el castigo de su pecado. **23.** «Yo iré a él»: supone la creencia de que el hombre vive en el šeol después de la muerte. **24.** Salomón: el nombre hebreo *Šᵉlōmōh* significa «pacífico». Su otro nombre «Jedidia» quiere decir «amado de Yahvé» y viene de una raíz afín a la del propio nombre de David. **26.** «Joab que asediaba...»: se reasume aquí la narración del sitio de Raba. **30.** «Un talento de oro»: casi 50 kg, demasiado pesada para que se pudiera llevar, pero el talento acaso se refiriera al precio elevado de la corona más bien que a su peso. **31.** «Los puso a las sierras»: quiere decir probablemente que los esclavizó para trabajar en sus industrias empleándoles en sus aserradoras, ladrillerías, etc.

XIII, 1-38. El pecado de Amnón y sus consecuencias — Los últimos días 261a
de la vida de David estuvieron nublados por los crímenes de su misma familia. Ahora salen a la luz los peligros de su corte polígama en el carácter y los hechos de sus hijos, Amnón y Absalón. A Amnón le atormentaba la misma pasión que perdió a su padre. Siguiendo el consejo de Jonadab, hombre falto de escrúpulos, recurrió a malas tretas para ultrajar vergonzosamente a su hermosa media hermana Tamar, hermana de Absalón de padre y madre. Se describe el crimen y su brutalidad con el realismo que es común a todas estas antiguas denuncias de inmoralidad. Amnón era el hijo mayor de David, y su conducta fué un golpe atroz para su padre; sin embargo, David no le castigó, porque le amaba todavía. La debilidad de David en este asunto excitó a Absalón a hacer justicia por su propia mano. Imitó el modo traicionero de su padre en el asunto de Urías, y allí donde su padre se hizo reo de homicidio, él se hizo reo de fratricidio. Para librarse de la venganza de los parientes de Amnón, Absalón huyó a la corte de su abuelo en Guesur.

b **6.** «Un par de hojuelas» o bollos, muy a propósito para un enfermo. **13.** «No rehusará darme a ti»: tal vez un último y desesperado expediente sugerido por Tamar para ganar tiempo. Tales matrimonios habían sido tolerados en los tiempos patriarcales, pero estaban prohibidos por la ley mosaica (Dt 27, 22; Lev 18, 9). **20.** «Calla»: había que evitar el escándalo público, y Absalón se proponía tomar completa venganza del crimen. Si nada se decía, Amnón alejaría de sí todo miedo y sospecha. **21.** «Enojóse grandemente»: lo que resta de este versículo no está en TM. Muchos de los peores criminales del mundo se adiestran en casas donde sus padres son demasiado débiles o egoístas para insistir sobre aquellas lecciones vitales de disciplina y de justicia que son el baluarte contra las inevitables tentaciones de la vida. **27.** «Dejó ir con él a Amnón»: hasta el mismo David se convierte en agente inconsciente en la tragedia que siguió. **32.** «Era cosa que estaba en los labios»: Jonadab, el mismo que aparece en 3, deshace los rumores exagerados de una matanza en masa. Dice a David que con sólo mirar a Absalón en la cara se podía leer quién iba a ser la víctima. **34.** «El joven que hacía de centinela»: el centinela en una de las torres de la ciudad. LXX añade «vió venir gran tropel... por la falda de la montaña». Este Joronaím (o Joronem) tal vez sea Bet-ḥorón al N. de Jerusalén. **37.** Talmai: el padre de la madre de Absalón. «Lloraba... su hijo»: a Amnón, no a Absalón. Sus primeros sentimientos contra éste fueron de ira. **39.** «Cesó de perseguir» (Vg. *cessavit rex David persequi*): en LXX el sujeto de «perseguir» no es el rey sino «el espíritu del rey». El sentido general exigido por el contexto de este versículo es que la hostilidad activa de David contra Absalón iba extinguiéndose según pasaban los años.

c **XIV, 1-33. Regreso de Absalón** — Después de tres años de destierro, Absalón logró obtener la ayuda de Joab para procurarse la vuelta a la corte de su padre. Joab envió a David una mujer ingeniosa de Tecua, cerca de Belén, con una historia patética que le llegaría al corazón. Como en el caso de Natán, antes de que se diera cuenta de adónde apuntaba todo aquello, se le pone en la necesidad de aplicar los principios del caso a su propia historia, y el rescoldo antiguo del cariño hacia Absalón se convirtió en llamarada. Al principio Absalón no fué

261c admitido en presencia del rey, pero con la intervención de Joab la reconciliación acabó siendo completa.

d **2.** Tecua: 8 km al S. de Belén, patria del pastor profeta Amós. **7.** «Apagando así el ascua»: si se ejecutara la petición de la venganza de sangre, ello significaría la destrucción de su familia para siempre. **9.** «...no sobre el rey»: con esto insinúa al rey que la despacha con meras promesas. Ello obliga a David a garantizar con juramento la salvación del hijo de la mujer. **13.** «Por qué, pues, piensas de...»: David había admitido que se daban posibles excepciones a la ley general de la venganza de la sangre; ¿por qué no aplicaba el mismo principio al caso de Absalón, su propio hijo, cuando había razón más que suficiente para obrar así? Su obstinación en este punto era una injuria que se hacía al pueblo de Dios, pues le privaba de un heredero al trono. Se está portando contra su hijo como los vengadores de la sangre en la historia que ha contado la mujer de Tecua. **14.** «Todos morimos»: la vida es incierta y el rigor con Absalón no va a resucitar a Amnón. **19.** «Ni a la derecha»: la pregunta de David dió en el blanco. **26.** «Peso real»: 200 siclos ordinarios equivaldrían a 2,300 kg. O bien el siclo real era más pequeño o, como ocurre con frecuencia cuando se trata de cifras, hay error en el texto. **27.** «Tres hijos»: no se nombran porque ninguno de ellos vivió mucho, cf. 18, 18. **19.** «No quiso ir»: Joab era el espíritu de la lealtad, y vacilaba en tratar con quien no era todavía persona grata a David.

e **XV, 1—XVI, 23. La rebelión de Absalón**—Pasados cuatro años, Absalón empezó a emplear la técnica de un demagogo para ganarse el trono de su padre. Con sus intrigas complicó a una gran parte de la nobleza en la conspiración de Hebrón. David huyó de Jerusalén, pero los hombres prominentes de su corte le permanecieron fieles: Joab, los sacerdotes Sadoc y Abiatar, Jusay, su consejero, y su noble amigo filisteo Itai. David se negó a llevarse el arca, y mandó a los dos sacerdotes que regresaran con Jusay a Jerusalén para sabotear los planes del enemigo. Durante su huída Siba, el intendente de Meribaal, le salió al encuentro con buena provisión de vituallas. En las burlas y maldiciones de un cierto Simí salían al aire los resentimientos de aquellos benjaminitas que todavía permanecían fieles a Saúl.

f **7.** «Cuatro»: así, según el *qeri* de TM, Josefo, y las versiones árabe y siríaca. La Vg. pone *quadraginta*. **9.** Hebrón. La antigua capital de Judá que podría estar todavía celosa del prestigio creciente de Jerusalén. **11.** «Doscientos hombres»: estos huéspedes especiales se vieron en una situación comprometida. Su presencia en la fiesta significaba, al parecer, complicidad en la conspiración de Absalón, y, en caso de que mostraran cualquier falta de entusiasmo, podían ser fácilmente retenidos como rehenes. **12.** Ajitofel: existe un raro paralelo entre este judas del AT y el Judas del NT; Jn 13, 18 s. Ambos llevan los estigmas de la traición y del suicidio. **18.** «Todos sus servidores». LXX concuerda con TM, pero añade lecciones tomadas de algún texto hebreo más primitivo. «Y todos sus servidores iban a su lado, y todos los cereteos y todos los feleteos y se detuvieron en el olivo del desierto. Y todo el pueblo iba junto a él y todos sus criados, y todos los fuertes *(gibborim)* y todos los guerreros, en número de

seiscientos hombres, y estaban presentes a su lado, y todos los cereteos 261f
y todos los feleteos, y todos los gatitas, los seiscientos hombres que vinieron con él de Gat iban delante del rey». En esta revista de tropas figura en primer lugar el cuerpo general de los hombres de David, luego los mercenarios extranjeros y, finalmente, los refuerzos más recientes que estaban probablemente al mando de Itai, mencionado en el versículo siguiente. **19.** «Dijo a Itai»: David da a entender que no debe inmiscuirse un extranjero en las desgracias del rey. Es libre para ponerse al servicio de cualquier rey que reine en Jerusalén. 23. «El torrente de Cedrón»: en el valle al E. de Jerusalén, mencionado en el NT cuando Nuestro Señor dejó la ciudad que le había rechazado, Jn 18, 1. **32.** «Arquita»: los arquitas se mencionan en Jos 16, 2, entre Luz y Atarot.

XVI, 3. «Siba respondió»: aseguró falsamente que el hijo de Jonatán g
esperaba que la revuelta de Absalón redundaría en provecho de la casa de Saúl. A David le ofendió esta aparente ingratitud, y sin más averiguación asignó a Siba las propiedades de Meribaal. **10.** «El rey le respondió»: David rehusa entrar en los sentimientos de estos «hijos del trueno» del AT. No fué tan magnánimo en su ancianidad; cf. 1 Re 2, 8. El *ketib* ha de ser traducido: «... que si Yahvé le ha dicho ... lo haces?». El *qeri* da un sentido mejor: «Déjale que maldiga, pues Yahvé le ha dicho "maldice a David". ¿Y quien entonces le va a decir por qué lo haces?». Simí es solamente un instrumento de la divina Providencia, que Dios permite para hacer sufrir a David por sus pecados. **14.** «Llegaron... allá»: evidentemente se ha perdido el nombre del lugar en el texto. El texto de Luciano añade «al otro lado del Jordán». **18.** «Jusay dijo»: aparenta que la *vox populi, vox Dei*, le ha ganado a la causa de Absalón. **21.** «Ajitofel dijo»: Absalón debe tomar posesión del harem de su padre. Este acto de autoridad real convencería a los indecisos del partido de que nada podría cerrar ahora esta sima final que abría entre él y su padre. Sin esto pudieran temer una posible reconciliación, y entonces se quedarían solos para enfrentarse con las consecuencias. **22.** «Levantóse ... una tienda». La tienda nupcial de los pueblos semíticos, que subsiste hoy en la *kuppa* o pabellón usada todavía modernamente en el ritual de bodas de la sinagoga. **23.** «Como si fuera palabra de Yahvé»: los hombres escuchaban sus consejos como si escucharan un oráculo divino.

XVII, 1-29. El consejo de Ajitofel frustrado por Jusay — Jusay combatió con gran habilidad la propuesta de Ajitofel de que se debía aniquilar a David sin la más mínima dilación. Para dar tiempo a que David reuniera fuerzas mayores, hizo hincapié en la necesidad de ser sumamente cautos al obrar contra un hombre de la reputación de David. Halagó la vanidad personal de Absalón, diciéndole que debía él mismo en persona ir al frente del ejército, y mandó recado a David de cómo debía obrar. En este duelo de ingenio, el astuto Jusay ganó la partida. Su rival Ajitofel se dió cuenta de que toda su política había recibido el golpe mortal. Al suicidarse, la rebelión de Absalón perdió la única cabeza que la hubiera podido llevar al éxito. 262a

3. «Haré que vengan a tí todos sus partidarios, todo el pueblo»: b
el copista ha omitido claramente las demás palabras hasta el fin del

262b capítulo, que están en LXX. «Haré que vengan a ti todos tus partidarios, el pueblo todo, como viene la novia a su novio; es un solo hombre el que tú buscas, y todo el pueblo quedará en paz», es decir, no es necesaria la guerra civil, no se trata más que de un hombre que turba la paz entre Absalón e Israel. **8.** «No pasará la noche entre los suyos»: un guerrero experimentado como David o bien estará escondido en alguna fortaleza donde no se dejará sorprender por sus enemigos, o bien (si tomamos el verbo como *hiph'il)* no permitirá que sus hombres se echen a descansar, sino que los tendrá listos para tender una celada a los hombres de Absalón. **11.** «Tú en persona»: una pintura halagüeña de Absalón al frente de un formidable ejército victorioso. **17.** Roguel es probablemente Bir Ayyub, cerca de la unión de los valles Cedrón e Hinnom. **22.** «Pasaron el Jordán»: hizo alto finalmente en «el campamento», es decir, en Majanaím, el de 2, 8. **25.** Vg. «*Ietra de Iezraheli*»: TM tiene «Jitra el israelita», pero sería superfluo añadir su nacionalidad si no se tratara de un extranjero. Ismaelita se le llama en 1 Par 2, 17. Najas parece ser otro nombre de la persona llamada Jesse en 1 Par 2, 13 y 16.

c **XVIII, 1-33. Derrota y muerte de Absalón** — Al revistar las tropas antes del combate mandó David públicamente a sus tres generales, Joab, Abisay e Itai que respetaran la vida de Absalón. Miles de hombres de Absalón perdieron la vida en los matorrales y barrancos cercanos al lugar de la batalla. Joab no hizo caso de los deseos de David, como de ordinario cuando contradecían su propio sentir. Para él, Absalón era un rebelde que amenazaba gravemente el reino de David, y quiso estar seguro de su muerte. Los gritos desgarradores de dolor, que lanza David por la muerte de su hijo, forman uno de los pasajes más conmovedores de todas las literaturas.

d **3.** «A socorrernos»: mandando refuerzos, si era necesario. **8.** «Devoró»: los barrancos, matorrales y árboles entorpecieron tanto a los que huían que fueron alcanzados fácilmente y pasados a cuchillo. **9.** «Se trabó su cabeza»: la mula, corriendo a todo galope, dejó a Absalón con la cabeza cogida en la horca que formaban las ramas de una encina. **17.** «Un gran montón de piedras»: monumento afrentoso como el de la tumba de Acán (Jos 7, 26). Esto contrasta con la tumba espléndida que se había mandado construir; cf. versículo siguiente. **21.** «Joab dijo a un cusita». Como su nombre indica, era probablemente un esclavo egipcio o nubio que, al contrario de Ajimás, no tenía nada que perder por ser portador de malas nuevas.

e **XIX, 1-40. Regreso de David a Jerusalén** — Al principio, poco faltó para que la explosión de tristeza de David por Absalón produjera desaliento y deserción en el ejército. Una vez más Joab vino a salvar la situación. El buen sentido de la ruda perorata de este viejo soldado obligó a David a aparecer en público en atención al pueblo que había salvado su trono. Se concedió amnistía general a los rebeldes. En su camino de regreso a Jerusalén le salieron al encuentro los ahora obsequiosos Simí y Meribaal. Barzilay, que le había dado alojamiento, declina la oferta que le hace David de trasladarse a la corte.

f **8.** «Los de Israel habían huído»: la gente del pueblo que había seguido a Absalón, contrapuesta al resto de la nación. Esto nos pre-

para para la narración de las negociaciones que fueron necesarias 262f
para la plena restauración de David en el trono. **10.** «Absalón ... ha muerto.» Se acuerda el pueblo de las ventajas del gobierno de David, ahora que Absalón ha muerto. La lección de LXX: «Y lo que decía todo Israel llegó al rey», supone que los rumores favorables a la restauración habían llegado a sus oídos. **11.** «Los ancianos de Judá»: estos ancianos dudaban de la vuelta del rey, porque habían tenido una parte prominente en la rebelión tantos hombres de la tribu. **13.** Amasa: David le prometió el puesto de Joab como jefe del ejército. Éste fué el único intento de David de poner freno a su insolente general. **21.** «Ungido de Yahvé»: maldecir al ungido de Yahvé era maldecir al representante de Yahvé mismo y, por consiguiente, cosa afín a la blasfemia. **20.** «La casa de José»: las tribus de Israel contrapuestas a la de Judá. **22.** Vg. «un satán para mí»: un enemigo de mis verdaderos intereses, cf. Mt 16, 23. Después, por las órdenes que dejó a Salomón, 1 Re 2, 8 ss, David quebrantó el espíritu, si no la letra, de su promesa de clemencia a Simí. **25.** «No se había hecho el aseo»: todas estas señales de descuido de uno mismo eran muestras de tristeza. **26.** «De Jerusalén»: así, con muchos mss. de LXX, no «a Jerusalén». **30.** «Repartiréis»: David insiste en un compromiso para apaciguar a ambas partes. **39.** «Quimán»: Barzilay declina la oferta de David, debido a su edad avanzada, pero propone a su hijo para ocupar su lugar.

41-XX, 22. Rebelión de Seba — No se extirpó con la restauración g
de David la envidia tan enraizada entre las tribus del N. y las del S. Los de Israel acusaban a Judá de ser tratada con preferencia por David. Aprovechándose de esta pendencia, Seba, benjaminita excitó al pueblo a la revuelta. David dió a Amasa el encargo de reunir el ejército y entenderse con la rebelión, pero a Amasa le faltaban la energía y el prestigio de Joab, y no pudo llevar a cabo las órdenes del rey. Desesperado, mandó David a Abisay que marchara contra Seba. Joab ocupó en esta ocasión una posición muy secundaria, y el asesinato de Abner, con que había comenzado su carrera, lo repitió en la muerte alevosa que dió a Amasa al término de ella. Joab tomó el mando y pronto se dominó la insurrección. Volvió entonces a Jerusalén para continuar siendo el poder inflexible e invencible que respaldaba el trono.

41. «Te han secuestrado»: ¿por qué se concedió a los hombres h
de Judá la escolta de David camino de Jerusalén cuando habían sido tan tardos en volver a reconocerle como rey, y por añadidura estando presente sólo una partida de las tribus del N.? Los de Judá obran así para asegurarse el monopolio del favor real. «¿No son pueblo de David todas sus gentes?» (así con Dhorme), y no sólo la tribu de Judá. **42.** «¿Hemos vivido a costa del rey?»: no habían tenido ninguna ventaja material, si es esto lo que insinúan estos israelitas. **XX, 1.** «Había allí»: en esta atmósfera tensa de intereses rivales, Seba hace valer ambiciosamente los derechos al trono de la tribu de Benjamín. La ascendencia de su clan alcanzaba hasta Bicri, el hijo segundo de Benjamín, cf. Gén 46, 21. **8.** «A la gran piedra»: un mojón muy conocido, 1 Sam 6, 14 ss. **10.** «Amasa no prestó atención»: los LXX tienen «y la espada se salió (de la vaina) y cayó al suelo». Joab

262h dejó de propósito que se le cayese la espada usual, según se acercaba a Amasa, para apartar de él toda sospecha, y darle muerte con una daga que llevaba escondida bajo su capa militar. **15.** Abel-Bet-Maaca es un lugar en el extremo N. del territorio israelita que 2 Par 16, 4, llama Abel-Maim (= Abel de las aguas). **19.** «Madre en Israel»: esta ciudad era tan famosa por su sabiduría y tradiciones que Joab no debía destruirla, sino honrarla como a una madre. **22.** «Joab volvió...»: no se nos dice cómo le recibió David, pero debió darse cuenta de que Joab era ahora indispensable.

i **XX, 23-26. Ministros de David** — Cierra la narración del reinado de David una lista de los que tenían algún puesto administrativo en la corte. Los capítulos restantes tienen el carácter de apéndice. Ya se dió una primera lista de funcionarios en 8, 16-18. Esta segunda se debió hacer en la última parte del reinado. Se repite la materia de estos resúmenes en 1 Par 27, 25-34, donde se añade una lista de doce funcionarios que estaban al frente de las posesiones y rebaños reales. El reinado de David había llevado al país los beneficios de una administración organizada y todo el mecanismo de un estado oriental civilizado. Joab era el jefe del ministerio de la Guerra. Se vuelven a leer los nombres y oficios de Josafat, Sadoc y Banayas. Siva (Siba) es, al parecer, otro nombre del Saraya de 8, 17. Y el nombre de Ira, el jairita, se pone en lugar del de los hijos de David. Adición más importante es la del nombre de Aduram (LXX Adoniram), que era el jefe del tesoro real, pero su ocupación de hecho se parecía más a la de un ministro de Trabajo. Uno de los funcionarios de Salomón, llamado Adoniram, estaba al frente de los equipos de trabajadores que se reclutaban según un sistema de trabajos forzados. Probablemente tenía el mismo puesto en tiempo de David.

263a **XXI-XXIV. Apéndices** — Los cuatro capítulos restantes contienen seis apéndices, tomados de diversas fuentes, e intercalados aquí para no interrumpir el hilo de la narración del reinado de David. La continuación lógica de 20, 26, está en 1 Re 1, 1.

b **XXI, 1-14. Historia de Resfa y del hambre** — Un hambre de tres años obligó a David a inquirir de Yahvé por qué la tierra sufría de esta manera. La respuesta fué que el hambre se debía a que Saúl, faltando a sus promesas, había hecho degollar a los gabaonitas, a pesar de la alianza que tenían con Israel. Los gabaonitas pidieron sangre por sangre. David escudó a Meribaal, pero los dos hijos de Resfa (la concubina de Saúl) y los cinco de Merob fueron entregados para ser sacrificados. Con la devoción heroica de una madre, Resfa estuvo guardando los cadáveres. Día tras día espantaba a los buitres y otras aves de rapiña, y noche tras noche a las bestias que por allí rondaban para cebarse en ellos. Al fin, cuando no quedaron más que unos cuantos huesos blancos, David tuvo gran interés en darles honrosa sepultura junto a Saúl y Jonatán.

c **1.** «En tiempo de David». El estilo literario y las ideas religiosas primitivas de este relato revelan que es una narración antigua. Pudiera estar íntimamente ligada con los hechos del capítulo 9. «Por la casa de Saúl y por...»; LXX parece acercarse más al TH original «por el reato de sangre sobre Saúl y sobre su casa». Se presenta a Yahvé como

el vengador del pacto quebrantado entre los gabaonitas e Israel 263c
(Jos 9, 3 s), aunque no se nos cuentan los pormenores exactos del crimen de Saúl. Todavía estaba en ciernes el sentimiento de la responsabilidad individual, y en aquellos remotos días se creía que los pecados del cabeza de familia envolvían en sus consecuencias a todos sus miembros. Posteriormente, la revelación divina aclaró que cada conciencia individual era responsable de sus propias culpas, Ez 18, 2-4. Con todo hay una profunda verdad psicológica en el fondo de estas concepciones primitivas sobre la unidad familiar. Todos estamos unidos unos a otros intelectual, social y moralmente; cada uno de nosotros, en algún modo, somos el producto de todo lo que nos ha precedido. Esta solidaridad de la humanidad ha sido elevada a una unidad divina en la doctrina del cuerpo místico de Cristo. **2.** «Los gabaonitas no eran»: glosa explanatoria introducida en el texto. **3.** «Para expiaros»: es decir, para hacer alguna ofrenda expiatoria que aplaque el enojo de Yahvé, y acarree la bendición sobre Israel. **4.** «Nadie en Israel»: no tenemos litigio con los israelitas en general, solamente con la casa de Saúl. **6.** «Los colguemos»: el sentido exacto del término hebreo es incierto. El sentido general en LXX insinúa el que hemos dado.[163] «En *Gabaón*»: esta ciudad debía ser el escenario de la ejecución. Algunos mss. omiten el nombre de Saúl. Y entonces en vez de *b^e^ḥir Yahweh* (= el escogido de Yahvé) se puede leer *b^e^har Yahweh* (= en el monte de Yahvé). Así la ejecución de la venganza sería un acto religioso, hecho en presencia de Yahvé, como en 1 Sam 15, 33. Sabemos por 1 Re 3, 4, que había en Gabaón un santuario especial en los días de Salomón. **7.** «Meribaal»: no hay que confundirle con Isbaal, hijo de Saúl. **8.** «Micol»: error de copia, por Merob, esposa de Hadriel. El Targum dice que estos hijos habían sido adoptados por Micol. **9.** «Al comienzo de la siega de las cebadas»: es decir, hacia el fin de abril. **10.** «Hasta que sobre ellos cayeron del cielo aguas»: hasta octubre, a menos que lloviera antes, debido al sacrificio.

15-22. Hazañas contra los filisteos — Hacen notar todos los comentaris- d
tas que es muy incierto el texto aquí y en 23, 8-39. La idea principal de esta narración parece ser que (*a*) estuvo en peligro la vida de David por un gigante filisteo, pero que Abisaí vino a salvarle en el punto crítico. (*b*) En Gob (que no se ha identificado), fueron muertos tres filisteos más. Hay que notar que en 1 Par 20, 47, se lee una narración paralela a los acontecimientos contados en 18-22 de esta perícope. No parece que haya razón para dudar de que el Goliat del 19 es la misma persona que el de 1 Sam 17, y que David y Elijanán no pudieron matar al mismo hombre. Por ello, muchos críticos modernos piensan que 1 Sam 17 contiene una tradición tardía, en la cual la hazaña de Elijanán se atribuía a su rey. Esto no tiene en cuenta el hecho de que lo que hizo que el nombre de David fuese conocido debió ser precisamente alguna hazaña guerrera asombrosa. Ewald sugiere que el *nombre* Goliat fué tomado del gigante que realmente luchó con Elijanán, para nombrar al gigante filisteo muerto por David. San Jerónimo *(Quaest. heb., ad loc.)* dice que David es el mismo Elijanán. Otra solución propuesta se apoya en el texto de Par 20, 5: «Elijanán [Adeodatus], hijo de Jair, mató a un hermano de Goliat, Lajmi de Gat», así

263d que la víctima de Elijanán no fué Goliat sino un hermano suyo. Las letras de la palabra hebrea betlemita *(bêṯ hal·laḥmî 'ēṯ)* pudieron fácilmente confundirse con *'eṯ-laḥmî' ᵃḥî* (Lajmi, el hermano de).

e **16.** «De los hijos de Rafa»: en Arafa, la primera vocal representa el artículo hebreo en *Hā-Rāfāh*, término colectivo para designar los habitantes prehistóricos de Palestina. **17.** «No extingas la lámpara»: Perdiendo la vida, el rey dejaría a la nación sumida en tinieblas de tristeza y de desastre; cf. Sal 131, 17; 1 Re 11, 36; 2 Re 8, 19. **18.** Sobocai: uno de los generales de David; cf. 1 Par 27, 11. **21.** Jonatán: un sobrino de David. Al hermano de David se le llama Semaa en 13, 3; Sama en 1 Sam 16, 9; Simaa en 1 Par 2, 13.

f **XXII, 1-51. Cántico de acción de gracias de David** — Este cántico está repetido en el Salterio como salmo 17. Véase allí su comentario.

g **XXIII, 1-7. Últimas palabras de David** — No hay medio de determinar exactamente la fecha de este salmo de David. Se nos pinta a David como Moisés antes de su muerte (Dt 32), formulando su última voluntad y su testamento en una plegaria. Resume toda la esperanza de David de que Yahvé guardará su promesa de eterna alianza con la casa de David. Es evidente su estructura poética.

h Hay muchas oscuridades textuales en este pasaje, pero el sentido general es completamente claro. Pudiera considerarse como complemento de la promesa divina hecha en 2 Sam 7. Canta la gloria especial de la dinastía de David, algunas de cuyas notas se cumplieron parcialmente en Salomón y en los más ilustres de los reyes de Judá, pero sólo completamente en Cristo. Como dice el Targum de Jonatán, «éstas son las palabras de la profecía de David tocante al fin de los tiempos, referentes a los días de consolación que están por venir». Muchos de sus rasgos característicos se encuentran acentuados en los escritos de los profetas. Dominador, por ejemplo, Miq 5, 2; justicia, Is 11, 1-5; Jer 23, 5; 33, 15; temor de Dios, Is 11, 3. Y las palabras finales del último de los profetas son un eco de estas últimas palabras de David, Mal 4, 2.

i **1.** «Oráculo»: lit. «pronunciación, dicho»: *nᵉ'ûm* es el término técnico hebreo para significar un dicho divinamente inspirado, cf. Núm 24, 3. «Dios de Jacob»: la historia de las peregrinaciones de Jacob, su confianza en el cuidado de Dios, la alianza de Dios con él tienen sus paralelos en la vida de David. «Dulce cantor» o salmista: lit. «delicioso en los salmos de Israel». David formó y desarrolló la vida religiosa de la nación tanto con los salmos como con su gobierno. **3.** «La roca de Israel»: proclama la inspiración divina de este oráculo. La fuerza dominadora, la roca central de toda la nación habla en él. «Dominador de hombres»: en pocas palabras esboza el retrato del rey ideal, que va guiado en todo por el temor de Dios. **4.** «La luz de la mañana»: las bendiciones de su reinado sólo pueden compararse con la luz del sol vivificante, y con el frescor de la hierba que sigue a un chubasco de primavera. **5.** «¿No es así mi casa...?»: puesto que, según el contexto, David quiere afirmar algo, no negar, muchos traducen la partícula hebr. *lō'* como una negación interrogativa que pide respuesta afirmativa. «En todo ordenada», planeada cuidadosamente en todos los pormenores como un documento legal. **6.** «Como espinas»: en contraste

con la hierba fresca del reino en su prosperidad está el crecimiento nocivo de las espinas que no pueden tocarse con la mano descubierta; deben arrancarse con garfios de hierro. 263i

8-39. Lista de los héroes de David y sus proezas — Bajo un rey guerrero como David se mejoró grandemente tanto el ejército como la estrategia. El comandante supremo era Joab. Por lo general, todo el ejército estaba dividido en tres grupos cuya dirección se encomendaba a generales escogidos. Un grupo selecto, llamado los treinta, cuyas proezas y bravura eran sobresalientes, constituían un núcleo para un nuevo cuerpo de oficiales. Además, una fuerza central variable, de sesenta hombres escogidos, llamados los héroes (2 Sam 10, 7) formaba un cuerpo de tropas palaciegas. En días posteriores del reinado de David nos encontramos con una guardia real especial de soldados extranjeros profesionales, pero la espina dorsal del ejército estaba formada por los tres jefes de las tres divisiones y por los treinta héroes. Algunas de sus hazañas revelan un espíritu magnífico de osadía y de caballerosidad. En 1 Par 11, 11-41, se pone la narración paralela a ésta después de la elección de David como rey, y está mejor conservada. Parece que lógicamente esta sección es la continuación de 23, 15-22, de donde debió separarse en el decurso del tiempo. 264a

8. Vg. «*Sedens in cathedra*»: el texto está mejor conservado en 1 Par 11, 11, y debemos leer «Jesbajam el jacamonita». «Era el primero de los tres»: 1 Par 11, 11, dice «jefe de los treinta». La confusión puede nacer fácilmente del TH de esta perícope, porque los términos hebr. tres, treinta y ayudante de campo son muy semejantes. Vg. «*tenerrimus ligni vermiculus*»: TM está muy alterado. Lit. «Adino el esnita, más de ochocientos muertos de una vez». 1 Par omite Adino y dice: «Jesbaam levantó su lanza contra trescientos heridos por él simultáneamente». LXX dice además: «Adino el asnoeo es aquel que sacó su espada contra ochocientos guerreros a la vez». La lección que se adopta corrientemente sacada de esta colección oscura de consonantes hebreas es «blandiendo su lanza». En esta hazaña debió de estar acompañado de sus escuderos, 1 Sam 14, 6. **9.** Ajojita: cierto Ajoe se menciona en 1 Par 8, 4, como formando parte del clan benjaminita. «Estaban con David»: el texto no dice dónde, pero puede suplirse con 1 Par 11, 13, «en Pas Damin», el escenario de la lucha entre David y Goliat. **13.** «Tres que eran príncipes»: no los tres que se acaban de mencionar, sino los pertenecientes al grupo de los treinta. Es difícil determinar si estos treinta valientes eran treinta exactamente, o si treinta es solamente un número ideal que en realidad era más numeroso, pues en este capítulo se ponen treinta y siete héroes. Pudiera ser que algunos de éstos fueran escogidos para ocupar el puesto de otros, caídos en el campo de batalla. Ser admitido en este cuerpo privilegiado equivaldría a recibir la laureada de San Fernando. **15.** «Beber agua»: David contemplaba la escena de su niñez y todos sus recuerdos felices se le agolpaban en la memoria. **16.** «No la bebió»: este acto de valentía desinteresada cambió el agua de Belén en el vino del sacrificio, algo demasiado valioso para uso meramente humano. **18.** «Jefe entre tres». Debía de haber un segundo *trío* del cual se dan sólo dos nombres. Si sumamos estos tres, los otros tres, los treinta y a Joab tenemos los 37 del v 39. b

264c **XXIV, 1-25. Censo davídico de la nación** — El sentimiento del pueblo contra el censo de David lo tenemos expresado en las palabras de Joab, pero no se nos dice por qué este acto normal de administración fué pecaminoso. Pudiera ser que David hubiera simplemente intentado hacer un registro para la organización del servicio militar, o de nuevos impuestos, o de trabajos forzados para sus planes de construcción. Sin embargo, era una creencia común entre los antiguos semitas que cualquiera que supiera el nombre de una persona y el número de sus posesiones, rebaños y servicio doméstico, adquiría un poder misterioso sobre ello; cf. RB (1946) 178. Por ello, la acción de David supone que él se consideraba con absolutos derechos sobre el pueblo, siendo así que no era más que el representante de Yahvé, en un Estado estrictamente teocrático.

d **1.** «Volvió a encenderse»: pudiera aludirse con «volvió» al hambre del c 21. En el relato paralelo en 1 Par 21, 1-27, es Satán quien instiga a David a tal acción. El caso es igual que el de Job, 1, 12, y 2, 10, donde tenemos ambas cosas, la acción permisiva de Dios y la iniciativa maligna de Satán. **3.** Joab: DESNOYERS, o. c. III, 351, n. 3, insinúa que una de las cláusulas del convenio mencionado en 5, 3, era la prohibición de todo censo, para salvaguardar así los derechos de la nación contra las demandas excesivas del rey en materia de guerra y de hacienda. Un general astuto como Joab se daría cuenta del peligro de pasar por alto esta pasión por la libertad contra toda imposición del exterior, cosa que estaba tan desarrollada entre los israelitas. Formaba parte de la herencia que habían recibido de sus padres, y se apoyaba en último término en una concepción religiosa del hombre... «El antiguo nómada semita no hubiera entendido el término democracia, pero llevaba profundamente arraigada en su interior una teoría inconsciente de una vida que corresponde a la postura que indica este término en el lenguaje corriente. Lo que en el s. V a.C. para un ciudadano libre de Atenas constituía su mayor timbre de gloria era cosa que daban por supuesta los antepasados de Israel» (T. ROBINSON, *A History of Israel*, I, 105). **5.** Aroer: probablemente el Jirbet Ara'ir en la ribera N. del Arnón, unos 65 km al SO. de Dibon (Dibhan), con el que va junto en Núm 32, 24. Los funcionarios de Joab procedieron desde el SE. de Palestina hacia el extremo N.; luego se volvieron hacia el O. para terminar hacia el S.

e **6.** Hodsi: no se ha hallado una localidad determinada con este nombre. Algunos mss. de LXX dan «y a la tierra de los jeteos hasta Cades». **9.** «El rollo del censo»: a ojos vistas, estas cifras son exageradas; cf. DESNOYERS, o.c. II, 266, y están en pugna con las de 1 Par 21, 5. Prescindiendo ahora de toda corrupción textual, el hagiógrafo nos recuerda que no acepta él estas cifras como estadísticas oficiales, tomadas de algún archivo nacional autorizado; cf. 1 Par 27, 24. **13.** «Tres años», mejor que «siete» (TM), pues está más en consonancia con Par, con LXX y con el simétrico «tres» de cada castigo. **17.** «Yo he pecado»: David echa sobre sí toda la responsabilidad. El mundo oriental antiguo tenía un vivo sentimiento de la solidaridad social y espiritual de los hombres. Lo cual era verdadero particularmente tratándose de los reyes que representaban a sus pueblos ante sus dioses; cf. L. DÜRR,

Ursprung und Ausbau der israelitisch jüdischen Heilandserwartung, Berlín 1925, 139 ss. La estela de posteriores desastres que dejaron aquellos reyes de Israel cuyo corazón no era recto con Yahvé no era otra cosa que el propio comentario de Dios sobre la verdadera vocación de la monarquía a representar a Israel ante Él; cf. 1 Par 10, 13; 2 Par 12, 2 y 12. **18.** «En la era de Areuna»: estaba en el monte Moria, el sitio que ocupó el templo de Salomón, ahora ocupado por la mezquita musulmana de la Cúpula de la Roca. A Areuna se le llama Ornán en 1 Par 21, 15. 264e

25. «Ofreció holocaustos»: la legislación mosaica tenía reservado a los sacerdotes el derecho de ofrecer sacrificios, Núm 16, 39 y 40; 17, 7. Según Van Hoonacker, Claire y Kugler, este pasaje y otros semejantes son solamente excepciones, en apariencia, a la regla general, pues el rey ofreció los sacrificios por medio de los sacerdotes. Schulz, Schlögl y Desnoyers tienen estos casos más bien como excepciones concedidas por la autoridad divina a la ley del sacrificio por medio de los sacerdotes. [164]

REYES (Vg. 3 y 4)

Por K. Smyth

265a **Bibliografía** — A. Sanda, *Die Bücher der Könige* (1911-1912); S. Landersdorfer, BB (1927); A. Médebielle, *La Sainte Bible*, ed. Pirot-Clamer III (1949); *J. Skinner, *1 and 2 Kings* (1904); *J. A. Montgomery ICC (1951); *R. Kittel, *Die Bücher der Könige* (1900); F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I (1935), II (1938); L.-H. Vincent, *Jérusalem Antique* (1912); F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus* (1922); B. Bonkamp, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung* (1939); E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek* (1896 ss); J. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906 ss); H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT.* (1927²); D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* I (1926); G. A. Cooke, *North-Semitic Inscriptions* (1903); *W. F. Albright, *Archaelogy and the Religion of Israel* (1946²); L. Köhler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1948 ss); R. de Vaux, O. P., *Les Livres des Rois* (1949). En el decurso del comentario se indican los trabajos sobre cuestiones particulares.

b **Título y contenido** — Los libros de los Reyes (3 y 4 de los Reyes en Vg., 3 y 4 de los Reinos en LXX) formaban originalmente un solo libro en el texto hebreo. La división, que es artificial, aparece primeramente en LXX y es debida, según parece, al tamaño normal de los rollos de entonces que era demasiado pequeño para contener todo el libro en uno solo. El texto hebreo no fué dividido en dos libros, 1 y 2 de los Reyes, hasta el s. xv. Los libros de los Reyes reanudan la narración de los libros de Samuel con un relato de los últimos días de David y del advenimiento de Salomón. Sigue luego el reinado de Salomón con la edificación del templo. Después de la muerte de Salomón, la historia se divide, por sí misma, en dos secciones: la de los reinos separados del S. y del N., y la del reino de Judá solo, hasta la destrucción del templo y la cautividad. Se extiende por un período de más de 400 años. Para una visión de conjunto de los hechos de este período, v. §§ 63*d*-66*f*.

c **Fin** — La división tripartita al uso (el reino unido, dividido, superviviente) no corresponde completamente al punto de vista del autor. Para él la primera parte de esta historia termina en 1 Rey 10: el reino de David gozando de una prosperidad idílica, en premio del culto fiel a Yahvé, centrado en el templo de Salomón. La segunda parte de la narración, que va hasta el fin de la obra, es la decadencia y la ruina del reino de David, consideradas como el castigo por el culto a los falsos dioses, introducidos por Salomón. El hecho de que Israel al N. y Judá al S. fueran, cada cual por su camino, a la perdición deja intacta la unidad de esta concepción. Pero en esta segunda parte hay también una crisis en la historia de cada reino. En el N. fué el culto de Yahvé bajo la forma de un becerro (1 Re 12). Hasta este punto Jeroboam, lo

mismo que Salomón, había gozado de las bendiciones de Dios. El culto 265c
ilegítimo, al cual se añadió después el del Baal tirio, hizo inevitable la destrucción de Israel, aunque se fué dilatando cada vez que los habitantes del N. respondían a la voz de los profetas. En el S. la crisis no vino hasta los días de Manasés (2 Re 20). Los últimos capítulos guardan la misma relación con la idolatría de Manasés que toda la segunda parte de la obra, con la de Salomón. El libro se compuso en realidad con el fin específico de la edificación religiosa. El interés del autor, como el de los demás autores del AT, no está, ante todo, en escribir una historia política. Su fin es demostrar cómo Yahvé hizo valer la ley de la retribución en el curso de la historia, premiando la obediencia con la prosperidad y castigando el pecado con el sufrimiento.

Composición — Este punto de vista «pragmático» del autor aparece d
tanto en la contribución personal del autor a la composición del libro, como en el empleo de las fuentes. Compuso un marco, dentro del cual va incluyendo a cada rey desde la división del reino en adelante. La fórmula introductoria para los reyes de Israel es así: «El año x del rey N de Judá, N, hijo de N, comenzó a reinar sobre Israel y reinó x años». Para los de Judá, la siguiente: «El año x del rey N de Israel, N, hijo de N, comenzó a reinar sobre Judá. Tenía x años cuando comenzó a reinar y reinó x años en Jerusalén. Su madre se llamaba N...». La fórmula final para los reyes de Israel es: «El resto de los hechos de N, cuanto hizo, sus hazañas, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel? N se durmió con sus padres, y fué sepultado en Samaria. Le sucedió N, su hijo». Para los de Judá, ésta: «El resto de los hechos de N, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Judá? N se durmió con sus padres y fué sepultado con ellos en la ciudad de David. Le sucedió N, su hijo». Pueden variar ligeramente estas fórmulas, u omitirse en todo o en parte, como cuando un rey es asesinado, o en el caso de la usurpadora Atalia. Lo que determina el orden de la narración es la fecha del advenimiento del rey. Ajab de Israel y Josafat de Judá, por ejemplo, fueron contemporáneos. Pero, puesto que Ajab (1 Re 16, 29) comenzó a reinar un poco antes que Josafat, se cuenta primero todo su reinado y, luego (22, 40), el autor retrocede y cuenta el reinado de Josafat hasta el fin, aunque entretanto hayan sucedido dos reyes a Ajab en Israel.

Con el marco va unido el veredicto del escritor sagrado sobre e
cada rey. Para los de Israel es invariablemente «hizo el mal a los ojos de Yahvé», siendo este mal «el pecado de Jeroboam». Ni Zimri (1 Re 16, 19), que reinó sólo una semana, queda exento de esta censura. En Judá son alabados ocho reyes, Asá, Josafat, Joás, Amasías, Azarías, Jotam, Ezequías y Josías. Mas se pone un pero al elogio de los seis primeros, por haber tolerado lugares de culto de Yahvé fuera de Jerusalén. A los demás reyes de Judá se les vitupera, y es muy significativo que a los seis últimos se les condene con las mismas palabras que se aplican a los reyes de Israel: «Hizo el mal a los ojos de Yahvé.» El pecado de Jeroboam fué la adoración de los becerros, con la consiguiente organización de un sacerdocio no levítico en los santuarios ilegítimos (1 Re 12, 26-31); cosas que estaban prohibidas en el Dt 4, 15 ss; 9, 8-21; 18, 1 ss. Dt 12, 2-18, es el fundamento de la condenación de los

265e santuarios de Yahvé en el S. Es verdaderamente característico de la parte personal del autor la repetición constante de frases del Dt, p.e., en 1 Re 2, 3 (cf. Dt 4, 9). Se puede ver en DRIVER, LOT 200-2, una lista completa de los lugares paralelos. La formulación más amplia de su «teología de la historia» nos la da el autor en las largas reflexiones que hace sobre la caída de Samaria (2 Re 17, 7-23). Dentro del marco de estos sincronismos y juicios morales, el autor copia sus fuentes, a veces casi sin cambiarlas, por ejemplo, 1 Re 17-19, a veces entretejidas con consideraciones deuteronómicas, como ocurre en 1 Re 14, que se encuentra en LXX 12, 24 *g-n* (RAHLFS) sin las expresiones características.

f **Fuentes** — Menciona el autor una vez el «Libro de los Hechos de Salomón» (1 Re 11, 41); diecisiete veces el «Libro de las Crónicas de los reyes de Israel»; quince el «Libro de las Crónicas de los Reyes de Judá». «El Libro de las Crónicas» es un término técnico para designar registros oficiales; cf. Est 2, 23; 6, 1; 10, 2; Neh 12, 23; 1 Par 27, 24. Es posible que procedieran del *mazkîr*, «recordador» (1 Re 4, 3). Pero los que se citan en Re no son probablemente los documentos originales del Estado, sino compilaciones hechas más tarde a base de ellos, al estilo de los escritos proféticos de Natán, Ajías, etc. que se citan en Par. La última vez que se cita la Historia o Crónica de los reyes de Judá es tratando de Joaquim (2 Re 24, 5), de donde se sigue que fué compilada bajo Sedecías por alguno que, viendo venir el peligro, quiso salvar la sustancia de los documentos amenazados de desaparición. Las «Historias» o «Crónicas», según las alusiones a ellas en Re, contaban «las actividades», «las victorias», «las guerras» y «las construcciones» de los reyes. En el hecho de remitir con frecuencia al lector a estos documentos, el autor da a entender que no fué su propósito darnos una historia política completa.

g En otros materiales a disposición del autor, fácilmente discernibles de las Historias o Crónicas ya por el contenido especial, ya por lo nutrido de la información, entran narraciones relativas a Jeroboam, Ajab y Jehú en el N. y a Joás, Ezequías y Josías en el S., y varias historias de profetas. A esto hay que añadir la narración propia del autor relativa a Joaquín y Sedecías (2 Re 24, 10—25, 21). Se ha hecho notar con frecuencia el alto mérito literario de 1 Re 1 (advenimiento de Salomón), 1 Re 17-19 (historia de Elías) y 2 Re 9-10 (Jehú).

h El uso de las fuentes está influído en el autor por la idea dominante de que Yahvé premia la obediencia y castiga el pecado. La ley de un único santuario central le es particularmente cara. De aquí que dé tanto relieve a la construcción del templo, y se entretenga en episodios que se refieren a su historia (1 Re 14, 26 ss; 15, 18; 2 Re 11-12). La fidelidad a Yahvé exigía también la obediencia a los profetas, cuya misión consistía en proclamar el principio divino de la retribución (1 Re 11, 29), etc. Lo cual explica que conserve pormenores tan vivos de las vidas de Elías y de Eliseo, y que tenga también relatos de falsos profetas (1 Re 20 y 22) para demostrar los infelices resultados de dejar a un lado la dirección de Dios. Para probar su tesis general pudo muy bien hacer entrar en su obra materiales que no dicen relación directa ni con el culto ni con los profetas. Por ejemplo, el episodio de la viña

de Nabot (1 Re 21) enseña la lección de las terribles consecuencias 265h
que acarrea un «corazón dividido» en el servicio de Yahvé.

Consecuencia de este punto de vista pragmático es el omitir, o el i
condensar en una breve alusión o noticia, lo que debió tener gran importancia histórica. Donde más aparece esto es al hablar de Omri y Jeroboam II. Fueron éstos los reyes más grandes de Israel, pero, como no se podía aplicar aquí el principio de retribución en forma inmediata y con todo detalle, el autor se limita a remitirnos a la historia. El mismo interés en la conexión lógica de los hechos le lleva a descuidar el orden cronológico. 2 Re 20, por ejemplo, contiene hechos anteriores a los de 18-19. Pero, puesto que la falta de Ezequías esclarece la dirección de la historia mejor que su triunfo sobre Senaquerib, se pone la falta después del triunfo, como verdadera introducción a la decadencia que empezó bajo Manasés.

Valor histórico — Como el intento del autor no fué ser completo, sino j
exponer los factores decisivos de la historia en el período a que pasa revista, el valor de la estructura de su relato ha de juzgarse por la significación de los hecho sque selecciona. ¿Tuvieron realmente la influencia que él les atribuye? Una cuestión preliminar es la relativa a la historicidad de los episodios relatados. Los criterios corrientes dan resultado positivo. (1) Allí donde pueden cotejarse los hechos con fuentes profanas, se ve que están de acuerdo con la historia general del período. Véase § 79*d*, 80*c-k*. Se hacen notar los pormenores en el comentario. En cuanto a los demás hechos, deben ser suficiente garantía de seguridad la seriedad del autor y su constante referencia a los documentos con los que se podía cotejar su obra. (2) La historia particular de Israel, tal como se refleja en los libros proféticos de Amós a Jeremías, nos muestra la misma situación que Re. (3) El autor está libre de pasiones, y se muestra objetivo. Véase especialmente el relato del advenimiento de Salomón. No se calla las faltas de sus «héroes», como Ezequías, ni las buenas cualidades de sus «bellacos», como Ajab y aun Jezabel (2 Re 10, 30 ss).

Conserva también las profecías en la oscuridad que les es propia, k
sin que aparezca ningún conato de armonizar sus términos con los pormenores de su cumplimiento; v. especialmente 1 Re 19, 15. Además, aunque mantenga la ley del santuario único, no se ve tampoco en él ningún esfuerzo por mostrar que tuvo siempre la importancia que él le da. Así cuenta como cosa normal el sacrificio de Salomón en Gabaón (1 Re 3, 4 ss), y el de Elías en el Carmelo. Y, en general, deja en la oscuridad la actitud de los grandes profetas del N. respecto a esta ley. Un autor de menos conciencia les hubiera hecho pronunciarse en favor de ella. (4) Sobre el elemento milagroso en general, v. § 87-91. Baste notar aquí que los milagros están tan seriamente atestiguados como lo demás del libro, y que sería inexplicable sin ellos la carrera de los grandes profetas. Lo indiferente que era el pueblo a la mera predicación y personalidad de los profetas puede verse en 1 Re 18, 21.

La exactitud de la interpretación que el autor hace de los hechos l
está, en último término, garantizada por la inspiración del libro, cuya admisión en el canon de la Sagrada Escritura nunca ha sido discutida. La prosperidad y la ruina del reino davídico pudiera ciertamente atri-

265l buirse a causas naturales. Sin embargo, sabemos por el escritor sagrado que Dios perseguía un fin especial al hacer surgir a David y a Salomón cuando Egipto y Asiria estaban débiles, y al privar a Judá de todo estadista competente cuando el imperio neobabilónico era más agresivo. Pero aun desde el punto de vista puramente histórico, la seguridad del reino dependía de la religión. La idolatría estableció divisiones en el reino entre las facciones yahveísta y antiyahveísta. Llevó también a una *communio in sacris* con otros países, y de esta manera a alianzas políticas también, lo que envolvió a los dos pequeños estados en grandes conflictos internacionales. Si la reforma de Josías hubiera tenido éxito, Jeremías no se hubiera visto obligado a predicar en vano la sumisión, y Judá hubiera sobrevivido a Nabucodonosor, que era un enemigo más benigno que Senaquerib. De manera que la falta de igualdad en la obra del autor —brevedad cuando se esperaría más amplitud, narraciones desproporcionadamente extensas de cosas que pudiera omitir la historia— está justificada en último término por la significación que busca el autor en los hechos que selecciona.

266a **Fecha y autor** — Se terminó el libro antes de 538, pues no se menciona el fin de la cautividad, y no se pudo empezar antes de la toma de Jerusalén, pues ésta domina la concepción de la historia. Si 2 Re 25, 27-30, perteneció al primer esbozo, debió ser escrito después de 561, «el año trigésimo séptimo de la cautividad de Joaquín». Šanda, con otros, tiene estos versículos por una adición al original, puesto que su aparición es brusca, están aislados del contexto y dejan entrever la manera de contar empleada sólo en Babilonia. Esto último se explicaría por la costumbre que tiene el autor de incorporar las fuentes sin cambio alguno. La conexión lógica con lo que precede se explicaría por la frecuencia con que las promesas de Dios a la casa de David (1 Re 2, 4 y 24; 3, 6; 6, 12; 8, 25 s; 9, 5) han sido recordadas (2 Sam 7, 12-16). El énfasis que así se logra, único vestigio de mesianismo en este libro, exigía el signo de esperanza de 2 Re 25, 27-30.

b Jeremías fué señalado como autor por los judíos posteriores (Talmud, *Baba Bathra* 15), tradición aceptada por A Lapide, Vigouroux, Cornely, Höpfl y otros. La ausencia de este profeta en la historia de Re abogaría por ella y los puntos de vista de Re concuerdan bien con Jeremías. Se dan también semejanzas de fraseología; cf. Šanda I. Sin embargo, no se puede probar sino que el autor estuvo en relaciones de amistosa familiaridad con Jeremías. En 561 el profeta habría tenido 100 años, y antes de esa fecha no pudo ciertamente escribirse el libro.

c **Texto** — El TM conserva el original muy bien, mejor que los libros proféticos, pero no tan bien como el Pentateuco. LXX tiene su importancia aquí, no tanto para leer o explicar las dificultades de las palabras del TH, cuanto para eliminar las interpolaciones. Los rasgos más salientes de LXX son cambios en el orden del texto y adiciones de algunas secciones largas. Las principales variaciones en el orden son (1) Re 4, 20-28; (2) 7; (3) 16, 28*a-h* (LXX), donde el reino de Josafat aparece antes que el de Ajab, al revés que en TM. Respecto a (1) el orden de los vv es mejor en LXX. En (2) describe primero el mobiliario del templo que los palacios; (3) es el resultado de una diferencia en la cronología; según LXX, Josafat subió al trono el año once de Omri. Las

principales adiciones de LXX son (1) 1 Re 2, 35*a-o*; (2) 2, 46*a-l*; (3) 12, 24*a-z*. (1) y (2) nada tienen que no esté ya de alguna manera en alguna parte de TH (cc 3-11). (3) parece haber llegado a LXX independientemente del TH canónico, de fuentes semejantes a las de Re; v. SKINNER, 443 ss. Hay en LXX materiales de valor histórico (v. el comentario), pero que se han elaborado después y glosado según el TM. Por este breve resumen se podrá ver que LXX interesa más a la crítica textual que a la exégesis. **266c**

Cronología — Véase el § 124 para lo referente al problema cronológico en general. El año 841 en que Jehú pagó tributo a Salmanasar III suministra una buena base a la cronología entre la división del reino de Salomón y la subida simultánea al trono de Jehú en Israel y de Atalia en Judá. Como Ajab asistió a la batalla de Qarqar (853), se pueden dar a lo sumo 12 años a sus sucesores Ocozías y Joram. Lo cual se ajusta perfectamente al texto de la Biblia. Ocozías subió al trono el año diecisiete de Josafat, y reinó dos años (1 Re 22, 52). Falleció el año dieciocho de Josafat. Los dos años, pues, incluyen el de su subida al trono y el de su muerte, y son numéricamente uno. El reinado de Joram se dice que duró 12 años, y deberá computarse de la misma manera en 11 años. Ocozías y Joram reinaron, en total, 12 años, y Ajab murió en 853. **d**

La división del reino tuvo lugar 37 años (1 Re 6, 1, y 11, 42) después de la fundación del templo (probablemente en 968), por tanto, en 931. Ahora bien, Joram de Israel y Ocozías de Judá murieron el mismo año (2 Re 9). El total de los reinados de los reyes de Israel y de Judá debe ser igual. En Israel, a Jeroboam se le dan 22 años; a Nadab, 2; 24 a Basa; 2 a Ela; a Omri, 12; 22 a Ajab; a Ocozías, 2, y 12 a Joram; en total, 98. En Judá, a Roboam, 17; a Abíam, 3; 41 a Asa; 25 a Josafat; 8 a Joram, y 1 a Ocozías; total, 95. Sustrayendo ahora de cada suma total los años contados como 2, pero que en realidad no fueron más que 1, como se hizo arriba: 8 en Israel y 5 en Judá, quedan 90 años en cada caso. Debe observarse que esta cronología se apoya en tres fuentes independientes: Josefo (para el templo; v. KUGLER, 172-5), los anales asirios (para Qarqar y el tributo de Jehú) y la Biblia. Si, con muchos historiadores, se pone la batalla de Qarqar en 854 y el tributo de Jehú en 842, la diferencia es insignificante. **e**

Para el último período de la monarquía (de Ezequías a la toma de Jerusalén), se puede comenzar por un término bastante seguro: la muerte de Ajaz en la primavera de 726. Esta fecha está indicada en Is 14, 28 ss, como fué insinuado primeramente por H. HÄNSLER, Bi 10 (1929) 262-70; y también, independientemente de él, por J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, 1929. Tuvo lugar poco después de la muerte de Tiglatpileser III (diciembre-enero de 727-726), a la cual alude el «haberse roto la vara que te hería» (Is 14, 28). Suponemos que en este período los reinados en Judá están «postfechados», es decir, que se empieza a contar la duración desde el año siguiente a la subida al trono. Nótense los sincronismos: primer año de Ezequías=tercero de Oseas (2 Re 18, 1); cuarto de Ezequías=séptimo de Oseas (2 Re 18, 9). Distinguen entre el año del advenimiento de Ezequías (726), tercero de Oseas, y su primer año de reinado (725), **f**

266f el cuarto de Oseas. Ahora bien, a Ezequías se le asignan 29 años; a Manasés, 55; 2 a Amón; 31 a Josías; a Joacaz, 3 meses; 11 años a Joaquim; a Joaquín, 3 meses; 11 años a Sedecías; en total, 139 años. Jerusalén cayó el año 18 de Nabucodonosor (v. 2 Re 24, 12), es decir, el año 587. De 726 a 587 hay 139 años, y así resulta que la cronología de Re es exacta, como lo era en el período de 931 a 841.

g Para el período que resta, 841-726, el texto, según está hoy, ofrece dificultad. Los reinados de Judá suman un total de 160 años, o de 154, si sustraemos el margen de la *ante fecha*, e.d., si no computamos como dos años enteros las dos partes de un mismo año pertenecientes a distintos reinados. En esta cifra de 154 sobran, al menos, 38 años. Los reinados de los reyes de Israel en dicho período dan un total de 138 años. Y a los dos últimos reyes, Pecaj y Oseas, se atribuye un total de 29 años. Lo cual lleva a poner el advenimiento de Pecaj en 749, siendo así que es cierto que su penúltimo predecesor, Manajem, era rey en 738, cuando se dice que pagó tributo a Tiglatpileser III. Se impone, por tanto, reconstruir la cronología, a base de corregir el texto corrompido donde sea necesario, pero presuponiendo que la cronología fundamentalmente está bien, como en los otros dos períodos.

h Ciertas corrupciones son evidentes. 2 Re 15, 1, p.e., pone la entronización de Azarías de Judá el año 27 de Jeroboam II. Pero, puesto que los últimos 15 años de Amasías coinciden con los 15 primeros de Jeroboam II (2 Re 14, 17), la subida al trono de Azarías tuvo que ser el año décimosexto de Jeroboam. Otra corrupción se encuentra en 15, 30, que se refiere al año vigésimo de Jotam, en tanto que 15, 33 le da solamente 16 años de reinado.

i La cronología adoptada en el comentario se apoya en las fechas de los reyes de Judá dadas en Re, con correcciones que se desprenden dando por supuesto que Azarías, al cual se atribuyen en el texto 52 años de reinado, reinó, a lo más 13 ó 14 años. Las fechas de los reyes de Israel se determinan en relación con éstas, y se supone que Menajem reinaba ya algunos años antes de 738 (v. supra) y que Pecaj perdió el trono poco después de la guerra de Tiglatpileser contra Damasco y Siria (AOT 346-7), lo más tarde en 732. La cifra de 52 años de Azarías podría mantenerse solamente en la suposición de que reinase juntamente con su padre Amasías desde 785, y también con su hijo Jotam, durante todo el reinado de éste, y aun 8 años con su nieto Ajaz. Ahora bien, la Biblia, lejos de insinuar un gobierno de Amasías y Azarías juntos, asegura expresamente que Azarías fué entronizado a los 16 años, después de la muerte de su padre (2 Re 14, 19-21).

j Indudablemente Jotam reinó con Azarías algún tiempo, pero también solo después de la muerte de Azarías (2 Re 15, 6 s). No hay ningún rastro de corregencia con Ajaz y ésta queda excluída por el hecho de que mencionándose expresamente la corregencia de Jotam, el texto guarda silencio con respecto a los demás (cf. sin embargo un punto de vista opuesto en § 64*c*). Apoyándonos, pues, en todas las cifras (para los reyes de Judá), excepto en los 52 años de Azarías, llegamos al resultado siguiente: Atalia 841-836, Joás 836-797, Amasías 797-769, Azarías 769-756 (y algunos años de corregencia), Jotam 756-741, Ajaz 741-726, Ezequías 726-697. Se confirmaría de alguna manera este

cómputo procediendo de Ajaz a Amasías, apoyados en la base de la **266j** edad probable de cada rey al nacer el príncipe heredero. Ajaz tenía 20 años cuando subió al trono en 741 (2 Re 16, 2). Nació en 761, cuando su padre Jotam tenía unos 20 años. Por tanto, Jotam nació hacia el 781, cuando tenía unos 20 años su padre Azarías. Azarías nació el 801, cuando Amasías tenía unos 20 años. Amasías tenía, por tanto, 51 años, según este cálculo un tanto aproximado, al morir en 769. Ahora bien, 2 Rey 14, 2, nos lo hace de 53 años, cuando murió. Esta conformidad demuestra que el cálculo es probable, aunque, por supuesto, haya que dejar un margen de error de uno o dos años a lo largo de todo el cómputo.[165]

LIBRO PRIMERO DE LOS REYES

I, 1-53. La lucha por la sucesión — La debilidad de David explica cómo **267a** se originó una crisis. **1-4.** Estaba postrado en cama (cf. 47 y Sam 19, 13), aunque sólo tenía unos 70 años (2 Sam, 5, 4; 1 Re 2, 11). El método empleado para restaurar su circulación era recomendado por los médicos antiguos (Galeno, etc). La doncella de Sunam (hoy Sholem), al borde N. de la llanura de Jezrael, fué considerada como mujer de David (v. 2, 22); se dice que permaneció virgen para excusar a Adonías después. **5-7.** Adonías se arroga el privilegio de un cuerpo de guardia como Absalón (2 Sam 15). Era el mayor de los hijos supervivientes; gozaba de cierto atractivo personal y era entre sus hermanos el que contaba con mayor número de partidarios (2, 15). Los principales personajes que le apoyaban, el generalísimo Joab (2 Sam 20, 23) y Abiatar (2 Sam 15, 24-36) eran adictos a David, pero estaban dispuestos a arrancarle la decisión presentándole un hecho consumado; la postura de David en la conducta de Adonías les hizo creer que David lo daría por bien hecho. **8-10.** Sin embargo, David **b** se había comprometido con juramento a dejar el trono a Salomón, ya desde que le fué manifestada por Natán la predilección divina hacia él (17, 30; v. 2 Sam 12, 24 s). Esto debía de ser público, por lo menos en la corte, porque Adonías excluye a Salomón y a sus amigos del banquete en que intenta proclamarse rey. Estos amigos eran Banayas, jefe del ejército permanente (2 Sam 20, 23), y sus soldados; Simí acaso sea el futuro ministro de Salomón (4, 18); Rei (=amigo de) probablemente no es un nombre propio, sino el título del ayuda de campo de David. Roguel (=fuente del batanero) se llama ahora Bir Ayyub (= pozo de Job), al SE, de Jerusalén; Zojelet era el nombre de una pendiente suave rocosa que conducía a Roguel; hoy es ez-Zahweileh (= el resbaladero); L. H. VINCENT, O. P., *Jérusalem Antique*, 139 s. **11-31.** Natán debía acercarse a David con mucha cautela, pues el rey sabía exactamente el cariz que iban tomando las cosas y estaba, al parecer, satisfecho. Le atacó por el orgullo y por el cariño, encareciendo que había sido burlada su autoridad, y que su mujer más amada y el hijo de ella corrían peligro de ser tratados como rebeldes. Aparentando creer que no era posible que el rey hubiera titubeado, le estimuló en el cumplimiento remiso de su deber.

267c **32-40.** La lealtad de los mercenarios extranjeros, que formaban la guardia de palacio, fué un factor decisivo; v. 2 Sam 15, 18; 2 Re 11, 4. Se hizo a Salomón corregente. Para dar razón de la cronología de 1 y 2 Re es lícito suponer que otros reyes siguieron el ejemplo de David, traspasando la corona a sus sucesores. Guijón, en el valle del Cedrón, es hoy día la 'Ain Sitti Mariam (= Fuente de la Señora María). **41-49.** A unos seiscientos metros más al S., el viejo guerrero Joab fué el primero en oir el sonido de la trompeta. Esta pincelada, tan llena de vida, contribuye a hacer de la historia de la sucesión de David una de las más pintorescas de la Biblia. David se prosternó como Jacob (Gén 47, 31). **50-53.** El altar era lugar de asilo; sus cuernos, unos salientes hacia arriba en las cuatro esquinas, eran particularmente sagrados (Éx 29, 12, etc). Adonías pudo arrancar a Salomón sólo una vaga promesa de seguridad; el rey se reservó el derecho de tomar venganza cuando le pluguiera, y prohibió a Adonías que se le acercase; cf. 2 Sam 14, 24, y 28.

d **II, 1-11. Testamento y muerte de David — 1-4.** Necesitaba ánimos Salomón, no para sufrir el golpe de la muerte de su padre, sino para guardar la ley por el bien de la dinastía; tocante a las frases, cf. Dt 31, 7, etc.; Jos 1, 6 s. **5-6.** Joab se había vengado traidoramente dos veces de sangre derramada en noble lucha, «manchando», así dijo David, «el cinturón que ceñía mis lomos y los zapatos que calzaban mis pies con sangre inocente» (LXX). David, que había dado a Joab el poder de que éste había abusado, se sentía responsable de los asesinatos; ahora bien, un asesinato por el que no se ha dado satisfacción acarreaba daños al país (2 Sam 21); por consiguiente, debe considerarse el encargo hecho a Salomón como acto de conciencia y a la vez patriótico. No se había atrevido él mismo, o quizá, no había querido obrar contra un antiguo compañero de armas. **7-11.** El caso de Simí es más difícil. La humildad de David había cambiado las maldiciones en bendiciones (2 Sam 16, 12); su clemencia había mantenido suficientemente alta la dignidad real. Pero podía castigar cualquier falta ulterior. Pudo, por tanto, encomendar encarecidamente a Salomón que buscase una ocasión de ejercer un acto de estricta justicia. David murió hacia el 971. La ciudad de David estaba en la colina SE. y se extendía a lo largo del Cedrón hacia la piscina de Siloé. Aquí fueron enterrados también los descendientes de David, al menos hasta Ajaz (2 Re 17, 20).

e **12-45. Eliminación de los adversarios del rey — 12-21.** La reina madre, que tenía un título oficial (*gᵉbîrāh*, 15, 13), era un personaje importante en el oriente antiguo. Adonías le pidió que le consiguiera una modesta compensación, por decirlo así, en lugar del reino que legítimamente le pertenecía. Salomón tomó la petición como si reivindicase de nuevo sus derechos al trono mismo. El tomar para sí la mujer de un rey se consideraba como un ejercicio del poder real (2 Sam 16, 21 ss; cf. 3, 7; 12, 8). **26-27.** Anatot, hoy 'Anâta, patria del profeta Jeremías, está unos 6 km al NE. de Jerusalén. El destierro excluyó de las funciones sacerdotales a Abiatar. Aparece aquí el principio deuteronómico de que el culto debía ofrecerse solamente en un santuario central. De este modo acabó por extinguirse el linaje de los sacerdotes, que descendían en línea directa del hijo menor de Arón, Itamar.

28-35. El argumento de Salomón para dar muerte a Joab era que, 267f
o bien la casa real, o bien el general, tenían que expiar sus crímenes. El santuario protegía el homicidio casual, pero no el asesinato (Éx 21, 14). No se le acusaba a Joab de nueva traición; el v 28 se refiere a la lucha por la sucesión. Así la ejecución de Adonías es asunto discutible. Sadoc descendía de Arón por Eleazar (1 Par 6, 8). **36-46.** La temeridad de Simí, que le había llevado a maldecir a David delante de su ejército, consumó su ruina. Salomón podía alegar que las maldiciones de Simí ya no serían una amenaza para la casa de David, pues habían agotado toda su fuerza sobre el mismo autor de ellas. La idea de frustrar una maldición haciéndola recaer sobre su autor parece estar en el fondo de muchos atentados que hubo en tiempos posteriores contra la vida de los profetas que vaticinaban males.

g **III, 1-28. Religiosidad y sabiduría de Salomón — 1.** A estos acontecimientos siguieron éxitos sorprendentes en los asuntos exteriores. Al casarse con la hija del Faraón (Siamón [?] de la dinastía XXI), se apropió Salomón los frutos de la victoria de los egipcios sobre los filisteos (cf. 9, 16) y logró el reconocimiento de su imperio como una gran potencia. **2-4.** «Los altos» eran lugares del culto en la mayor parte de los casos, pero no siempre en la cima de alguna colina (Jer 7, 31, etc.); v. en Dt 12 lo concerniente a su prohibición. La «mezquita del profeta Samuel», unos 8 km al NNO. de Jerusalén, corresponde probablemente al lugar del «alto» de Gabaón, hoy el-Gib. **5-9.** La oración desinteresada de Salomón es única entre las de los reyes antiguos; cf. 11 y E. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, 249-55. «Marchaba él en tu presencia»: «Marchar en presencia de...» lo mismo que «estar delante», significa servir (KOEHLER). Salomón tenía unos 20 años; cf. 14, 21. **10-15.** Tanto en la respuesta como en la oración, hay hipérboles convencionales, que no significan más que un superlativo. Salomón lo tuvo todo menos la perseverancia, don especial de Dios que no garantizan las gracias más excelentes. **16-28.** Sigue un ejemplo de su sabiduría en los juicios. Hay quienes sostienen que esto es verdad sólo en el sentido de que evoca acertadamente la impresión que dejó Salomón en la historia; el motivo aparece en otras literaturas. Pero los rasgos esenciales de la naturaleza humana, tal como aquí se muestran, pueden aparecer en otros medios ambientes.

h **IV, 1-19. Administración — 1-2.** El lugar de honor se da al sumo sacerdote. «Hijo» está aquí en vez de «nieto»; cf. 1 Par 6, 8. Por lo tanto, la lista que sigue se refiere a tiempos posteriores de este reinado; 4 es un fragmento más antiguo. **3.** Dos secretarios de Estado se cuidaban de los documentos oficiales; un archivero era el cronista y, en la práctica, el primer ministro. **5.** Un hijo de Natán mandaba a los *gobernadores* (TM) de provincia; otro hijo (omítase, con LXX, Vg. *sacerdos*) era ayuda de campo; cf. 1, 8. **6.** Había un chambelán de palacio y un ministro de Obras Públicas para los trabajos forzados.

i **7.** Para la recaudación de impuestos, Israel, en cuanto distinto de Judá, fué dividido en 12 distritos. Los palacios y almacenes, que han aparecido en las excavaciones de Lakiš, Bet-semes y Megiddo, muestran cómo estaban equipadas las capitales de provincia. **8.** La falta del nombre propio en los cuatro primeros gobernadores de la relación

267i demuestra que el documento utilizado carecía de una parte de su borde exterior y sólo cabía leer las filiaciones: *hijo de Hur*, etc. El primer distrito estaba centrado en la montaña de Efraím, e iba desde Jafa al Jordán. **9.** El segundo, al SO. del primero, comprendía el país montañoso del territorio de Dan, en la parte sur de Palestina.[166] **10.** El tercero, al N. del primero, abarcaba la llanura costera de Sarón. **11.** El cuarto iba al NO. del tercero hasta el Carmelo. **12.** El quinto se extendía desde el Carmelo, atravesando el Esdrelón, hasta el Jordán. **13.** El sexto, al N. y al S. del Yarmuk, coincidía con Manasés transjordano. **14.** El séptimo se extendía al S. del sexto hasta el Jaboc. **15.** El octavo era la Galilea oriental, a lo largo del lago de Genesaret y del Jordán superior. **16.** El noveno era la Galilea occidental, que bordeaba el reino de Tiro. **17.** El décimo estaba al S. de Galilea alrededor del Tabor. **18.** El undécimo comprendía la parte oriental del territorio al S. de la provincia de Efraím, hasta el NO. de Jerusalén. **19.** El duodécimo era la más meridional de las tres provincias o distritos al E. del Jordán, *Gad* (LXX), entre el Jaboc y el Arnón. En 19*a* la mención de Seón y de Og parece ser una glosa; en 19*b* hay que leer probablemente «un gobernador [jefe] estaba sobre todos [los gobernadores] del país»; cf. TM y v 5. Los distritos del ocho al doce seguían la antigua división en tribus; los restantes, los límites naturales. Pero esta organización mantenía fundamentalmente el dualismo N. y S., pues no estaba incluida Judá en este sistema general: v. A. ALT., *Israels Gaue unter Salomo;* F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, 79-83.

j **20-25. Extensión y riqueza del imperio** — **21.** Es posible que Salomón apenas añadiera nuevos territorios a las conquistas de su padre David, que llegaban hasta Ribla junto al Orontes; pero se reconocía su soberanía pagando tributo desde un lugar del N. tan remoto como Tápsaco (Tifsaj) junto «al río» (el Eufrates). **22-23.** 30 *coros* = 12.000 litros. Estas cantidades, suficientes para 14.000 personas, han sido probablemente retocadas por algún escriba. **24.** «Al lado de acá del río»: lit. «del otro lado del río». Es un término tomado de la administración asiria; bajo el punto de vista judío, el territorio estaba a esta parte del río. **25.** Todos y cada uno de los israelitas, desde las fuentes del Jordán hasta el límite del desierto por el S., tenían su propia tierra y podían vivir de sus productos: Esto era una felicidad proverbial (Miq 4, 4; Zac 3, 10, etc.). La rebelión de Edom y de Damasco, al fin de este reinado, no afectó a la situación general.

k **26-28. Los armamentos** — **26*a*.** 4.000 es el número original de pesebres, según LXX, 10, 26; 2 Par 9, 25. Ello se armoniza perfectamente con los 1.400 carros de 10, 26, de dos caballos, más uno de reserva para cada carro. **26*b*.** Tales fuerzas en caballería eran entonces excepcionales; en 853, en la batalla de Qarqar, Damasco tenía solamente 1.200 carros (inscripción de Salmanasar III, AOT 340 s). Ello se explica, tal vez, por el comercio de caballos que mantenía Salomón. Las caballerizas de Salomón descubiertas en las excavaciones de Megiddo albergaban al menos 450 caballos; se han encontrado otros puestos en Tanac, Gézer, Tell el-Hesy (Eglón?), Jasor. **28.** Esta provisión era con vistas a la guardia de palacio que iba de una parte a otra con el rey.

29-34. El rey sabio — **29.** Además de ser un estadista genial, Salomón 267l
era un sabio de vista penetrante y comprensiva, cuyos intereses eran tan variados que podían compararse a las arenas del mar. **30.** La sabiduría de las tribus del desierto y de los egipcios era más bien de contenido moral; existen colecciones de máximas egipcias que se remontan a 2000 a.C. **31.** De los cuatro sabios sólo se sabe que eran famosos. **32.** De Salomón nos quedan Proverbios; cf. Prov 10, 1—22, 16; 25, 1—29, 27 (v. § 364*d, e, i)*; en cuanto a su lírica, v. Sal 71 y 126.[167] **33.** No fué naturalista, pero se sirvió de la vida de las plantas y de los animales para ilustrar sus sentencias; cf. las imágenes de Job 39-41; Prov 6.

V, 1-18. Preparativos para la construcción del templo — **1-3.** La embajada tenía por objeto felicitar a Salomón por su subida al trono. m
Hirán había suministrado materiales y artesanos a David (2 Sam 5, 11). Los historiadores Menandro y Dión hablan de las grandes construcciones de Hirán en Tiro. (JOSEFO, *Ant.* 8, 5, 3; *c. Ap.* 1, 18). **4-5.** Las nuevas condiciones de paz estable pedían un templo para Yahvé (Dt 12, 9). **6.** Sidón, la ciudad rival de Tiro, al N., había perdido la hegemonía entre los fenicios, que todavía, sin embargo, continuaron llamándose sidonios (cf. 16, 31), incluso en tiempos de Antíoco IV, 175-164 a.C. **7-8.** El objeto del célebre viaje del egipcio Wen-Amón en 1100 a.C. fué adquirir madera de cedro del Líbano. A pesar de la continua explotación de que era objeto, éste estaba todavía «cubierto de cedros, pinos y cipreses, maravillosos por su grandeza y por su hermosura» cuando Diodoro escribía en el s. I a.C. Algunos de los cedros que aún quedan hoy miden unos 23 m de altura. *Bᵉrôš* es traducido frecuentemente por «ciprés», pero, aunque no se excluye esta variedad, debería conservarse aquí el sentido de «abeto»; cf. Bi 1 (1920) 496 ss. **9-11.** Las almadías se llevaban a la costa de Jafa (2 Par n
2, 16). El trigo (20.000 *coros*=8.000.000 l) y el aceite (20 *coros*=8.000 l; LXX 800.000 l) eran artículos de comercio, no el suministro de los obreros. Este aceite, «muy puro», era obtenido moliéndolo en un mortero. **12-14.** El trabajo en la zona subalpina del Líbano y el transporte en balsas por mar estaba limitado a los tres meses de verano; así, pues, cada leva tenía libres dos de los meses de trabajo. **15-16.** El segundo grupo era de cananeos (2 Par 2, 17), y trabajaba en las montañas de Judea, donde había excelente mármol (cf. «piedras escogidas», 17) y piedra caliza (ABEL I, 181 ss). La suerte que correspondía a éstos era esclavitud perpetua (9, 20 ss). **17-18.** Entre los operarios extranjeros expertos se contaban los habitantes de Guibal (Biblos), famosos constructores de buques (Ez 27, 9).

VI, 1. El comienzo de la construcción del templo — La forma original 268a
de estos datos, dada aquí por LXX, puede verse en el 37: «El año cuarto, el mes *(yēraḥ)* de Ziv, quedaron puestos los cimientos de la casa de Yahvé». Ziv correspondía a abril-mayo, y esto fué hacia 968. «Que es el segundo mes» *(ḥōḏeš)*, probablemente es una glosa tardía, pues difícilmente el autor original hubiera usado en un mismo versículo otro término para significar mes, y por otra parte parece también más reciente el uso de empezar el año en el mes de Nisán (marzo-abril); v. § 83*i-j*. Para otro punto de vista, véase § 169*e*. No es base

268a segura en la determinación de la fecha del éxodo la expresión «480 años» que tiende a situar la construcción del templo entre el éxodo y el regreso de la cautividad de Babilonia. Se obtuvo la cifra, tal vez, multiplicando 12 generaciones por los años de una generación, que son 40; el 12, número perfecto, simbolizaría la perfecta posesión de Canán; cf. Dt 12, 9. Según la cronología que hoy aparece en la Biblia, los reinados de los reyes hasta la cautividad suman 430 años; añadiendo los 50 años de la cautividad tenemos un segundo período de 480 años. Si este número tuvo tal origen, es posterior a la cautividad, y debe tenerse por una glosa, pues el libro fué escrito durante la cautividad.

b **2-10. Estructura general** — Cf. L. H. VINCENT, *La Description du Temple de Salomon*, RB 16 (1907) 515 ss (que es la base del comentario que sigue); K. MÖHLENBRINK, *Der Tempel Salomos* (1932). Hasta el descubrimiento de un templo del s. IX a.C. en Tell Tainât en el N. de Siria, en 1936, la mayor analogía con el templo de Salomón se encontraba en el templo clásico griego, con su *pronaos*, *naos* y *ádyton*, correspondientes al pórtico, santo, y santo de los santos del templo hebreo. Esta estructura tripartita era una evolución siria que adoptaron y difundieron los tirios; v. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*,[2] 142 ss. **2.** Tomando como base el codo antiguo (v. § 82*c*), el templo tenía aproximadamente 32×10×16 m. **3.** El pórtico era tan ancho como el edificio principal y tenía unos 5 m de profundidad. **4.** Las ventanas eran enrejadas y estaban en la parte alta de los muros. **5.** Adosado al edificio en la parte exterior, había como un cinturón de habitaciones para servir de sacristías. **6.** Este añadido tenía unos 3 m de ancho en la planta baja; las vigas del pavimento de los dos pisos superiores no atravesaban los muros del templo, sino que se apoyaban en los salientes de los muros que formaban como dos escalones. **7.** El uso de la piedra labrada no excluyó el trabajo de carpintero al tiempo que se construía el edificio. **8.** La entrada a la parte baja de las habitaciones adosadas estaba al S. **9.** El artesonado del templo era de cedro, y las vigas y alfajías formaban artesones (TM) visibles desde abajo. El techo era plano, puesto que se podían levantar altares en él (2 Re 23, 12). **10.** También se empleó cedro para techar las *habitaciones laterales*, cada piso de las cuales, «alrededor de la casa», tenía 2,70 m de alto. Los tres techos *se apoyaban sobre* (el muro de) la casa, por medio de vigas de cedro.

c **11-14. La promesa de Dios** — Esta promesa fué hecha a Salomón probablemente por un profeta (cf. 11, 9, con 3, 5, y 9, 2) para animarle en las dificultades de la construcción. Su sentido era: «Si tú guardas mis mandamientos, yo cumpliré mis promesas.»

d **15-22. El interior** — Las peculiaridades principales que se describen son el trabajo en madera, la división en santuario y nave, el altar del incienso, la decoración. **15.** El templo estaba revestido de cedro y entarimado con abeto (o ciprés; v. 5, 8). **16.** El muro trasero, de unos 10 m de alto, formaba el fondo de la *cella* o habitación más retirada, «el oráculo» (*dᵉbîr*, de una raíz que significa parte posterior; San Jerónimo la relaciona con *dabbēr* «hablar»). Era un cubo perfecto, 20*a*. Así que había un espacio de unos 5 m entre el artesonado y el tejado.[168] El salón principal, la nave, tenía unos 16 m de largo. **18.** Tenía entalla-

duras en los revestimientos de cedro: *coloquíntidas y guirnaldas de flores* (TM). Estas últimas probablemente unían los querubines y las palmeras del 29. **20*b*-22.** Al revestimiento de cedro y a las entalladuras se añadía un tercer elemento de decoración: los panes de oro, usados probablemente sólo en el bajorrelieve de las entalladuras. Así hay que entender la generalización del v 22 que dice que «toda la casa» estaba revestida de oro. El texto de estos vv está muy confuso, en parte por las glosas de escribas que sentían la necesidad de exagerar la riqueza del dorado. Lo mismo ocurre con el v 30, donde el interpolador se traiciona por la frase sin sentido «lo mismo en el espacio interior que en el exterior».[169] Del 21*b* se puede colegir que las puertas del santo de los santos (cf. 31) tenían cerrojos de oro (TM); y del 22, que había un altar (de incienso) en la nave, *enfrente* del santo de los santos, y que el cedro de este altar estaba adornado con dorados. 268d

e **23-30. Los querubines** — Véase P. DHORME y L. H. VINCENT, *Les Chérubins*, RB 1926. Cubrían el arca unas figuras de centinelas con las alas extendidas para resguardarla (19). La palabra *kᵉrûḇ* viene del babilonio, donde el término *kâribu* (=intercesor) se aplicaba antiguamente a los dioses menores que presentaban las oraciones de los suplicantes. Más tarde se representaban estos *kâribu* con cabeza humana en cuerpos alados de león, etc., y se los ponía en relación con los guardianes de los templos, desde Mesopotamia a Egipto. Las pequeñas figuras que flanqueaban el arca en el tabernáculo mosaico tenían forma humana; cf. § 177*b*. Reproducidas aquí a escala gigantesca, debe suponerse que también tenían figura humana. De aquí que Ezequiel 28, 14, se dirija al rey de Tiro en estos términos: «Tú, querub, protector ungido». En 7, 29, los querubines se distinguen de los leones y bueyes. Aunque ya no formaban el trono de Yahvé como en el tabernáculo antiguo, todavía manifestaban su presencia y demandaban reverencia a su majestad; cf. Gén 3, 24; Sal 17, 11. Como no se les daba culto, y no se les tenía por intercesores, solamente en cuanto al nombre y a la forma derivan de las imágenes de querubines no israelitas. Sobre **29 s,** v. 18 y 22.

f **31-35. Las puertas del santuario y de la nave** — **31.** «*A la entrada del santuario hizo una puerta de dos hojas de madera de olivo. Las jambas eran de cinco esquinas.*» Esto quiere decir que el dintel era triangular. **32*a*** repite **31*a***; sobre **32*b*,** v. 35*a*. **33.** Sobre la puerta, desde el pórtico hasta la nave, el dintel era plano, resultando así la entrada rectangular ordinaria. Cada una de las dos hojas principales constaba de dos secciones, *que giraban sobre goznes* (TM *gᵉlîlîm*); las dos piezas del centro bastaban para el servicio ordinario de cada día. **35*a*.** La decoración es la misma que la de la puerta interior; el dorado se limitaba a las entalladuras, como en el resto del templo. El v **35*b*** muestra cómo debe entenderse todo el revestimiento de oro: «*una lámina delgada aplicada con precisión*» (TM), e.d., panes de oro. La idea de que el templo estaba revestido y entarimado con placas de oro es una fantasía posterior.

g **36. El atrio interior** — El atrio en el cual estaba el templo estaba a su vez dentro del gran atrio (7, 12), que abarcaba todos los edificios del rey. Cada tres filas de piedra estaban separadas por una de madera, refuerzo que algún tiempo fué necesario en las paredes de ladrillos.

268h **37-38. Duración de los trabajos** — Este antiguo documento conserva dos nombres cananeos de meses; cf. los fenicios *Zib*, *B-l.* Bul era oct.-nov. Los años del reinado empezaban a contarse desde Tišri (5 sept.-oct.). Así, las obras duraron desde el mes octavo del año cuarto de Salomón hasta el segundo mes del undécimo año del mismo, es decir, seis años y medio; en números redondos, siete años. «*Que es el octavo mes*»: aquí se cuentan los meses desde Nisán (marzo-abril); v. el v 1.

i **VII, 1-12. Los palacios** — **1.** Se empezaron cuando el templo ya estaba terminado; cf. 9, 10. **2.** Al S. del templo había un gran salón, destinado a ceremonias; cf. 10, 21. Era mayor que el templo, tenía unos 52×26×16 m. Las *cuatro* (TM) o *tres* (LXX) *filas* de esbeltas columnas, 15 por fila, daban la impresión de un bosque de cedros, de aquí el nombre con que se conoce la sala. **3-5.** No era un pórtico abierto, pues TM y LXX hablan de puertas y ventanas «unas enfrente de otras en grupos de tres». Los pormenores son inciertos, pues el texto está corrompido, especialmente en la Vg. **6.** Venía luego una pequeña sala de columnas, posiblemente la antecámara (7) del salón del trono, donde Salomón administraba justicia. **8.** Más cerca del templo estaban los palacios reales: *su residencia privada estaba en otro patio interior respecto al salón del trono* (TM), mirando hacia el templo. **9.** La piedra estaba tallada en todas sus caras, «por dentro y por fuera». **10-11.** En las filas inferiores había sillares de 5 m; son todavía mayores los que se ven en el muro de las lamentaciones de Jerusalén del tiempo de Herodes. **12.** El conjunto de edificios estaba incluído en el gran atrio, cuyos muros eran del tipo de los descritos en 6, 36.

j La localización del gran atrio era tan conocida que no hace falta mencionarla. Es hoy día el Haram esh-Sherif (=santuario ilustre) de los mahometanos, una explanada de unos 500 m de largo por 300 m de ancho, en la colina NE. El emplazamiento del templo lo ocupa hoy la plataforma pavimentada que rodea a la llamada mezquita de Omar, en realidad la cúpula de la Roca. En el interior de este edificio hay una roca, de unos 18 m de largo por 12 de ancho, que se eleva casi dos metros del suelo. Se cree generalmente que sobre ella estaba el altar de los holocaustos; cf. 2 Sam 24, 25; 1 Re 8, 64. El templo estaba un poco más al O., con la fachada mirando por encima del altar hacia el monte de los Olivos.

k **13-22. Yaquín y Boz** — Arquitectos tirios habían construído el templo según sus propios modelos, y un artífice, también tirio, había fabricado el mobiliario y los utensilios necesarios para el culto. **15-16.** Delante del pórtico y aisladas, había dos columnas huecas de bronce fundido, de 12 m de alto y 1,80 m de diámetro, cuyas paredes tenían unos 10 cm de grosor (4 dedos; LXX, Jer 52, 51). Iban los capiteles coronados por una especie de *tazones* (en el v 41, cuerdas) encima de las cuales había *trabajos de enrejado* (trenzado, redecillas; «siete» proviene de un error de escriba). Estas peculiaridades y la «forma de lirios», entendida sólo como botones de lirios (19, 22), sugieren que estas dos columnas eran la reproducción estilizada de los candelabros, incensarios o blandones altos (altares de fuego) que había delante de muchos templos antiguos. Así piensa W. F. ALBRIGHT, 144 ss; ordinariamente se las compara con las columnas de piedra u obeliscos de Egipto, etc. **18-22.** Dos collares de granadas de metal decoraban cada capitel; cf. 42. **21.** Los nombres de Yaquín y Boz hacen pensar en inscripciones como éstas: «Que Yahvé *haga estable (yāḵîn)* el templo» o la dinastía, y «En la *fuerza (bōʿaz)* de Yahvé.» 268k

l **23-26. «El mar de bronce»** — Desde el tercer milenio se tenía en los templos de Lagaš, Eridu, Ur, Babilonia, etc., un aljibe o depósito de agua, llamado Apsu, nombre del primer océano de agua dulce; en los bajorrelieves de Nínive se ven depósitos (de agua) sobre soportes de bueyes. Esta decoración se hizo corriente en el primer período del hierro. El «mar de bronce» estaba en el ángulo SE. del templo de Salomón (39). Era de metal, de casi un decímetro de grosor con *capullos florales* fundidos en bronce. Para que pudiera contener 2000 batos (unos 80.000 litros), las paredes debían ser curvadas hacia afuera.

m **27-39. Las fuentes móviles** — El agua para las abluciones (2 Par 4, 6) se transportaba desde el «mar» en *basas* con ruedas, utensilio también común en los templos antiguos. Se ha aclarado el texto, oscuro y confuso, con algunos hallazgos arqueológicos, por ejemplo, el modelo en pequeño, acaso un exvoto, hallado en Chipre y perteneciente al segundo milenio, DBV IV, fig. 260. Los lados llevaban paneles y estaban decorados, y en la parte superior, que estaba abierta, iba un pequeño recipiente. **32-36** contienen otra descripción algo distinta de los mismos objetos.

n **40-51. Otros objetos del mobiliario** — El v **40** añade algunos utensilios usados en los sacrificios; en **41-45** se recapitulan los objetos descritos en el 15-39. Eran de *bronce bruñido* o de cobre puro; no se conocía el latón, aleación de cobre y zinc. **46.** Las fundiciones estaban cerca de la desembocadura del Jaboc. **47-51.** El altar del incienso era de cedro (6, 20), pero estaba recubierto de hojas de oro, como todos los objetos mayores; v. 6, 35. Sobre los panes de la proposición, v. § 177*d*; sobre las ofrendas votivas de David, v. 2 Sam 8, 11 s; sobre la cuestión de la inerrancia aplicada aquí, v. § 37*g*.

VIII, 1-11. La dedicación — **1.** El rito central fué la entrada del arca, por la cual tomó Yahvé posesión de su templo, pues su presencia estaba de una manera especial unida al arca. **2.** Se celebró diez meses después de terminado el edificio. Etanim (= ríos perpetuos, los únicos que corrían, pues los *wadi* se habían secado) era el nombre antiguo de sep.-oct., después Tišri, el primer mes según la antigua manera de contar; v. 6, 1 y 37 s. 2*b*, que falta en LXX (B, Luciano), cuenta desde Nisán. **3-9.** Los pormenores precisos de la colocación del arca demuestran que se trata del relato de un testigo de vista, al cual se cita literalmente (cf. el «día de hoy»), aunque todo había desaparecido cuando se escribió el libro. Las varas con que se transportaba el arca estaban a los lados mayores de ella; cf. § 177*b*. Como la puerta del santo de los santos era estrecha, sólo eran visibles desde la nave cuando se estaba cerca del santo de los santos. **10-11.** Una oscura nube cerrada (cf. 12) fué la señal de que Yahvé aceptaba la nueva mansión; un milagro semejante había santificado el tabernáculo de Moisés cuando su erección y consagración, en el desierto (Éx 40, 32 ss). 269a

269b 12-13. Himno de Salomón — Con ayuda de LXX puede reconstruirse así:

«Yahvé puso el sol en los cielos,
Pero decidió habitar Él mismo en la oscuridad.
Yo he logrado construiros una morada,
El lugar fijo de habitación para siempre.»

El cambio brusco al hablar directamente a Yahvé demuestra que aquí tenemos solamente un extracto de todo el salmo, del que dice LXX que se conservaba en una colección llamada «el libro del *Justo*»; cf. Jos 10, 12; 2 Sam 1, 18. LXX confundió aquí *yāšār* (=justo) con *šîr* (= cántico). No es el himno una mera acción de gracias al Creador por haberse complacido en el templo; es más bien la expresión del asombro porque Yahvé haya escogido deliberadamente la oscuridad como el modo de su presencia: así su naturaleza misteriosa queda mejor expresada que con el resplandor de los cielos. Además el autor ve en el templo un lazo permanente entre Yahvé y la dinastía.

c **14-61. Discurso inaugural** — Después de dedicar el templo en nombre propio, el rey habló por todos. Empezó con un discurso al pueblo **(15-21)**, en que proclamó que el templo era obra de la providencia, y señal de la fidelidad pretérita y futura de Yahvé. En una larga oración **(22-53)** encomienda el pueblo a Yahvé, entronizado en el templo. En un epílogo **(53-61)** bendice al pueblo, y le exhorta a la perseverancia.

14. La bendición aquí es un saludo como en 2 Re 4, 29. El sentido concreto lo da 55; cf. 57. **15-21.** Sobre la prehistoria del templo, v 2 Sam 7; Dt 12. Puesto que el nombre de Yahvé está ligado al templo (1) Yahvé tiene sus ojos puestos en él, como si fuera su propiedad; cf. Dt 28, 10; Is 4, 1, (2) su ser personal está allí, gobernando y obrando; cf. Is 30, 27; 40, 26. **22-26.** Salomón *se puso* de rodillas (54) para orar por el cumplimiento total de las profecías. **27-30.** Según 12 s, Yahvé habita en el templo. No lo niega el 27, antes bien manifiesta explícitamente la inmensidad del Creador, afirmada ya en las palabras «Yahvé puso el sol en los cielos». La idea de que Yahvé observa desde el cielo (29 s), es un veto para no hacer del arca un fetiche al que estuviera esclavizada la presencia de Yahvé. **31.** El templo será el teatro de los juicios de Yahvé (Núm 5, 21 s). **33-40.** Las calamidades son el castigo de los pecados; la eficacia de la oración depende del arrepentimiento sincero. **41-43** se refieren a la visita de extranjeros, como la reina de Sabá (Šeba) y la embajada de Merodac Baladán (2 Re 20, 12 ss). Éste es el punto culminante de la oración: el templo, como heraldo de la gloria de Dios hasta los confines de la tierra. No se le ocurre a Salomón aquí la idea de la participación sistemática de los prosélitos en el culto al verdadero Dios.

d **44-50.** Sobre el rezar en la dirección del templo, cf. Dan 6, 10, y la costumbre mahometana de volverse hacia la Meca. **51.** El *horno* es una metáfora empleada para significar una suerte terrible (Dt 4, 20), tal vez porque se usaba el horno para aplicar la pena de muerte; cf. Dan 3. **54-61.** El rey es idealmente un «padre sempiterno» (Is 9, 4); de aquí la bendición paternal (**57**); cf. Rut, 2, 4. Va precedida de una alabanza a Dios; cf. 15 ss. Todavía vemos que la bendición del obispo

empieza con: «Sit nomen Domini benedictum.» La oración en demanda **269d** de gracias promete la cooperación de los israelitas.

Es difícil asegurar que tengamos la oración (14-16) en su tenor primitivo; nótese, por ejemplo, en 27 ss, la brusca inserción de precauciones teológicas tardías (KTW v, 254 s); 44 ss son variantes de 33 ss; se tiene una imagen muy viva de la cautividad; 52 ss están flojamente unidos a lo que precede. En su forma actual, este trozo parece ser, todo lo más, del tiempo de las primeras grandes deportaciones (734-701), e interpreta para los lectores posteriores los sentimientos que la dedicación evocó en su día.

62-66. Solemnidades de la inauguración — Las cifras no son correctas: e resultarían 1.800 reses por hora, a razón de 12 horas al día durante siete días. **64.** Sobre el holocausto, ofrendas de *harina* y ofrendas pacíficas, v. §§ 111*d-j*, 183*b*, 184*b-c*. **65.** Los *siete* días coinciden con la fiesta de los tabernáculos (§ 113*j*). «La entrada de Jamat» es la llanura en donde está Ribla y Cades del Orontes, ABEL 11, 78; el «torrente de Egipto» es el Wadi el-Arîš, unos 80 km al sur de Gaza.

IX, 1-9. Aparición final de Yahvé — La sustancia de esta revelación f es obra del escritor inspirado, con el fin de salir al encuentro de una dificultad que le podían poner los cautivos. Si se destruyó el templo, no es porque Yahvé sea impotente para defender su propiedad, sino porque Yahvé es tan santo que no puede tolerar el mal en los israelitas. En lugar de Vg. *exemplum* (TM tiene *'elyôn*, elevado), léase «ruina» (*'iyyîn*) con la VL y Sir.; cf. Miq 3, 12.

10-28. Hacienda y obras públicas — **10-14.** Para sus construcciones, Salomón tuvo que pedir prestado y ceder temporalmente (2 Par 8, 2), parte de la Galilea oriental con todas sus rentas. El descontento de Hirán se refleja en el nombre de la villa principal, la más oriental de la tribu de Aser (Jos 19, 27). Cabul hizo tal vez pensar en *Kᵉḇal* (= absolutamente como nada).

15. *Informe* acerca de cómo se llevaron a cabo los *trabajos forzados.* g El Millo (= terraplén; cf. 11, 27) parece haber sido una fortificación maciza al oeste, entre Sión y el área del templo; cf. L. H. VINCENT, *Jérusalem* I, 171-87. Ḥaṣor (Jasor, probablemente Tell el-Qedaḥ, donde las excavaciones han puesto al descubierto grandes caballerizas; cf. 4, 27), al SO. del lago Hule, guardaba las entradas por el N.; Megiddo, Tell el-Mutesellim, dominaba la llanura de Esdrelón. **17.** La reconstrucción de Gézer fué señal de que Salomón iba a ser el único señor en Palestina. Desde este momento las relaciones con Egipto fueron menos amistosas; cf. 11, 14 ss. Los hechos del v 16 tuvieron lugar al principio del reinado. En vez de Vg. *Palmiram*, léase *Tamar* (TM), al S. del mar Muerto. **19.** Salomón fortificó *todas las ciudades donde tenía almacenes de provisiones*, así como donde había caballerizas; cf. 4, 7-26. En el Líbano había no solamente bosques que explotar, sino también minas de hierro. **20-22.** Sólo los núcleos de pueblos no israelitas que seguían en el país quedaron sujetos a trabajos forzados perpetuos; cf. 5, 12 ss. **23-28.** La conquista de Edom por David había puesto en manos de Salomón sus minas de cobre y de hierro, así como la salida al mar Rojo. Se han encontrado refinerías de cobre del tiempo de Salomón en Tell el-Kheleifeh, la antigua Asion-gaber, ahora a 1 km

269h tierra adentro del golfo de Aqaba (Ailath). Se discute aún el emplazamiento de Ofir: la Somalia, que se supone corresponde al Punt de los egipcios, exporta los productos de 10, 22; cf. W. F. ALBRIGHT, 133; la tradición más antigua (LXX, Josefo, etc.), dice que es la India; pero tiene más probabilidades la Arabia del S., país que produce oro (cf. Job 22, 24), habitada por los joctanitas; cf. Gén 10, 29. LXX tiene 120 talentos en vez de 420.

X, 1-29. Fama y riquezas — 1. Se aducen nuevas pruebas para demostrar cómo Yahvé cumplió la promesa que hizo a Salomón (3, 12 ss). El reino sabeo más reciente estaba en el Hadramaut, en el SO. de Arabia. Pero nos encontramos constantemente con los sabeos a lo largo de toda la ruta comercial de E. a O., en la Arabia del N., antes de 700 a.C. Véase la inscripción de Tiglatpileser de 728, LUCKENBILL I, n. 799, y Gén 10, 30; 25, 3; Ez 38, 13, etc. Acaso se conserve todavía el nombre en el Wadi esh-Shaba, cerca de Medina (ABEL I, 293). Es posible que la Sabá del N. fuera una serie de avanzadas de la Sabá del S. Tiglatpileser menciona cinco reinas árabes. Los «enigmas» de la reina de Sabá eran una especie de acertijos y proverbios alegóricos, de los cuales tenemos un ejemplo en el de Sansón, Jue 14, 12-19. **2-10** y **13.** Salomón dió pruebas de su sabiduría, tanto por sus riquezas como por sus respuestas: no hubiera la pobreza dejado en buen lugar a su prudencia. Nuestro Señor se sirvió de la admiración generosa de la «reina del Sur» para lanzar un reproche sobre su incrédulo auditorio, Mt 12, 42.

i **11-12.** Por una serie de noticias sueltas nos enteramos de las fuentes de las riquezas de Salomón y de la ostentación que hacía de éstas. Una de las grandes fuentes eran las expediciones navales mancomunadas con Hirán (cf. 22) que exportaban hierro y cobre (9, 26 ss). Vg. *ligna thyina* es madera de cedro: TM *'almuggîm*, que se conjetura madera de sándalo, lo que no es posible si se ha de buscar en el Líbano (2 Par 2, 8). **14-15.** Las cifras están alteradas. **16-17.** Los hombres de su guardia tenían escudos de ceremonia, que colgaban, cuando no los tenían que usar, en la casa «Bosque del Líbano»; cf. 7, 2. En cada escudo grande se emplearon unos cuatro kilos de oro (LXX), y unos dos kilos en los pequeños: en 17, léase «tres minas» (TM) en vez de Vg. *trecentae*. **18-21.** Tutmés III, hacia 1480, se llevó de Megiddo tronos de ébano con incrustaciones de oro y marfil. **22.** Los mercaderes se embarcaban en *naves de Tarsis* (TM), es decir, en naves de alto bordo como las que tenían los fenicios para ir a Tarsis (España y Cerdeña). «Pavones» *(tukkî*, en malabar *togai)* es dudoso; W. F. ALBRIGHT,
j 212, lee «monos».[170] **26.** Véase 4, 26. En **28-29** se indica otra fuente de riqueza: *El comercio de caballos que estaba en manos de Salomón, entre Egipto y Coa* (Cilicia oriental) *era como sigue: los mercaderes del rey se los procuraban de Coa al precio corriente; y un carro era exportado de Egipto al precio fijo de 600 siclos de plata; un caballo de Coa al de 150; a este precio los vendían a todos los reyes de los jeteos y sirios.* Cilicia era un país de cría de caballos en gran escala; Egipto construía carros de guerra; v. ALBRIGHT, 135. No es menester sustituir *Muṣri* (Capadocia) por *Miṣraîm* (Egipto), como se hace a menudo; además, los mercaderes de Salomón difícilmente hubieran podido establecer un monopolio contando sólo con un mercado septentrional.

XI, 1-8. El pecado de Salomón—Una última pincelada sobre la gloria **270a**
de Salomón, la magnificencia de su harem, enlaza la sentencia que se dió sobre su pecado con las bendiciones derramadas sobre su religiosidad. **1-3.** El espíritu de las prescripciones de 34, 16, y Éx Dt 7, 1-4, que prohibían el matrimonio con los cananeos, se interpreta auténticamente como excluyendo a todos los extranjeros. Sin embargo, a Salomón, lo mismo que a David, le pudieron excusar razones de estado (2 Sam 3, 3; 1 Par 3, 2). Era costumbre que un rey enviara sus propias hijas para el harem de un monarca amigo o aliado y acogiera a su vez en el suyo las que éste le mandara para su propio harem. Amenhotep III recibió de Naharina la princesa Giluhipa con 317 mujeres (BREASTED, *Ancient Records* II, 867). Pero Salomón se sometió completamente a la voluntad de sus mujeres; cf. Gén 3. **4-8.** Astarté era la diosa de la fertilidad, en el antiguo oriente; había astartés locales como había baalim locales. *Milcom* (5 y 7) era la forma amonita de Malik o Muluk (Moloc), divinidad común a los semitas. Sus fanos estaban al S. del monte de los Olivos (2 Re 23, 13).

9-13. La sentencia — Debía Salomón haberlo perdido todo como **b**
Saúl (1 Sam 15, 23). Judá, la única tribu que quedó a su hijo, llegaría a absorber a Benjamín, tal vez por la fuerza; cf. 2 Par 11, 23. Ya venía de antiguo la enemistad de los extranjeros 15 ss, 25, lo mismo que el descontento de los súbditos naturales (12, 4). Pero como Dios no intervino para detener su curso o para remediar los defectos en el gobierno de la nación, todo esto aparece en lo que sigue como consecuencia del pecado que Dios había previsto.

14-22 y 25*b*. Levantamiento de Edom — 15. «Para enterrar a los muer- **c**
tos»: así TM: *lᵉqabbēr ' eṯ-haḥᵃlālîm*; pero se lee generalmente *lᵉbaqqēr 'eṯ-haḥōrîm* (= para explorar las grutas). **17-18.** Como estaba cerrado el camino directo, los refugiados llegaron a Egipto por Madián, al E. del golfo de Aqaba y por Farán, al N. de la península del Sinaí. El joven príncipe era ya núbil: Salomón emplea el mismo término cuando su subida al trono (3, 7). Con Guenubat, cf. el egipcio *genbt* (=guedeja): la de un príncipe heredero era característica. Todo el tiempo que el faraón fué amigo de Salomón (v. 9, 17) retuvo a Adad. **25*b*.** Más tarde Adad estableció un reino independiente en *Edom* (LXX) que al fin debió de estorbar el comercio de Salomón en el mar Rojo.

23-25*a*. Levantamiento de Rezón — Salomón mantuvo su dominio **d**
sobre la Celesiria, 2 Par 8, 3, pero en Damasco se levantó un nuevo poder que había de ser el enemigo acérrimo de Israel durante 200 años.

26-40. Rebelión y huída de Jeroboam — 26-28. Es significativo que la **e**
primera señal de disensiones internas viniera de un *efraimita*. Jeroboam ocupaba una posición que le facilitaba tomar parte y explotar el resentimiento de los del N. sometidos a trabajos forzados. Referente a Sareda, cf. el valle de Serida en el centro del país montañoso, al E. de Jafa (ABEL II, 457). Sobre el Millo o «terraplén», v. 9, 15. **29-31.** El profeta de Silo, lugar donde había estado largo tiempo el arca, apoyaba a Jeroboam a la vez que confesaba la elección divina de Jerusalén (32) y de David (34). Sobre la acción simbólica, cf. 1 Sam 15, 27; Is 8, 1-4; Jer 19, 10. **32-35.** La cuenta (diez tribus y una) pasa por alto una tribu; cf. 13. Jerusalén estaba en la

270e tribu de Benjamín, y Judá incluiría a Simeón y parte de Dan. Al profeta no le preocupa la aritmética. **36.** La lámpara corresponde a «casa y hogar». La metáfora significa que no llegará a extinguirse la familia de David. **37-38.** Jeroboam es puesto en plano de igualdad con *David*, pero con las mismas obligaciones. **39.** No está en LXX, debe ser considerado como una glosa. **40.** Sesac *(Shoshenq* o Šešonq), fundador de una nueva dinastía, no está unido por ningún lazo con Salomón. En 12, 24, LXX añade (*24a-z* en RAHFLS) un relato diferente sobre Jeroboam, del cual se puede conservar el hecho de que inició su frustrada rebelión, apoderándose de la fortaleza que acababa de construir para Salomón en Sareda.

f **41-43. Muerte de Salomón** — Se cita aquí una de las fuentes del autor, los Anales del reinado de Salomón. Para los compiladores, véase 2 Par 9, 29. Salomón murió hacia 931. LXX añade aquí que Jeroboam regresó inmediatamente de Egipto a su ciudad natal. Bajo Salomón, Israel había alcanzado rápidamente la cumbre de su poder y prosperidad. La situación internacional era favorable, pues Egipto y Asiria estaban inactivos y de ello se aprovechó el genio de Salomón para construir un gran imperio político y comercial. En el esplendor de su dignidad real, que brilló en su sabiduría y en su piedad, no menos que en sus construcciones y armamentos, prefiguró al Mesías y su reino espiritual. Al principio (8, 66), el N. y S. estaban unidos en la lealtad entusiasta hacia su persona. Pero fracasó cuando trató de fundirles en un todo orgánico. En cambio, abusando del poder, logró subyugar a su pueblo y oprimirle con impuestos y trabajos forzados, y esto no sin parcialidades. Algunas de las rentas del imperio sirvieron para fortificar sus defensas, pero muchas se emplearon en mantener la magnificencia de su corte. Los súbditos, en su mayor parte, estaban dispuestos a abandonarle cuando él abandonó a su Dios.

g **XII, 1-24 — La separación de Israel — 1.** Siquem (cerca de Naplusa) era un lugar céntrico y, debido a sus recuerdos religiosos, venerable, Gén, 12, 6; 33, 18; Jos 24, 32. Pero el hecho de haber sido elegido ese lugar para la asamblea de la nación demuestra que los del N. insistían en que se deliberara sobre el asunto. En principio todos reconocían el derecho al trono del heredero de David. **2-3*a*** hasta (Vg.) *venit ergo Jeroboam* debe ser omitido de acuerdo con LXX (B, Luciano); cf. 20. **3*b*-14.** La dilación en recibir respuesta a una petición tan razonable debió ser causa de cierto resentimiento; la respuesta era provocativa en extremo, pues el látigo no era una mera metáfora. En los trabajos forzados menudeaban los latigazos; el escorpión era un látigo con ganchillos de hierro. **15.** La temeridad de Roboam, que dió otro rumbo a la historia del pueblo, vino *porque así lo disponía Yahvé* (TM). La prudencia hubiera salvado el imperio de Salomón, pero Dios retiró su gracia. **16.** Revivió el antiguo grito de rebelión de los descontentos norteños; cf. 2 Sam 20, 1. Su territorio no caía dentro de Judá. ¿Por qué pues, habían de reconocer a David por su rey? La frase «a tus tiendas» quiere decir «vuelve a casa». Aquí esto equivalía a negarse a permanecer a las órdenes de Roboam. En lo venidero, «David» deberá limitar sus cuidados a su propia tribu. **17-24.** La guardia real fué incapaz de defender a «Adoniram» (LXX, Sir.; cf. 4, 6), y es dudoso que la completa unión

de todo el S., aunque equipado con las armas de Salomón, hubiera podido imponer su voluntad al norte. 270g

h **25-32. El cisma religioso** — Jeroboam «fortificó» Siquem, e hizo de Penuel, junto al Jaboc, una base para defender las provincias del E. del Jordán. **26-27.** Jerusalén atraía todavía peregrinos (2 Par 11, 16). **28.** Los *becerros* eran dos imágenes del único Yahvé, como lo demuestra la llamada a Éx 32, 4; el verbo «sacó» está en plural en TM, pero originalmente estaba en singular; cf. Neh 9, 18. El decálogo (Éx 20, 4, etc.) prohibía imágenes de culto; de hecho, incluso las de Yahvé (cf. Dt 4, 15); pero, en rigor, se podía interpretar la prohibición como aplicable sólo a los falsos dioses. El culto no era idolátrico, pero el camino estaba abierto para confundir Yahvé con su imagen y el culto de Dios con el de los baales fenicios y cananeos, también representados en figura de becerro. El toro era el símbolo de la fuerza y del poder vital. Algunos han sostenido (cf. * W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 229) que el becerro era un mero pedestal de Yahvé como los querubines del arca mosaica. Pero la Biblia dice bien claro que era una imagen, y de aquí el pecado y escándalo de Jeroboam, que no fué simple innovación en las rúbricas. **29.** Bétel (Beitîn), 16 km al N. de i
Jerusalén, era rico en recuerdos de Abraham (Gén 12, 8; 13, 3) y de Jacob (Ibid 28, 10-22; 35, 1-16). Dan (Tell el-Qāḍi), cerca de una de las fuentes del Jordán, había sido el santuario de una imagen célebre (Jue 18, 1-31). Así se violó la ley del santuario único. **31-33.** Pero, al restaurar los santuarios antiguos, se podía presentar Jeroboam como el mantenedor de las antiguas tradiciones; cf. 2 Re 18, 22. Los sacerdotes fueron reclutados entre *todas las clases* del pueblo, pues los levitas habían emigrado a Jerusalén (2 Par 11, 13). El texto de 32 s en TM está trastornado por varias repeticiones. Hay que omitir el primer «en Bétel». La fiesta de los tabernáculos se celebraba un mes más tarde que en Judá; cf. 8, 2 y 65. Bétel se convirtió entonces en «la capilla real», (Am 7, 13).

j **XIII, 1-10. Amenaza contra Bétel** — Tres profetas condenaron la impiedad de Jeroboam, primero uno de Judá, luego otro del N. (32) y finalmente Ajías (14, 7 ss), su antiguo patrocinador; cf. 11, 29. **1.** Jeroboam estaba pontificando *en* el altar. **2.** La mayor impureza ritual se contraía por el contacto con cadáveres (Núm 19, 18). **3-10.** El alejamiento del profeta era señal de «excomunión» del culto.

k **11-34. El profeta del norte — 11-15.** Sus motivos son oscuros. Posiblemente deseaba adquirir reputación entre el pueblo, ganándose una muestra especial del favor del taumaturgo. **16-19.** El de Judá, aunque había tenido revelación en contra, se fió de la simple palabra, sin exigir señal alguna. **20-22.** La revelación no estaba limitada a los que no tuvieran faltas; cf. Balam (Núm 31, 16) y Jonás. El de Judá había, públicamente al menos, repudiado el mandato de Yahvé; el juicio sobre él debía ser público (cf. 25), para restablecer la impresión causada por su signo. Era cosa odiosa ser enterrado entre extranjeros; cf. Gén 47, 30; 50, 25, etc. **23-28.** Los leones figuraban entre la fauna de Palestina, 1 Sam 17, 34, etc., y se dice que no se extinguieron hasta el s. XIII d.C. **29-32.** Añádase con LXX; «para que mis huesos se conserven intactos junto a los suyos». Véase el cumplimiento de sus

270k esperanzas en 2 Re 23, 18. «Samaria» es un anacronismo, uno de tantos indicios de la redacción posterior del relato. «Llenar las manos», es un tecnicismo que quiere decir dar las insignias o los derechos al sacerdocio; cf. JOÜON, Bi 3 (1922) 64. **34.** «*Éste fué el pecado de la casa de Jeroboam*» (LXX), no el simple culto de los becerros, sino el sacerdocio no levítico.

l **XIV, 1-20. Sentencia contra la casa de Jeroboam — 1.** La unión con lo precedente es incierta; este hecho sucedió probablemente tarde, ya en el reinado de Jeroboam; cf. 10. **2.** Ajías ya no era un amigo. Se recurrió al disfraz para prevenir lo peor. Jeroboam tenía al profeta por un mago que podía influir en lo futuro, pero que podía ser engañado para que diera un fallo favorable. **3.** Los regalos, que eran modestos, estaban de acuerdo con el disfraz e incluían «hornazas», tal vez «tortas de uvas» (*niqqūdîm*, «llenas de motas»). **4-6.** La vista debilitada de Ajías realza el milagro de su inspiración. **7.** Este v, junto con 12-14, es el núcleo original de la sentencia pronunciada contra la ingratitud de Jeroboam. Lo demás (8-11 y 15 s) es una ampliación del tema en términos convencionales. **8.** Véase 11, 6 y 31; Dt 12, 25; 13, 19; 21, 9. **9.** «Más que cuantos han sido antes de ti» difícilmente se refiere a Salomón; la frase responde al estilo empleado; cf. 16, vv 25, 30 y 33. **10.** Se refiere a toda descendencia masculina; cf. 16, 11; 21, 21, etc. *Al esclavo y al libre*, lit. «al atado y al suelto», significa «todo aquel» (Dt 32, 36, etc.) que le apoyara. **11.** Manera de hablar también convencional; cf. 16, 4; 21, 24.

m **12-14.** A la casa de Jeroboam le será negado todo funeral honroso, pero no a Jeroboam mismo (20) ni al niño inocente. El profeta apunta, saltando el breve reinado de Nadab, a Basa (15, 27). **15-16.** La cautividad del 721, al otro lado del río—el Eufrates—, era el último de una serie de tremebundos golpes. Sobre «ídolos», v. 23 s. **17.** Léase, con LXX, *Sareda;* cf. 11, 26. Es Basa el que hará de Tirsa su capital. **18-20.** Las guerras de Jeroboam consistieron *(a)* en la defensa de Transjordania (12, 25) tal vez contra los amonitas; *(b)* en escaramuzas con Roboam (14, 30); *(c)* en la guerra abierta con Abías (2 Par 13, 2 ss); *(d)* posiblemente en una guerra con Damasco (cf. 15, 19); *(e)* en la invasión de Sesac; cf. 25 ss. Estas guerras formaban parte de los Anales. Murió hacia 909.

n **21-31. Roboam de Judá — 21.** Reinó hacia 931-915. Tratándose de los reyes de Judá, ordinariamente se nombra a la madre; cf. 2, 12; 15, 9 s. No hay duda de que su influencia fomentó la idolatría que Salomón había favorecido. **22-23.** En los lugares de culto cananeos había a los lados del altar ciertas columnas o *estelas* de piedra (Vg. *statuas)* y ciertos troncos de árboles (Vg. *lucos)*. Las columnas representaban a Baal, los troncos a su consorte Ašera; TM *passim* emplea el nombre propio de la diosa, en plural *'ᵃšērîm*, hablando de los troncos. LXX y Vg. dan *lucos*. Los griegos empleaban el nombre Hermes para significar tanto el dios como el cipo coronado con su cabeza esculpida. Con respecto al tronco —una supuesta *ašera*— encontrado en las excavaciones de Hai, v. VINCENT, RB 54 (1947) 248 s. Ašera, que al principio era tal vez una diosa marina (cf. ALBRIGHT, 77 s), en este tiempo se confundía más o menos con Astarté, diosa de la fertilidad, cuyo emblema eran
o árboles verdes. **24.** La prostitución sagrada, extendida a ambos sexos

era una característica permanente de estos cultos; cf. HERÓDOTO I, 199; LUCIANO, *de dea Syra*. No eran idolátricos todos los santuarios de la campiña. Los «altos», tolerados aún por reyes buenos (cf. 15, 14; 22, 44, etc.) eran santuarios de Yahvé, pero iban en contra de la ley del santuario único, y sus instalaciones estaban, al parecer, calcadas sobre las de los santuarios cananeos. El uso de los cipos podía ser legítimo (cf. Gén 22, 17 s, con 35, 7, y Éx 24, 4), pero resultaba en extremo peligroso. De aquí la acción drástica de Ezequías y de Josías contra ellos. **25-29.** En la inscripción de Karnak, que conmemora la expedición de Sesac (el egipcio Sosenc o Šešonq), hacia 922, se leen los nombres de setenta ciudades del reino del N. Es posible que la causa de la expedición fuera el haberse negado Jeroboam a pagar el tributo convenido (cf. 11, 40); se pone no obstante aquí como castigo de la impiedad de Judá. **30-31.** Eran frecuentes las escaramuzas en las fronteras, pues los nuevos límites no estaban entonces todavía bien precisados. Se había conjurado la guerra en gran escala (12, 19). 270б

XV, 1-8. Abías de Judá — 1-2. Reinó de 915 a 913, aproximadamente. Aquí, figura hija en vez de nieta, como en 2 Re 8, 26. El padre de Macá era Uriel de Guibeá (2 Par 13, 2), marido de la hija de Absalón, Tamar (2 Sam 14, 27). **3-7*a*.** Debido a la continua degradación religiosa, la dinastía habría seguido el camino de Jeroboam, de no haber sido los méritos de David. **7*b*.** Abías mantuvo aún el culto en Bétel, después de haberse apoderado de ésta y de otras ciudades de Jeroboam; cf. 2 Par 13, 9; 15, 8. 271a

9-24. Asa de Judá, 913-873 — 9-10. Después de la temprana muerte de Abías, Macá, la abuela de Asa, conservó la dignidad de reina madre; cf. 2, 12; 14, 21. También en Babilonia y Asiria tenía la madre del rey especiales honores, como lo atestigua la fama legendaria de Semíramis (Sammuramat, cuyo hijo, Adad-Nirari III, la llamaba «Reina del palacio, su Señora»; cf. E. SCHRADER, KIB 1, 193). **13.** Pasados algunos años, cuando la religiosidad de Asa pudo hacer valer sus derechos, «hasta despojó a su madre, Macá, *de la dignidad de reina, porque se había hecho una abominable imagen* (Vg. *in sacris Priapi) de Ašera*» (Vg. *et in luco eius)*. Al parecer, no se trataba de una simple estaca o tronco de árbol, sino probablemente de una imagen de Astarté, que ordinariamente era representada desnuda y con exageraciones obscenas. **14.** Pero los santuarios de Yahvé en la campiña no se tocaron, a pesar de la ley del santuario único. No estaban todavía contaminados de paganismo; por eso se pudo decir del corazón de Asa que era perfecto. b

15. Abías había captado su botín de Jeroboam, Asa lo captó de los cusitas; cf. 2 Par 14, 12. **16-17.** Cuando los israelitas recuperaron Bétel, avanzaron hasta 8 km de Jerusalén. **18-19.** La derrota de Jeroboam se puede explicar por la alianza entre Tabrimón y Abías; cf. 7*b*. **20.** Iyón (Tell Dibbîn), Dan y Abel-Bet-Maaca (Abil) estaban en los alrededores de una de las fuentes del Jordán. Queneret (Tell el-Oreimeh), de donde tomó su nombre antiguo el lago de Galilea, fué el punto más meridional a donde llegó la invasión siria. El territorio no fué ocupado permanentemente (cf. 2 Re 15, 29), pero seguramente Israel no lo recuperó sin concesiones del tipo indicado en c

271c 20, 34, pues cubría las rutas comerciales hacia Tiro y Egipto. Todas las guerras siguientes se hicieron con un ojo puesto en esta presa. **21.** La capital de Basa, Tirsa, posiblemente Gemmaîm, unos 13 km al S. de Siquem, no se ha podido identificar con certeza;[171] cf. Abel II, 485. **22-24.** Las nuevas fortalezas de Asa fijaron la frontera pocos km al N. de Rama. Se han encontrado en Misfa (Masfa = Tell en-Nasbeh) murallas de este tiempo, de 8 metros de espesor.

d **25-XVI, 14. Cambios de dinastía en Israel — 25-26.** Durante el largo y feliz reinado de Asa en Judá, se sucedieron en Israel seis reyes, pertenecientes a tres dinastías distintas. **27-28.** Como Nadab (910-909) estaba con el ejército, su asesino debió de ser un general. Guibetón (Tell el-Melat, entre Jerusalén y la costa) había quedado en manos de los filisteos; cf. 16, 15. **29-XVI, 6.** Basa (909-886) defraudó las esperanzas de los ortodoxos, y llevó el pueblo a la derrota; cf. 15, 21. La acusación estimuló los descontentos a la acción. **7.** Jehú sobrevivió a Ajab y a Josafat (2 Par 19, 2; 20, 34). **8-14.** Con Ela (886-885) desaparecían todos los allegados que estuvieran obligados a vengar su sangre, sus «goel»; cf. Núm 35, 19-27.

15-20. Muerte de Zimri — Aunque enérgico y valiente, Zimri no era un buen organizador, y no tuvo tiempo para reunir a sus partidarios. Éstos fueron numerosos, como lo demuestra la guerra civil que se entabló, y probablemente representaban el grupo de las tribus de Efraím y Manasés, de las cuales procedía Jeroboam. Omri tenía tierras en Isacar (cf. c 21), y así representaba al grupo de las tribus más septentrionales, como las representó su señor Basa, bajo el cual él había conquistado y gobernado Moab (estela de Meša, § 80*j*). **17.** «*Todo Israel*» es el ejército (15). Confróntese «el pueblo de Israel» (21), cuyas banderías más tarde dividieron al ejército.

e **21-28. Omri, 885-874 — 21-22.** LXX (B, Luciano) dice que Joram, hermano de Tibni, continuó la guerra civil. **23.** Ésta duró cuatro años, puesto que Zimri murió el año 27 de Asa (15), y Omri empezó a reinar en paz el 31 del mismo Asa. Los doce años se cuentan desde la muerte de Zimri (cf. 16) hasta el año 38 de Asa (v 29). **24.** Samaria (v. § 80*d-e* en lo que se refiere a sus fortificaciones, palacios y marfiles), renovada por Herodes el Grande bajo el nombre de Sebaste (hoy Sebastiyeh), era una posición fuerte y central sobre una colina casi aislada, que dominaba los alrededores desde una altura de 91 metros. **25-26.** Mereció el reproche severo (cf. Miq 6, 16) que se le hace por haber introducido y establecido el culto fenicio, lo cual hizo cuando casó a Ajab con Jezabel. **27-28.** Éste matrimonio fué uno de sus primeros pasos políticos (el nieto de Ajab tenía 22 años en 841, 2 Re 8, 26) y uno de los más acertados, pues la alianza con Tiro frenó los ímpetus de Damasco. Fué un gran gobernante, tanto que, en lo sucesivo, los asirios conocieron a Israel como «la tierra de la casa de Omri».

f **29-34. Ajab, 874-853** — Dos enormidades, el templo de Baal y un sacrificio humano, fueron los precursores de la crisis religiosa con que tuvo que enfrentarse Elías. **29-31.** Etbal se había hecho rey de Tiro y Sidón (cf. 5, 6) dando muerte a su predecesor, según Menandro (en Josefo, *c. Apion.* I, 18, 23). Las nuevas dinastías se apoyaban una a otra. Según parece, Ajab hizo una visita de estado para adorar

a Melqart (= rey de la ciudad), el Baal (= señor) de Tiro. No obstante, rendía también culto a Yahvé, como lo demuestran los nombres de sus hijos (Ajaz*yah;* Joram, «Yahvé es exaltado»; Atal*yah).* Vemos en su séquito profetas de Yahvé. **32-33.** Además del altar, alzó también una *ašera* (cf. 14, 23) y naturalmente otras *aseras* y *masebas* (columnas) en todo el país (2 Re 3, 2). **34.** Las excavaciones han demostrado que Jericó, abandonada desde 1250 aproximadamente, fué reedificada por este tiempo; cf. L. H. Vincent, RB 18 (1909) 274; 41 (1932) 268. El objeto de estos sacrificios, corrientes en tales empresas (cf. L. H. Vincent, *Canaan*, 199), era alejar todo mal; los ortodoxos los consideraron como el cumplimiento de la maldición de Josué (Jos 6, 26). 271f

g **XVII, 1-9. Intervención de Elías — 1.** Elías, Eliyyāhû (= Yahvé es mi Dios) cumplió admirablemente el programa de un gran luchador. El nombre se conserva todavía cerca de el-Istib (Tisbe) en el montículo llamado Mar Elías. La sequía, que también registra Menandro hablando de Fenicia (Josefo, *Ant.* 8, 13, 2), fué a la vez el castigo de la idolatría (Lev 27, 19 ss; Dt 28, 23 s) y un desafío al Baal, dios del firmamento, cuyo nombre propio era Hadad. Era la culminación de una larga lucha. La fecha debió de ser hacia 857, pues Eliseo (cf. 19, 19) no pudo ser llamado mucho antes, ya que le vemos todavía activo bajo Joás, 798-783 (2 Re 13). Elías aparece repentinamente y sin ningún anuncio; esto parece deliberado (cf. 13, 1; 16, 1; 21, 7) para significar la intervención soberana y directa de Yahvé en la historia humana. **2-7.** Los cuervos roban huevos, gallinas, etc. de las granjas: en la economía de los milagros Dios se suele servir de medios corrientes. **8-9.** Sarepta, hoy Sarafand, junto al mar hasta el tiempo de las Cruzadas, se encuentra ahora más de un km tierra adentro.

h **10-16. La fe de la viuda** — Su obediencia ciega al movimiento de la gracia (cf. 9*b*) podría ser comparada a la prontitud de Abraham en sacrificar a su hijo. El premio que recibió prefiguraba el caudal inexhausto de gracias que había de derramarse sobre los gentiles por Cristo (Lc 6, 38; 4, 25).

i **17-24. La resurrección del niño — 18.** La exclamación de sorpresa *mah lî wālāḵ*, tiene diversos matices; aquí, ¿qué quiere decir esto?; cf. Jn 2, 4. Hasta aquí la presencia del profeta había parecido una bendición, pero al fin había solamente llamado la atención de Yahvé sobre sus pecados. **19-23.** El rito que acompañó a la oración (cf. 2 Re 4, 34; Act 20, 10), significaba que el calor de la vida debía pasar del taumaturgo al niño. **24.** La madre reafirma su fe en la misión divina del profeta y, además, que Yahvé había sido fiel desde el principio hasta el fin a su primera promesa de bendición.

j **XVIII, 1-15. Vuelta de Elías — 1-6.** Había venido el nuevo año ya dos veces durante la sequía, que duró probablemente desde pasadas las lluvias de marzo de un año, hasta las lluvias de noviembre del año siguiente. Los tres años y medio de Lc 4, 25 y Sant 5, 17, parecen ser una manera de hablar, como los «tres días y tres noches» de Mt 12, 40. U. Holzmeister, VD (1939) 167 ss, los toma al pie de la letra. Pero en tan largo período no hubiera quedado ni vegetación, ni animal con vida. Las salidas se hacían con la esperanza de encontrar pozos

271j y valles, donde todavía creciera hierba para pasto. No parece que Ajab fuera personalmente hostil a la religión verdadera, pues su chambelán era un rígido servidor de Yahvé, como indica su mismo nombre; la persecución se pone a cuenta de Jezabel. **7-10.** Ajab estaba en buenas relaciones con los reyes vecinos de Tiro, Siria (20, 34), Judá (22,5); era quien mandaba en Moab; de aquí que pudiera hacerles jurar *que* Elías no se encontraba allí. **11-14.** El espíritu de Yahvé es considerado como una fuerza externa (cf. 46), cuyos planes el profeta no puede comprender (17, 20) ni garantizar. El contraste con el uso del poder divino por Nuestro Señor es instructivo. **15.** Elías era el servidor de Aquel que iba a revelarse «como Yahvé de los ejércitos», es decir, Dios de todas las fuerzas celestes y terrestres; cf. Gén 2, 1 (la naturaleza), 1 Sam 4, 4 (los ejércitos), Dt 4, 19 (las estrellas), Jos 5, 14 (los ángeles).

k **16-24. El desafío en el monte Carmelo** — **17.** La cólera de Ajab se disipó ante la perspectiva de algún alivio. **19.** La majestuosa cordillera del Carmelo, cubierta de bosques, era, naturalmente, sagrada a los ojos de los paganos (TÁCITO, *Hist.* 2, 78; SUETONIO, *Vespasiano*, 5; JÁMBLICO, *Pitágoras*, 3, 15), y en ella había un santuario de Yahvé como en el monte Nebo (estela de Meša). Tradicionalmente, se ubica la reunión en la altura de el-Muḥraqah (= el holocausto), en el extremo SE. de la cordillera, cerca del Cisón (40), y de Jezrael (46). Está más ajustado al texto un punto más bajo de las cercanías, Bir el-Muḥraqah, con una fuente (34 s), puesto que no se podía ver el mar sin hacer una subida (43 s). Omítase Vg. *prophetasque lucorum*, que es una interpolación; no está en los LXX *(Hexaplar)*; cf. 22, 40. **21.** La reprensión «¿hasta cuándo habéis de estar vosotros claudicando de un lado y de otro?» supone que el pueblo conocía ya muy bien las exigencias del monoteísmo. No era una novedad introducida por los grandes profetas, como se dice con frecuencia. El dilema «Yahvé es todo o nada» no deja lugar al henoteísmo que se contentaba con adorar a un solo Dios, pero sin negar la existencia de otros dioses. En la historia de la revelación el mensaje claro y terminante del Carmelo está en el mismo plano del que se dió en el Sinaí. **22-24.** El fin de la sequía pudiera haberse atribuído a pura casualidad; los relámpagos fueron lo decisivo, teniendo especialmente en cuenta que Baal Ḥadad, «señor del cielo», era el gran dios de la tempestad.

l **25-49. El fuego del cielo** — **26.** «Estaban ellos *bailando* en torno al altar.» Baal Marqod, «señor del baile», tenía un santuario en el Líbano, y se conocían bien en la antigüedad las danzas rituales de Cibeles y la diosa Sira. **27.** Según el P. R. de VAUX *(Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel*, «Bulletin du Musée de Beyrouth», 1943), Elías hace mofa de cuatro aspectos de Baal: (1) el de inventor-filósofo (está entretenido *meditando)*; (2) el de patrono de los mercaderes fenicios (tiene algún *negocio)*; (3) el de patrono de los navegantes; (4) el que pasa el invierno durmiendo; y para despertarle se celebraba una fiesta en Tiro y en Cartago (JOSEFO, *Ant.* 8, 5, 3). El último rasgo nos muestra a Baal como el dios de la vegetación. **28.** Como rito de duelo por lo menos, era muy corriente herirse a sí mismo (Dt 14, 1; Jer 47, 5). Basado tal vez, en su origen, en la idea de la alianza de sangre con el

dios, era aquí un modo intenso de plegaria. **29.** Vg. *prophetantes* significa «frenéticos» (cf. 1 Sam 19, 23 s; 2 Re 9, 11), como los derviches, que también se practican incisiones. La hora, las tres de la tarde, se fijó según el ritual del templo, y las doce tribus de Israel estaban representadas por las doce piedras del altar. Parece como si Elías hubiera deseado la unión de Judá e Israel en la oración, lo mismo que él actuaba en nombre de los dos reinos. **32.** En la zanja estrecha y poco profunda podrían caber «dos *seahs* de grano» (TM), unos 26 litros. **33-35.** La finalidad de empapar en agua el altar no era producir la lluvia por «magia simpática», sino realzar el efecto del milagro. **36-39.** Lo mismo que en el Sinaí, aquí también Yahvé se reveló por el fuego como el solo Dios que antes había atraído hacia sí a los patriarcas de Israel. **40.** Elías se aprovecha del entusiasmo del pueblo para eliminar a los profetas que estaban fuera de la ley en el reino de Yahvé. 271l

41-46. El milagro de la lluvia — **41-42.** Como oyera en espíritu que se acercaba la lluvia, Elías, *se postró en tierra* en actitud de oración ferviente. **44.** En vez de Vg. *vestigium*, léase *palma de la mano* (TM). **44-46.** La solicitud del profeta por el rey es amistosa, seguida después de una demostración de su poder sobrehumano; cf. Sal 18, 6. Jezrael estaba a 24 km de allí. Hoy se llama Zerín. m

XIX, 1-8. Huída al Horeb — **1-2.** No se atrevió Jezabel a dar muerte a Elías, pero, para mantener su autoridad, le obligó con amenazas a desterrarse. **3.** No podía apoyarse en Ajab, ni en el pueblo voluble: «se levantó *y huyó para salvar su vida*», sin pararse en Judá, donde, desde 865 aproximadamente, Joram, hijo de Josafat, estaba casado con Atalia, hija de Ajab y de Jezabel. **4.** Sentado a la sombra de una retama *(rōṭem=genista)*, las penalidades y las desilusiones le arrancaron una súplica pidiendo la muerte, pues sus fuerzas eran solamente humanas. La fuerza y la penetración profética eran cosas pasajeras, no un don permanente; cf. Jon 4, 3. **5-8.** La peregrinación de 482 km al Horeb (Sinaí) tenía por fin pedir consejo y rogar por el pueblo infiel (14). Podría haber recibido otros alimentos de las caravanas del Aqaba, 9, 26. Pero la fuerza le venía fundamentalmente de aquella comida milagrosa. Ésta es figura de la Eucaristía, «confortados por cuya fuerza —dice el Concilio de Trento—, los cristianos puedan, después del camino de esta mísera peregrinación, llegar a la patria celestial» (Dz 882). 272a

9-14. Teofanía — **9-12.** La venida de Yahvé fué precedida de un huracán, de un terremoto y de fuego (acaso relámpagos). Pero —lo contrario de Éx 19, 18, Sal 17, 12— Yahvé no estaba en ellos. Se dejó sentir su presencia solamente en una brisa tranquila y suave, porque su ser es paz; sus atributos, sabio consejo y constancia tranquila. Del mismo modo que el céfiro es lo contrario del huracán, la manifestación tranquila es lo opuesto al celo impetuoso de Elías. **10-14.** Elías, descorazonado y desorientado, parece no saber nada del Carmelo. Pero el milagro no había reparado los estragos de los años. El renacer de las amenazas a su vida parecía presagiar el renacimiento del culto de Baal. El pueblo que no defendería al taumaturgo, no era a propósito para edificar cosa buena sobre los nuevos fundamentos. Por tanto, había venido al Horeb a buscar fuerzas. Yahvé se le apareció efectivamente, pero imperturbable ante lo que amenazaba su reino y atormentaba b

272b tanto a su profeta. La reprensión, dirigida a Elías en esta sorprendente revelación, pudiera acaso expresarse con estas palabras de San Agustín: «Tú consideras tus breves días, y quieres que en ellos se cumplan todas las cosas» (PL 37, 1176).

c **15-18. El plan divino** — La vida activa de Elías tocaba casi a su término, pero Dios tenía otros instrumentos. **15.** El desierto *de* Damasco es aquí probablemente la tierra de pastos al E. del mar de Galilea, entonces en poder de Siria. Jazael era un dignatario de la corte de Benhadad II (2 Re 8, 7 s), al cual sucedió en el trono de Siria. **16.** De igual manera, antes de Jehú otros dos reyes sucedieron a Ajab. Así, según el sentido inmediato del texto, Elías ungiría a Jazael y a Jehú, unos trece años antes de que subieran al trono. De hecho, esta orden la ejecutó Elías por medio de Eliseo. La profecía se cumplió en lo substancial, pero sus términos no fueron modificados para acomodarlos al hecho con toda exactitud. **18.** El «resto» (aquí aparece por primera vez una idea corriente entre los profetas del s. VIII), del cual había de nacer una vida religiosa floreciente, se determina en un número figurativo; el número siete sugiere la idea de salud. No obstante, pudiera ser que se diera el verdadero número de los ortodoxos del N. Sobre el beso como rito religioso, v. Os 13, 2; Job 31, 27.

d **19-21. Vocación de Eliseo** — **19.** La patria de Elíseo (*'elīšā'* = Dios salvó) era Abelmejola (16), probablemente Tell Abu Sifri, cerca del Jordán al S. de Beisán. El gesto con el manto, distintivo del profeta (cf. 2 Re 1, 18; Zac 13, 4; Mt 3, 4), era la intimación de la vocación. **20.** La respuesta de Elías *Ve, vuelve, porque ¿qué he hecho yo para retenerte?* parece una concesión. Es más probable que signifique: «Ven, vuelve [en pos de mí], para que veas lo que he hecho contigo.» **21.** Parece que Eliseo entendió que Elías le exigía el rompimiento inmediato con lo pasado; cf. Lc 9, 26. La unción como profeta vino más tarde, probablemente poco antes de los acontecimientos de 2 Re 2. Entretanto se consideraba a Eliseo como un simple criado de Elías (2 Re 3, 11).

e **XX, 1-21. Guerra con Siria** — LXX (B, Luciano) antepone el c 21 al 20, dejando así intacta la conexión entre el 20 y 22. **1.** Tuvo lugar probablemente hacia 858, antes de la sequía; v. las causas en 15, 20. Benhadad II (hacia 875-845) puso en pie de guerra en la batalla de Qarqar (853 a. C.) 1.200 carros, 1.200 caballos y 20.000 infantes (LUCKENBILL I, n.º 611). En aquella batalla había 11 reyes coligados contra Asiria; los 32 de esta guerra deben de ser jefes de tribus sirias. **2-9.** Ajab estaba dispuesto a pagar una contribución, pero no a someterse a una inspección con vistas a una confiscación general. **10.** Ben-hadad amenazó con arrasar la ciudad, pretendiendo tener tantos soldados que en la ciudad no quedaría más que un solo puñado de polvo para cada uno de ellos. **11.** La réplica de Ajab fué que el que se viste la armadura no debe jactarse del mismo modo que el vencedor que se la quita. **13.** No había comenzado la persecución de Jezabel. El profeta mencionado no es Elías; aunque la tradición, suele pecar por exceso cuando atribuye hechos a los personajes de mayor relieve. **14-21.** Ajab, bravo y abnegado caudillo (cf. 18, 6; 22, 35), hizo una salida al frente de tropas escogidas, pero tan escasas que los sirios no entablaron una lucha

seria. Un ataque en todo el frente los derrotó. No se dice claramente 272e
la táctica seguida. La intención del hagiógrafo es simplemente mostrar que la victoria vino de Yahvé (13).

f **22-34. Nueva campaña** — **22-23.** El centro del territorio de Israel eran terrenos altos; Yahvé fué comparado con el baal del Hermón o el baal del Líbano. El principio de táctica militar, según el cual los carros y la caballería pueden emplearse mejor en terreno llano que en montañoso aparece aquí bajo forma religiosa. **24-26.** Los jeques, sin disciplina y en quienes no se podía confiar, fueron reemplazados por oficiales regulares, y Benhadad avanzó a lo largo de la parte E. del mar de Galilea (cf. 19, 15), apoyando sus fuerzas en Afec (Fîq, pocos km al N. del Yarmuk). **27-30.** Yahvé demostró que era dios de las *llanuras* lo mismo que de las montañas; por tanto, señor universal, pues se libró la batalla probablemente al SO. de Fîq. Las cifras están alteradas; cf. 1. **30.** Minaron las murallas y siguió una lucha casa por casa. **31.** Se podía llevar a la espalda un fardo colgado de un lazo que pasara por la frente; de aquí que la soga en la cabeza signifique sumisión. JOSEFO *Ant.* 8, 14, 4, lo explica como una costumbre de los sirios cuando suplicaban. **32.** «Hermano» era la fórmula normal de tratamiento entre reyes de igual alcurnia; cf. 9, 13. **33.** Los (reyes) vasallos de los reyes de Asiria hablaban de sí mismos como de quienes corrían al lado del carro de su señor; cf. la inscripción de Bar Rekub de Samal (BONKAMP, 402). **34.** Ajab recuperó lo que Omri había perdido en otra guerra, por otra parte desconocida, y sus comerciantes abrieron bazares en Damasco. Ajab luchó al lado de los sirios en Qarqar; cf. § 124*e*.

g **35-43. Condenación del tratado** — Al iniciar por dos veces una lucha desigual, Ajab había obedecido a Yahvé que le había premiado por ello; al hacer tratos con el vencido, se había guiado únicamente por principios políticos, y fué castigado. **35.** Los «hijos de los profetas» eran discípulos, agrupados a la vera de un profeta, reconocido por tal; cf. 410*e-f* y 2 Re 2, 3. En 38 y 41 son simplemente «profetas». **36.** Uno de ellos favorecía la política de Ajab hasta el punto de pasar por alto «una palabra del Señor». **37-38.** El objeto de la herida que, cabe suponer, se podía ver sangrando era apartar la atención del *vendaje* en la frente (TM, LXX), que ocultaba simplemente las marcas de tatuaje por las que podía ser reconocido un profeta; cf. Ez 9, 4 ss. **39-41.** Ajab pronunció contra sí mismo la sentencia, como David ante Natán, 2 Sam 12, 5. **42.** No le tocaba a él disponer del cautivo, sino a Yahvé; *al que yo había dado al anatema;* cf. Jos 6, 17, etc. La clemencia descarriada de Ajab envolvió a Israel en compromisos con extranjeros, que al fin le llevaron a la ruina. **43.** Los verdaderos profetas aspiraban a preservar a Israel «como un pueblo aparte», Dt 33, 28, etc. Esto es lo que posiblemente dió pie a Jezabel para proceder contra ellos, 18, 4.

h **XXI, 1-16. Asesinato de Nabot** — Después de las guerras sirias, es probable que haya que poner los acontecimientos de los cc 17-19 antes de este episodio. **1.** La viña codiciada estaba en Jezrael, como se colige de 2 Re 9, 21-25; según el 19 y 22, 38, se podía creer que estaba en Samaria. De aquí la glosa del 18 «a Samaria». **2-3.** La propuesta de Ajab no iba ni contra Lev 25, 23-28, pues Nabot no se hubiera quedado sin tierras, ni contra Núm 36, 7, pues la tierra no se hubiera traspasado

272h a la tribu de Isacar; cf. 16, 16. Nabot fué tercamente conservador. **4-8.** La viveza de la negativa fué lo que irritó a Ajab. De aquí que se repita en 4 y 6 para ponerla en contraste con la cortesía de su propuesta. Pero era un monarca constitucional, educado en los diez mandamientos, y no pensó servirse de la fuerza. La despótica pagana Jezabel no tenía entrañas. Su ironía se clavó en Ajab, hasta el punto de que éste le entregó el sello real. La escena es característica para ver el poder que ejercía sobre Ajab. **9.** El ayuno, que sugería una calamidad inminente (Jl 1, 14; Jue 20, 26), creó una atmósfera de ansiedad en la cual el pueblo hubiera castigado súbitamente a un malhechor. **10.** Los dos testigos (cf. Dt 17, 6; 19, 15) eran «hijos de *inutilidad*» *(bᵉlîyaʿal)*, pícaros; el P. JOÜON, Bi 5 (1924) 178, explica este término como «diablo»; cf. 2 Cor 6, 15. La doble blasfemia iba contra Lev 24, 16; Éx 22, 28. **11-13.** Nabot fué lapidado en su misma propiedad (cf. 19) fuera de Jezrael, adonde se dirigieron los reyes en sus carrozas al encuentro de Jehú, 2 Re 9, 21-26. La viña estaba en el pueblo, junto al palacio. Fueron también muertos sus hijos (2 Re 9, 26), para no dejar herederos que impugnaran la confiscación de la propiedad. No hubo pretexto legal para ello. Pero a los enemigos de un rey siempre se los destruye sin dejar simiente (1, 21, etc.). **14-16.** Ajab debió de enterarse de los pormenores, y ratificó indudablemente los asesinatos.

i **17-29. Condenación y arrepentimiento** — **19.** La profecía se cumplió de una manera vaga en 22, 38, y más concretamente, según lo entendió Jehú, en 2 Re 9, 25 s. La sangre de Ajab corría por las venas de Joram. **20.** Ajab confesó que fué sorprendido en el acto. Sus recelos o temores muestran que todavía anidaba en él un sentimiento de justicia. El «te has vendido» de Elías es adecuado. Porque Ajab se había vendido a Jezabel por el precio de una viña. **21, 22** y **24** son una interpretación convencional de la profecía por el hagiógrafo; cf. 14, 10 s; 16, 2 ss. **23** es original, pero está fuera de su lugar; se encuentra en forma más amplia en 2 Re 9, 10 y 36 s. **25.** La mención de la influencia de Jezabel no es para excusar la conducta de Ajab, sino para explicarla; cosa semejante se hizo, tratándose de Salomón (11, 3 s). **26.** Los amorreos son un prototipo de cananeos adoradores de Baal, como en Am 2, 9; Ez 16, 3. Ajab tuvo algunos rasgos de nobleza; cf. 20 y 20, 4, los cuales son mencionados a pesar de la actitud poco simpática de los escritores hacia él. Hay un inconfundible acento triunfal en el perdón, que nos hace pensar en las parábolas de Lc 15; y tal vez el celo impetuoso de Elías necesitaba la lección que dió allí el padre al hijo mayor. Este episodio está tomado de una fuente diferente de la de los cc 17-19; en éstos el principal factor de la caída de la dinastía es el culto oficial de Baal; aquí, como en 2 Sam 2, se hace hincapié en la contribución del pecado personal del rey.

273a **XXII, 1-28. Miqueas y los falsos profetas** — **1-3.** Probablemente Israel recuperó los territorios al E. del mar de Galilea después de la victoria de Afec (20, 34), pero los sirios retenían todavía Ramot (Tell Ramith), la ciudad fronteriza en la ruta comercial de Damasco a Arabia del N. La batalla de Qarqar en la primavera del 853 no había debilitado notablemente a Siria, pues los asirios tuvieron que volver cuatro veces al ataque en los 12 años siguientes. Pero Ajab pudo llevar 2.000

carros de guerra a esta batalla, mientras Damasco sólo 1.200 (LUCKENBILL I, n.º 611). Estaba, por tanto, lo suficientemente fuerte para tomar la ofensiva (otoño de 853). **4-5.** Josafat era aliado de la casa de Omri, ya políticamente, ya por el matrimonio de su hijo; cf. 19, 3. **6.** Los profetas, que habían sobrevivido a la persecución (18, 4; 19, 14) habían «doblado la rodilla ante Baal» (19, 18), pero todavía pretendían hablar en nombre de Yahvé. **7.** Como Josafat sabía su historia, preguntó: «¿No hay *ningún otro* profeta de Yahvé?» (TM). **8.** Este Miqueas, que había mantenido las amenazas de 20, 42, fué confundido con el autor del libro profético del s. VIII, por el glosador de 28*b*, *Audite, populi omnes!* **9-14.** Contaban poco los falsos profetas, pues la sen- b
tencia de Miqueas pudo sobreponerse a la suya. No había recibido todavía revelación alguna; ésta le vino según iba andando; cf. 17: «Yo he visto». **15-17.** Habiendo repetido sarcásticamente las palabras de los falsos profetas, vaticinó la derrota, sin afirmar claramente que Ajab moriría. El hecho de que el ejército se viera privado de jefe podría explicarse por la fuga o la captura de Ajab. En cuanto a las palabras, cf. Núm 27, 17 (Mt 9, 36). **18.** El rey trató de anular el efecto de estas palabras, atribuyéndolas a la malicia personal del profeta. **19.** Miqueas, en consecuencia, dió pormenores de su revelación. **20.** «Y perezca» *(nāfal bᵉ)* pudiera traducirse «caiga sobre [Ramot]»; cf. Jos 11, 7; 2 Sam 17, 9; Job 1, 15. La referencia a la muerte de Ajab queda todavía velada. **21.** Manifiesta la creencia en seres espirituales distintos de Dios, pero más cercanos a Él que los hombres. **22-23.** Los falsos profetas son estigmatizados como mentirosos a sabiendas, aunque Miqueas admite que Yahvé en cierto modo es el responsable; cf. 2 Sam 24, 1; 1 Sam 26, 19; Éx 4, 21; 2 Sam 16, 10. No se distinguía en forma explícita entre causalidad directa y mera permisión. Los israelitas se daban por satisfechos con saber que Yahvé era la causa última de todo suceso y no se preguntaban cuál era la causa precisa del bien y del mal. **24-28*a*.** Habiendo prevenido a los falsos profetas de que llegaría un día en que tendrían que huir para salvarse (cf. 2 Re 10, 26), Miqueas afirma claramente que Ajab morirá en la batalla. **28*b*.** Cf. Miq 1, 2.

29-40. Última campaña de Ajab — **29-30.** Ajab estaba resuelto, si había c
llegado el fin, a morir entre sus soldados, pero estaba dispuesto a vender cara su vida. Los sirios no debían reconocerle. Él no podía saber cuál era, entre aquéllos, la orden del día. A Josafat no le amenazaba peligro especial; el silencio de Miqueas respecto a él era tranquilizador. **31.** Pensando en posibles alianzas futuras contra Asiria, el rey de Siria había planeado terminar la guerra con las menos pérdidas posibles por ambos lados. **32.** Josafat dió el grito de guerra de Judá para animar a sus huestes. **34.** La flecha penetró *por entre las junturas de la armadura* (?) (TM). **35-37.** No permitió Ajab que le llevasen a la retaguardia, antes bien, para evitar el desaliento de las tropas, permaneció firme cerca del frente (frente a los sirios), hasta que murió desangrado. **38.** V. 21, 19. **39.** Jericó fué una de las empresas del rey Ajab. Respecto a las fortificaciones y marfiles de Samaria, v. DBV (S) 3, 386-8, o *W. F. ALBRIGHT, *Archaeology of Palestine*, 137. Su palacio estaba decorado con marfiles (Am 3, 15; Sal 44, 9); en su mayor parte se trataría de trabajos de taracea. Véase § 80*d-e*.

273d **41-51. Josafat de Judá, 873-849 — 41-47.** Prosiguiendo la reforma de su padre, Asa eliminó la prostitución ritual; cf. 15, 12. **48.** Edom había sido reconquistado; cf. 11, 14-25*b*. «*Un gobernador la gobernaba*» (LXX): era un jeque indígena (2 Re 3, 9) al que asesoraban y ayudaban probablemente ministros judíos. **49-50.** Después de una paralización, el comercio por el mar Rojo se había reanudado. Para poner de acuerdo 2 Par 20, 35-37, con este pasaje, hay que leer «Ajab» en vez de «Ocozías»; no se pudo reanudar la empresa hasta el fin del largo reinado de Josafat. **51.** Cabe hacerse una idea de Josafat como administrador por 2 Par 17-19. En las medidas que tomó entraban la fortificación de ciudades, la reorganización del ejército, redistribución de las provincias, la provisión de la instrucción religiosa y división judicial.

LIBRO SEGUNDO DE LOS REYES

e **I, 1-2. Ocozías de Israel, 853-852; invocación a Baalzebub — 1.** La pérdida de Moab (cf. estela de Meša, § 80*j*) y la enfermedad del rey son consideradas como castigo por haber provocado a Yahvé (1 Re 22, 54). **2.** Baalzebub (Beelzebub) significa «señor de las moscas», cf. LXX y Josefo, *Ant.* 9, 2, 1. Ahuyentaba a estos insectos portadores de enfermedades, como el Zeus Apomuios de Olimpia. Sin embargo, es probable que Zebub sea una alteración por desprecio del original *Zebul* (=mansión excelsa). De modo que era «el señor del templo» de Acarón (Eqrôn, ciudad filistea). La verdadera forma y el verdadero significado sobrevivió en el NT (Mt 10, 25, etc.), si bien los judíos posteriores lo relacionan con *zibbul*, «estiércol». En los textos de Ras Šamra se lee Z-b-l B-ʿ-l, y de ellos no puede ser excluído el sentido de «sublime, señorial». Ocozías desautorizó a Yahvé como verdadero Dios y como Dios de Israel.

f **3-18. Intervención de Elías — 3-7.** Es raro que no fuera conocido de los soldados. Pero se había mantenido siempre alejado de la capital; cf. 20, 13; 22, 8. **8.** El manto de pelo era su distintivo; cf. 1 Re 19,19. **9.** La orden era de bajar a Samaria; cf. 15. No estaba Elías en un risco inaccesible. **10-12.** La respuesta implica un juego burlón de palabras: el que iba a bajar no era el hombre — *'îš* — de Dios, sino fuego — *'ēš* — de Dios (TM 12). **11-16.** ¿Por qué esta mortandad? (1) Elías defendía su vida; cf. 15 y 1 Re 19, 2 s. (2) Se castigaba así con la última pena la irreverencia hacia la función profética; cf. 2, 23 ss; 1 Re 20, 36. Los soldados estaban poniendo en ejecución una orden evidentemente sacrílega, y las palabras «hombre de Dios» del jefe, tenían un tono sarcástico. (3) El pueblo necesitaba ser disuadido del culto sensual de Baal por medio del temor de Dios. Así se explican los recursos del profeta a motivos de temor (1 Re 17, 1; 22, 17). Predicar el amor a los enemigos no era deber de un profeta (1 Re 20, 42), ni tampoco practicarlo (1 Re 18, 40). La perfección de la caridad estaba reservada al NT; cf. Lc 9, 51-55. **17-18.** La fecha está alterada a consecuencia de una interpolación. La subida al trono de Joram tuvo lugar el año 22 de Josafat. Juntos salieron a campaña (3, 6 ss).

II, 1-12. Asunción de Elías — 1. La manera como salió de este mundo es única, con excepción de Enoc (Gén 5, 22). Han sostenido algunos, basándose en Mal 4, 5, que Elías volverá antes del segundo advenimiento; pero véase en cambio Mc 9, 10: «Elías ya vino», en la persona del Bautista. Había varias Gálgala, «cerco de piedras», el tipo de santuario más sencillo. Ésta es probablemente la famosa Gálgala situada entre Jericó y el Jordán; cf. 4, 38; 6, 3. **2-8.** Y *fueron* (LXX) a Bétel, que está mucho más alta. Elías hizo la última visita a los grupos de profetas (cf. § 410*e-f*), aunque no era su jefe; cf. «*tu* señor» (3). No previeron su desaparición para siempre (cf. 16), y no habían de presenciar su tránsito. También Moisés había muerto solo, sin que nadie supiera el lugar de su sepulcro (Dt 34, 6). Elías y Eliseo debieron volver al Jordán en algún punto más arriba de Jericó, pues había un vado un poco más abajo (2 Sam 19, 40 s). El milagro (cf. Éx 14, 21; Jos 3, 13) impidió que les siguieran los demás, y después los arbustos ocultaron a los dos de su vista. **9.** *Los dos tercios* era la parte del primogénito, Dt 21, 17; Eliseo quería heredar, junto con el oficio, el poder milagroso y la primacía de Elías. **10.** Elías dudaba de si las señales extraordinarias, que él había obrado, se repetirían en favor de un pueblo ingrato; cf. 1 Re 19, 14 ss. **11.** Sin embargo, la visión concedida a Eliseo estuvo vedada al común de los hombres; cf. 6, 17. Elías subió en un torbellino, semejante a aquellos en que descendía Yahvé (Ez 1, 4; Job 38, 1). **12.** Elías, «*carro y caballería de Israel*» (TM), había valido tanto como un ejército para su pueblo. Este suceso tuvo lugar probablemente en 851, después de la muerte de Ocozías y antes de la campaña moabita; cf. 3, 11, y 13, 14. 273g

h **13-18. El manto de Elías — 13-15.** Después de repetir el milagro de Elías, el antiguo criado fué reconocido como señor. El texto del 14 está alterado. **16-18.** Los demás profetas sólo habían tenido una idea vaga de lo que iba a pasar con Elías. Al parecer, Eliseo no les aclaró nada.

i **19-22. Eliseo sana las aguas — 19.** El agua de Jericó era salobre y la tierra *causaba abortos*. **20-22.** Se requería una vasija nueva para una acción sagrada; cf. 1 Re 11, 30; la sal significa preservación de corrupción.

j **23-25. Los osos — 23.** La hostilidad encontrada en Bétel da pie para creer que el profeta lanzó alguna invectiva contra el culto del becerro. «Calvo» era probablemente una burla de la tonsura que los profetas usaban como distintivo, conocida por haber un grupo de profetas en Bétel. Respecto a la idea judía de la responsabilidad colectiva de padres e hijos, v. § 109*m* y § 110*e*. **24.** Los niños fueron *despedazados;* cf. 1, 11 ss. **25.** Eliseo tenía su casa propia en Samaria (5, 9; 6, 32); pero recorría todo el país, instruyendo. En lo sucesivo le encontraremos en el Carmelo, Sunam, Gálgala, Jericó y Dotaín.

k **III, 1-3. Joram de Israel, 852-841.** — En cuanto a la fecha, v.1, 17. **2.** Joram empezó bien impresionado por los acontecimientos de 1, 2 ss. Pero no puso coto a las investiduras de Jezabel en la capital; más tarde hubo un recrudecimiento del culto a Baal en todo el país; cf. 10, 21. De aquí el vivo reproche de Eliseo (13) y su apoyo a Jehú (9, 1 ss).

l **4-8. La campaña contra Moab — 4.** Meša consignó su rebelión afortunada en una estela de piedra, descubierta en Dibón, el año 1869, que ahora

273l está en el Museo del Louvre, § 80*j*; v. M-J. LAGRANGE, RB 10 (1901) 522 ss; A. VACCARI, VD 2 (1922) 274 ss. Se alude en la estela, l. 30, a la cría de ovejas. Habla también de «40 años de servidumbre»; v. 1 Re 16, 15-20. **5-8.** Meša se había apoderado de las fortalezas del N. del Arnón: Mádaba, Quiryat Ayín, Atarot, Nebo y Yajas. Por esto el ataque se lanzó desde el SE. después de haber rodeado el mar Muerto por el S. y haber atravesado la alta planicie de Edom.

m **9-20. Agua en el desierto — 9-10.** Sobre el rey vasallo de Edom, v. 1 Re 22, 48. En la frontera de Moab (21), el ejército corrió peligro de ser atacado cuando estaba extenuado por la sed. **11.** Eliseo no era todavía muy conocido. Esto sitúa esta campaña hacia 851. Los orientales, cuando se lavan para comer, no lo hacen en una jofaina, sino que un criado les echa el agua en las manos. **13.** La réplica de Joram «*No* [digas eso], pues Yahvé ha reunido, etc.» era una confesión de fe. Solamente el verdadero Dios podía ayudarles. **14-15.** La música de ritual (cf. § 414*b*) les ayudaba a recogerse interiormente. **16-17.** La lluvia caída en la meseta, demasiado lejos para poder ser observada, podía llenar los *wadi* más bajos. La visión de Eliseo fué sobrenatural. **18-20.** La orden de devastar a Moab fué excepcionalmente severa; cf. Dt 20, 19 s.

n **21-27. La invasión de Moab — 21-22.** El sol naciente volvía las aguas rojas. «Los que han visitado las riberas meridionales del mar Muerto saben con cuán raros colores puede cambiar el aspecto de los objetos» (LAGRANGE, RB 10 [1901] 542). Los escritores más antiguos hablaban de la tierra roja; pero el texto es claro. **23-24.** Los moabitas pudieron suponer fácilmente que el rey de Edom se había vuelto contra los otros dos. **25.** Sólo la capital Quir-jareset (Vg. *muri fictiles;* cf. Is 16, 7 y 11) resistió a los invasores. **26.** Meša trató de abrirse camino para llegar hasta el rey de Edom y hacer causa común con él.[172] **27.** Entonces recurre a un sacrificio humano, ofreciéndose probablemente el príncipe heredero por propia voluntad, como Marco Curcio en el foro romano, o el general cartaginés Amílcar, en Hímera, el 480, que se ofreció a sí mismo en holocausto por el triunfo del ejército. Así Meša pensó aplacar la ira de su dios Camos (cf. estela de Meša, lín. 5 y 6) y hacer las murallas inviolables. «Se desató entonces gran indignación [de Yahvé] contra Israel»; cf. Jos 9, 20 etc. Fué alguna calamidad, probablemente una epidemia, lo que obligó a los israelitas a retirarse. Según Stade, Šanda y Kittel, etc. en el relato original se leería «la indignación de Camos». Pero ello estaría en desacuerdo con la manera de pensar de los antiguos, especialmente de Israel; los asirios atribuían sus reveses a la ira de Nana, los babilonios a la de Marduk.[173] Meša reedificó sus ciudades, y permaneció independiente (estela de Meša, lín. 21-23).

274a **IV, 1-7. La multiplicación milagrosa del aceite** — En éste y en los tres capítulos siguientes se trata principalmente de los milagros por los cuales Eliseo continuó la misión extraordinaria de Elías. **1-2.** Los deudores insolventes podían ser vendidos como esclavos (Lev 25, 39; Am 2, 6); un padre podía vender a sus hijos (Éx 21, 2-7). Había sido costosa la fidelidad a Yahvé en tiempo de Ajab; por lo cual la viuda tenía especiales razones para esperar. **3-7.** El milagro no fué tan pródigo como el de

Elías (1 Rey 17), que fué realizado para alejar el peligro más durable del hambre. 274a

b **8-10. La hospitalidad de la sunamita — 8.** Sobre Sunam (Šunem), v. 1 Re 1, 3. **9-10.** «Santo» no significa aquí «bueno», sino «sagrado»; de aquí que Eliseo fuese alojado aparte «en una habitación, *murada* en lo alto» (TM). Tales instalaciones no eran a veces más que chozas de ramas con hojas (2 Sam 16, 22; Neh 8, 16). Una nueva señal de respeto fueron los muebles. Los pobres se sentaban y dormían en el suelo.

c **11-16. La promesa de un hijo — 11-12.** El profeta se mantiene notablemente apartado y no trata con la mujer sino por medio de su criado. Ello debe extenderse también a 16. **13.** Se comprende bien que tuviera influencia en la corte después de la campaña moabita. Pero la señora tenía gente de su clan para defender sus intereses. **16.** La promesa era: «El año que viene, por este tiempo, abrazarás a tu hijo» (TM).

d **17-37. El niño resucitado — 17-19.** El niño murió de insolación; cf. Jdt 8, 2 s. Vg. no tiene el patetismo del original «¡Mi cabeza! ¡mi cabeza!» (TM). **20-23.** Era evidentemente costumbre visitar en días festivos, a los profetas para pedir instrucción y consejo. Esta práctica fué quizás la que dió origen a las sinagogas posteriores. La pregunta del marido era indiferente. No sabía que el niño había muerto, y la mujer, con un breve «adiós» (TM), cortó toda discusión ulterior. **24-28.** Como se hizo el viaje de ida y vuelta en un solo día (32), Eliseo debía estar en el Muḥraqa (cf. 1 Re 18, 20) a unos 24 km de Sunam. Por cortesía envía su criado al encuentro. Responde a los saludos de rúbrica evasivamente. **29-31.** De dos maneras se puede explicar la misión encomendada a Guejazi. (1) Eliseo equivocadamente pensó que su bastón obraría un milagro como la vara de Moisés (Núm 20, 11). Pero era preciso orar fervorosamente; cf. Mc 9, 28. (2) Era ya al atardecer, y la servidumbre en Sunam, podía haber descubierto el cadáver. Por esto, Eliseo quería posesionarse de él para evitar que lo enterraran, o al menos que fuese llorado hasta que llegara él mismo al día siguiente. Sin embargo, Guejazi, que era torpe y se entrometía en lo que no le atañía (cf. 27; 5, 20 ss) creyó que iba a ser él quien obraría el milagro (31). La primera explicación es la más natural y acaso la preferible. **32-34.** Eliseo había pensado enviar a la señora con Guejazi; el hecho de que cediera a su insistencia es tal vez una prueba de que no había esperado que su báculo obrara el milagro. Siguió el procedimiento de Elías, 1 Re 17, 21. **35.** El niño *estornudó* conforme iba recuperando la vida. **36-37.** Es admirable la gratitud de la madre; se postra ante el profeta antes de volverse hacia el niño.

e **38-41. «¡La muerte en la olla!» — 38.** El hambre es tal vez la de 8, 1 ss. Eliseo no vivía en comunidad con el gremio de los profetas, puesto que tuvo que hacer provisión especial para obsequiarles. Köhler propone traducir «malva enana» por Vg. *herbas agrestes (ʾōrōṯ)*. La planta trepadora de la que cogió los calabacines *paqqūʿōṯ* era probablemente la coloquíntida (Vg.). Abunda en el valle del Jordán (HAGEN, *Lexicon Biblicum)* lo que viene bien con Gálgala. **40.** La coloquíntida también se emplea todavía como purgante; no es venenosa, pero sí muy amarga. **41.** Sin un milagro, la harina no hubiera hecho que la olla fuese comestible.

274f **42-44. La multiplicación del pan** — **42.** Baalsalisa puede ser Kefr Thilth, en la llanura costera (ABEL II, 250 s). El milagro hizo posible que comieran cien personas, más de las que se podían abastecer con «la olla grande». La escena, por tanto, es diferente, a pesar de la semejanza de «esas gentes» en 41 y 42 s. Tal vez habían tomado los profetas el puesto de los sacerdotes en lo que se refiere a recibir las primicias (Lev 2, 12 ss; 23, 14-20). **44.** Las «sobras» recuerdan Mt 14, 20.

g **V, 1-14. Namán el leproso** — **1.** El rey de Siria era probablemente Benhadad II, a quien atacaron en vano los asirios; cf. 1 Re 22, 1. Se representa aquí a Yahvé como señor universal, incluso de los sirios, como en 1 Re 19, 15-17. La enfermedad de Namán no era la verdadera lepra, puesto que permanecía en la corte (18), mientras—se comprende—los leprosos vivían segregados (7, 3). **2.** Siria, si bien en paz con Israel, no podía frenar a todas las tribus inquietas de sus fronteras. **4.** Namán, como alto funcionario, necesitaba permiso para ausentarse. **5-6.** El principio y el fin de la carta, escritos en frases corteses, han sido omitidos. La demanda no era tan perentoria como suena ahora. Los regalos de Namán eran principescos, como convenían a su estado; lo contrario que en 1 Re 14, 3. Era cosa universalmente reconocida que nadie debía acercarse a «un hombre de Dios» con las manos vacías, cf. 1 Sam 9, 7. Pero el grueso de los presentes era probablemente para el rey, de quien se creía que disponía del profeta a su antojo, como de un
h mago de la corte. **7.** El rey era probablemente Joram, que ya había recibido una repulsa de Eliseo («Vete a los profetas de tu padre y de tu madre»; 3, 13); por lo cual no se hacía ilusiones sobre su crédito ante el profeta. Pero cuando rasga sus vestiduras evidentemente confía en que su desesperación llegará a oídos del profeta. **8-10.** Eliseo no salió de su reserva acostumbrada (cf. 4, 12) aun tratándose de un gran señor. **11.** Sin embargo, Namán esperaba que el profeta le atendiera personalmente, y que hiciera sobre él algún gesto familiar como el de «*mover la mano*». En contra de LXX y San Jerónimo, algunos comentaristas modernos añaden «hacia el lugar [santo]». Mas en la oración se levantaban y extendían las manos, pero no las movían; cf. Sal 27, 2. Debe acaso omitirse la frase adverbial con LXX (Hexaplar). **12.** El Jordán es estrecho y de aguas turbulentas; los grandes ríos de Siria, los actuales Nahr el-Barada y Nahr el-A'waj, son anchos y de aguas claras. **13-14.** Namán era amado y respetado por su servidumbre; cf. 3. Lo mismo que el favor concedido a la fenicia (1 Re 17, 9 ss), el milagro aquí tendría gran significación, prefigurando la vocación de los gentiles a las bendiciones mesiánicas (Lc 4, 27).

i **15-19*a*. La fe de Namán** — **15.** Namán reconoció a Yahvé como el único y verdadero Dios. Rogó a Eliseo que aceptara un *regalo de despedida*. **16.** Eliseo rehusó. La santidad de Yahvé resplandecía en el desprendimiento de su profeta de las cosas terrenas. Los profetas recibían presentes de los israelitas (cf. 5-6); pero éstos estaban mejor instruídos que un neófito sobre lo que era Yahvé. **17.** El deseo de Namán de tener tierra israelita para un altar no quiere decir que hubiera recaído en la idea pagana de que los dioses eran poderosos únicamente en su territorio nacional. Reconoció acertadamente que no es Dios indiferente al modo en que le adoran los hombres. **18.** El antiguo dios semita

de la tempestad, Hadad, había llegado a ser el «señor» (Baal) por exce- 274i
lencia. Se conocía bajo el nombre de Rammam como dios nacional de Siria. El rehusar conformarse, al menos externamente, a su culto se hubiera interpretado como rebelión. **19*a*.** Lo que proponía Namán era ilícito; pero Eliseo no se sintió obligado a instruirle acerca del alcance total de sus obligaciones.

19*b*-27. El castigo de Guejazi — **19*b*.** Namán «se apartó de él mante- j
niéndose *a cierta distancia*» (TM). **20-21.** Mientras Guejazi pensaba con tanto desprecio de «este sirio», Namán se mostró tan respetuoso hacia el criado que saltó del carro apresuradamente *(wayyippōl;* cf. Gén 24, 64). **22.** Para demostrar que la petición no había sido mal acogida, insistió en dar más de lo que el otro pedía. Por dos talentos de plata había comprado Omri el solar de Samaria (1 Re 16, 24). **24.** «Llegado *a la altura.*» Al parecer, era una parte bien conocida de Samaria. El término que las versiones confunden con una palabra semejante que significa obscuridad es usado solamente otra vez para designar el espolón SE. de la colina del templo en Jerusalén; pero se encuentra en la estela de Meša. **25-27.** A la codicia le salió al paso la justicia; pero el relato inculca también reverencia hacia los profetas (cf. 1, 2 ss; 2, 23 ss; 1 Re 20, 36 ss), cuya reputación se había puesto en peligro por el abuso de su nombre. La lepra fué como la de Namán. De aquí que Guejazi todavía pudiera vivir libremente, aun en la corte (8, 4).

VI, 1-7. El hacha que flota — **1-2.** El grupo de Jericó (2, 5) o de Gálgala k
(4, 38) quedó envuelto en este incidente casero, que demuestra el poder del profeta y el respeto afectuoso en que se le tenía. Las riberas del Jordán, llenas de arboledas, proporcionaban tamariscos, acebuches, álamos, etc. (ABEL I, 213). **3-7.** No está claro el papel que desempeñó el trozo de madera en el milagro; acaso se hundió hasta encontrar el hierro, y sacarlo a flote.

8-23. «Hay más con nosotros que con ellos» — **8-10.** Este hecho tal vez l
forma parte de las campañas que terminaron con la recuperación de Ramot Galaad (9, 1), algo antes del 841. Los sirios asolaban Israel en una serie de incursiones (23), con la esperanza, tal vez, de apoderarse del rey; cf. 1 Re 22, 31. **12-14.** Ya sabían algo de Eliseo desde la curación de Namán; si el caso está relacionado con 6, 24—7, 20, que ocurrió probablemente mucho después, entonces Eliseo ya había figurado en la unción de Jazael (c 8). **13.** Dotán (Gén 37, 17: Dothain) estaba 15 km al norte de Samaria. **14.** Era ilógico esperar sorprender a un profeta de visión tan penetrante; hicieron lo que pudieron. **15-17.** La escolta de fuego (cf. 2, 11) no interviene directamente; sólo los que tenían fe gozaron de su visión. **18-20.** Los sirios no perdieron la vista, solamente «les fué retenida»; cf. Lc 24, 16. **21-23.** Eliseo salvó sus vidas, porque no eran prisioneros del rey. Al parecer la costumbre de matar a los prisioneros según pluguiera se había extendido hasta en Israel. Para evitar esta idea, TM lee: «¿Acaso das muerte a los que has capturado?» Vg. conserva el original; cf. LXX (Luciano). El cese de las incursiones no era prueba de gratitud hacia Eliseo, sino más bien temor a su poder.

24-33. Asedio y hambre — La debilidad de Israel (7, 13; cf. 13, 7) indica m
una fecha muy posterior a 841; cf. 8-10. Después de esta fecha reinó Jazael en Siria hasta 800 más o menos. El Benhadad de que se habla

274m aquí es pues el III. El rey de Israel era Joacaz, 814-798, mejor que Joás, 798-783, que amaba y respetaba a Eliseo (13, 24); cf. 31 ss. **25.** La comida más vil alcanzó precios fantásticos. «Un cuartillo de cacahuetes valía cinco siclos de plata.» El *hᵃrê yônîm* de TM (=palomina) parece ser un error de copista por *ḥarṣônîm*, los tubérculos comestibles de la estrella de Belén, *Ornithogalum umbellatum;* así I. Löw, *Die Flora der Juden* I, 601; cf. VACCARI, Bi 19 (1938) 198 s. Merecen citarse entre otras conjeturas *hᵃrûḇîm* (= vainas de algarrobo; cf. Lc 15, 16) y *ḥarṣannîm* (= uvas agraces). **26-29.** No era cosa inaudita el canibalismo; v. Dt 28, 53-57; Lam 2, 20; Ez 5, 10; se cita también en el sitio de Babilonia por Asurbanipal (SCHRADER, KIB II, 190) y en el de Jerusalén por Tito (JOSEFO, *BI*, 6, 3, 4). **30-31.** Se hizo responsable a Eliseo. Debió haber animado a la resistencia manteniendo la esperanza de una ayuda divina (cf. 33) cuando era posible entenderse con los sitiadores; el vestido de penitencia del rey muestra la influencia del profeta. **32-33.** No aparece claro el papel del mensajero. El atentado contra la vida del profeta se puede reconstruir así: manda primeramente el rey a un mensajero que lo ejecute y luego acude él en persona al regresar el oficial diciéndole que no había podido entrar. Entretanto habiéndose calmado su furia, el rey, (no el enviado, como en Vg., cf. 7, 2) formuló lo que realmente era una última demanda de intercesión, aunque reconociendo que el caso era desesperado.

275a **VII, 1-20. Liberación inesperada — 1.** Eliseo prometió un alivio suficiente, aunque no superabundante; los precios son altos todavía, al menos según las equivalencias posteriores *(Mishnah, 'Erubim* 8, 2); pero se trataba de alimentar a toda una ciudad. **2.** El ayudante concedía que Dios pudiera enviar lluvia, pero no de alimentos. En otras palabras, Yahvé dirigía el curso ordinario de las cosas, pero no intervendría de hecho milagrosamente. **3-4.** A los leprosos les estaba permitido vivir en la «tierra de nadie» entre los sitiadores y la ciudad. **5-7.** Los estados jeteos, ahora arameos en la mayor parte en cuanto a la población, sobrevivían en Siria del N. (LUCKENBILL I, 595-611); comprendían Patín, Samal, Gurgum y Kargamiš. Samal se alió más tarde con Tiglatpileser contra Damasco (BONKAMP, 401 s). Al N. de estos Estados caía Musri, que figura en la batalla de Qarqar (LUCKENBILL I, 611), y éste es el que hay que entender aquí por «Egipto» *(Miṣraîm)*. Puesto que se trata de un pánico, no hay que preguntarse cómo los invasores atravesaron Siria, o cómo Egipto, si ésta es la lección original, pudo poner un ejército en pie de guerra, en un período en que estaba tan débil. La situación histórica es fácil de imaginar.

b **7.** Los caballos abandonados eran de remonta; los asnos, animales de carga. **8-12.** No fué el rey excesivamente cauto; Hai había sido tomada por medio de una estratagema que él temía (Jos 9, 2-21). **13.** «Cinco caballos» parece ser una expresión vaga, como cuando decimos «media docena»; cf. 1 Sam 5, 3; Is 30, 17. **14.** Si hay que tomar «cinco» al pie de la letra, quedaba un caballo para dos *carros*. **15.** Había unos 48 km hasta el Jordán cerca de Betsan, donde arrancaba un camino a Damasco por el E. del mar de Galilea (ABEL II, 219). **16-17.** Resulta difícil creer que un oficial estuviera en la puerta sólo para poner orden mientras el pueblo se precipitaba fuera. Ni hay tampoco razón para

precios fijos en un saqueo general. Probablemente el rey recogió en **275b** depósito las provisiones de boca, mientras el pueblo se apoderaba del resto del botín. Luego, estableció un mercado en el lugar ordinario, la puerta. El ayudante fué derribado al suelo accidentalmente; estaba debilitado por el hambre. **19-20.** La moraleja del relato es una vez más que se debe reverenciar al profeta; v. 5, 25-27.

VIII, 1-6. Lo que podía el patrocinio del profeta — 1. El hambre era **c** debida a una serie de cosechas pobres; la tierra todavía producía algo; cf. 6. **2.** La llanura de Gaza era tierra de pan llevar. **3.** Habían pasado unos 14 años desde el milagro de 4, 8-39. La mujer había emigrado probablemente en tiempo de Joram, y volvía cuando Jehú, el que le retenía los campos, pensó aprovecharse de la revolución. La familia ya no gozaba de su antigua influencia; cf. en cambio 4, 13. Su marido, ya entrado en años (4, 14), había muerto. **4-6.** Pero Guejazi, al parecer, había hecho negocio con el dinero de Namán, y tenía un puesto en la corte para lo que no era obstáculo la clase de lepra que padecía; v. 5, 25 ss. Es poco probable que no hubiera tenido ya lugar la curación de Namán. El contemporáneo de Jehú en Siria fué Jazael, y sus relaciones con Eliseo hubieran sido diferentes de las que se describen en el c 5; v. lo siguiente. La mujer sólo pedía sus propiedades y rentas; pero le fueron concedidos hasta los frutos.

7-15. Eliseo en Damasco — 7. Elías había dejado a Eliseo el encargo **d** de ungir a Jazael (1 Re 19, 15). Tal vez la noticia de la enfermedad de Benhadad hizo creer a Eliseo que el momento había llegado. Se explica fácilmente su fama, si ya había ocurrido la curación de Namán. **8-10.** Deseando hacer gracia a un hombre desahuciado, Eliseo dijo a Jazael que consolara al rey con una seguridad limitada a simples palabras. A Lapide y otros explican esto diciendo que, puesto que a Eliseo se le había preguntado únicamente sobre la enfermedad de Benhadad, él respondió que no era mortal según el curso ordinario de las cosas. El *ketib* dice así: «Di: no sanarás.» Lo cual sin duda quiere evitar la apariencia de mentira en boca del profeta; pero entonces la partícula negativa hebrea no estaría en su lugar normal (P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 352), y se esperaría un «pues» para introducir la oración siguiente. Es mejor dejar la lección más difícil, con el *qere*, 18 mss. hebr. y las versiones. **11.** Eliseo «*quedó con la mirada fija y hondamente turbado*» ante la visión que a sus ojos surgía. **12.** Horrorizado, pero sin tono de reproche, a pesar de que la guerra era lo que era (Am 1, 13; Sal 136, 9, etc.), Eliseo proclamó a Jazael como azote de Dios; cf. Is 10, 5; 45, 1-7. «Tu siervo, *este perro*», es una frase convencional de humildad (2 Sam 9, 8 y cartas de Lakiš, RB 48 [1939] 250 ss). Algunos sostienen que el rey murió inesperadamente bajo los efectos de una compresa fría que le pusieron para hacer descender la fiebre. Pero no correspondía a un alto funcionario como Jazael el ser enfermero del rey. Más bién las palabras de Eliseo obraban en la mente de Jazael «como la profecía de las brujas en Macbeth» (SKINNER). Su contemporáneo Salmanasar le llama «el hijo de nadie» (=usurpador), LUCKENBILL I, 681.

16-24. Joram de Judá, 849-842 — 16. La frase sin sentido de Vg. *et* **e** *Iosaphat*, etc., es un error de escriba. **18-19.** Se supone comúnmente

275e que su esposa Atalía (26) era hija de Jezabel. Bajo su influencia, Joram permitió que se levantase un templo a Baal en Jerusalén (11, 18). Hubo una reacción que ahogó en sangre (2 Par 21, 4, 13). **20.** V. 1 Re 22, 48. El éxito de Moab (c 3) animó a Edom; cf. 2 Par 20, 1-10. **21-22*a*.** El texto debe de estar alterado. El pueblo (ejército) que huyó debió ser el de Judá. Al parecer, Joram fué cercado en *Sa'ir*, 8 km al NE. de Hebrón, pero logró abrirse paso. **22*b*.** *Libna* (Tell eṣ-Ṣafí, ciudad cananea no lejos de Gat), se alió probablemente a los filisteos que, con los árabes, moabitas y edomitas, formaron un bloque hostil al sur (2 Par 21, 16). **23-24.** Sus derrotas fueron atribuídas a su impiedad, y se le negó la sepultura en las tumbas reales (2 Par 21, 20; v. 1 Re 2, 10). «Con ellos» (TM) hay que omitirlo o tomarlo en sentido indeterminado.

f **25-29. Ocozías de Judá, 841 — 25-27.** Su reinado duró en realidad solamente 2 ó 3 meses. Era el hijo menor y el único superviviente de los hijos de Joram (2 Par 21, 17) y estaba dominado por su madre, la *nieta* de Omri (2 Par 22, 3). El culto a Baal fué mantenido en Jerusalén (11, 18), y los consejeros políticos del rey fueron gente del norte (2 Par 22, 4). **28.** Ramot Galad había vuelto al poder de Israel algo después del 853 (cf. 1 Re 23), acaso en pago de la ayuda que había prestado contra Asiria. Jazael había sido rechazado, pero el ejército permanecía en el campo en prevención de cualquier ataque. **29.** La herida de Joram era de poca importancia (cf. 9, 11); los reyes abandonaron el campo porque la victoria parecía segura. Quizá nunca habían sido tan estrechas las relaciones entre las dos cortes; cf. 10, 13. Los destinos de los reyes estaban ligados entre sí.

g **IX, 1-14. La unción de Jehú — 1-2.** La obra de Elías y Eliseo estaba a punto de dar sus frutos. Los adoradores rígidos de Yahvé formaban ahora un partido fuerte (cf. 1 Re 19, 18), que estaba también opuesto sin duda a la costosa política antiasiria de la casa de Omri; v. 1 Re 20, 34-43. Uno de los primeros pasos de Jehú fué enviar un tributo a Salmanasar III (LUCKENBILL I, 590). **3-10.** Como en el caso de Jazael (8, 13), Elías se sirvió también de Eliseo para ejecutar la orden de ungir a Jehú (1 Re 19, 16). El secreto dejaba a Jehú en libertad para escoger el momento de dar el golpe. **11.** «Loco» (*m^ešugga'*) se aplicaba popularmente a los profetas (Os 9, 7; Jer 29, 26) refiriéndose a sus éxtasis; cf. 1 Sam 1, 10, etc. Jehú fué evasivo — locura y sólo locura — hasta que se persuadió de que los generales, sus compañeros, habían adivinado la verdad y estaban de su parte. **13.** En lo que respecta a extender los vestidos bajo sus pies, *en las [desnudas] gradas*, cf. Mt 21, 8. Era el reconocimiento de su dignidad real. Se ganó al ejército inmediatamente.

h **15-26. Muerte de Joram — 15-19.** Sospechando malas noticias del frente, Joram envió unos *jinetes* que podían volver con las nuevas primero que los carros. **20.** Debía ser conocido Jehú como fogoso conductor de una división de carros. **21.** El campo de Nabot no era la viña, que estaba junto al palacio (1 Re 21, 1), sino alguna tierra al E. de Jezrael. Los reyes salieron para tener un consejo de guerra inmediatamente, si era necesario. **22.** Jehú se proclamó campeón de la religión de Yahvé. Las fornicaciones y hechicerías de Jezabel eran las prácticas idolátricas que ella promovía. Eran realmente a menudo licenciosas. **23.** Joram

mismo conducía el carro; con la prisa ni había tomado auriga, ni se 275h
había puesto la armadura. **24-26.** Jehú, siendo ayudante de Ajab juntamente con *Bidcar*, había presenciado el encuentro con Elías (1 Re 21, 19-20). Asumió la responsabilidad del cumplimiento de la profecía que sabía había de realizarse en Joram, 1 Re 21, 19; cf. 10, 10. Se añaden dos señalados pormenores al oráculo tal como está en 1 Re 21, 19: (1) «Ayer», Ajab había ido a ejercer su derecho sobre la viña al día siguiente mismo; (2) la muerte de los hijos de Nabot. Se sintió la necesidad del oráculo para justificar la acción de Jehú, y confirmar sus derechos al trono.

27-29. Asesinato de Ocozías — 27. Vg. *domus horti* debería leerse i
como un nombre propio, Beth hag-gan, Engannim de Jos 19, 21 (hoy Yenin). Ocozías había corrido ya unos 12 km cuando sus perseguidores lo tuvieron a tiro de ballesta en la subida de Gur, cerca de la actual Belameh; el Bileam de 2 Par 22, 9, es otra forma de Yibleam. Dejaron de perseguirle después de haberle herido; habían recorrido más de 80 km desde que salieron de Ramot. Le persiguieron después y le dieron muerte, según 2 Par 22, 9, donde «Samaria» debe entenderse «tierra de Samaria». Se explica la conducta de Jehú contra Ocozías por el parentesco estrecho con Joram; v. 8, 25-29. En caso de guerra con Judá, los partidarios de la casa de Omri se hubieran declarado contra Jehú. Pero después de la muerte de Ocozías a la edad de 22 años, no quedaba heredero al trono que pudiera amenazar a Jehú.

30-37. Muerte de Jezabel — 30. No faltaba valor a Jezabel, y no intentó j
nada para aplacar a Jehú, menos aún para hechizarle. Tenía más de 60 años; cf. 1 Re 16, 27 ss. Su actitud fué ésta: «Hacedme, mis damas, aparecer como reina; id y traedme mis mejores atavíos» (SHAKESPEARE, *Anthony and Cleopatra* v, 2). La piedra de estibio (*pûḵ* = antimonio) era un cosmético que daba brillo a los ojos, y los hacía aparecer mayores; cf. Jer 4, 30. **31.** Su sarcástico «*Salve*, Zimri, asesino de su señor» marcó a Jehú con el estigma de traidor advenedizo, cuyos días estaban contados (1 Re 16, 8-16). **32.** Jehú respondió con desprecio a la altanera reina (Vg., LXX); según TM, gritó: «¿quién está conmigo, quién?». Los *chambelanes* se declararon por él inmediatamente. **33.** El fin horripilante de Jezabel es característico de la crueldad de Jehú. **34.** Sin embargo no quiso llevar al colmo la ofensa contra los parientes regios que ella tenía en Tiro. **35-37.** Pero los perros, que se alimentan de carroña en las ciudades orientales, ya habían hecho su obra (cf. Sal 58, 7 y 15), y la soberana un tiempo temida y famosa quedaba totalmente vilipendiada.

X, 1-10. Matanza de los príncipes israelitas — 1. «Hijos» quiere decir 276a
aquí todos los descendientes varones de Ajab; cf. «hija», 8, 26. No todos eran menores de edad. **2.** El desafío fué dirigido a los gobernadores civiles y militares, a los ancianos (cf. 1 Re 22, 8) y a los guardianes de los jóvenes príncipes. Mandaban los carros de guerra y las guarniciones de la capital y de otras ciudades fuertes. **3.** Pero probablemente no había un jefe competente en la familia real, y la mezcla de agresividad y sarcasmo de Jehú intimidó completamente a los de Samaria. **6.** La orden era ambigua; podía significar: «Traedme los principales de entre los hijos del rey.» **7-8.** Las cabezas llegaron de noche, y las

276a pusieron en forma de pirámide al estilo asirio. **9.** Jehú desautorizó la fechoría. Es evidente que su vocación al trono no podía servirle de justificante. **10.** Sin embargo, afirmó que, extralimitándose de las órdenes recibidas, los agentes responsables del hecho habían obrado como instrumentos de Yahvé; cf. 1 Re 21, 29. El pueblo no se atrevió a protestar, y Jehú, bajo capa de celo religioso, pudo entregarse a nuevas crueldades.

b **11. Matanza en Jezrael** — La escena tuvo lugar en la ciudad hogareña de la familia de Omri; v. 1 Re 16, 15. La finalidad era eliminar a todos los posibles vengadores; v. 1 Re 16, 11. Léase «sus parientes», *(gō'ᵃlāu)* en vez de Vg. *optimates eius (gᵉḏōlāu)*, con LXX (Luciano) y VL (Leg).

c **12-14. Asesinato de los príncipes de Judá** — **12.** *Beth Eqed* de los pastores es identificada generalmente con Beit Qad, unos 6 km al E. de Yenin. Pero no está en la ruta de Jehú. Kefr Qud, al O. de Yenin es localización más adecuada. **13.** Los hermanos de Ocozías eran familiares lejanos; v. 8, 25; 2 Par 21, 4. Los hijos de la reina se distinguen de los de las demás mujeres del harem real. Es raro encontrar a los príncipes al N. de Samaria, cuatro o cinco días después de la revolución. Posiblemente habían ido a Megiddo a visitar a Ocozías moribundo; cf. 9, 27. En su viaje de regreso manifestaron la causa original de su viaje. **14.** Jehú les dió muerte como una medida más de seguridad.

d **15-17. Jonadab: nuevas matanzas en Samaria** — **15.** El clan de los recabitas, cuya austera vida nómada se describe en Jer 35, consideraba a Jonadab como su segundo fundador. En un tiempo en que el culto de Baal amenazaba tanto al S. como al N. puso el separatismo de su clan al servicio del monoteísmo. Temía Jehú que viera lo que había detrás de aquella fachada de celo. De aquí la pregunta recelosa. Pero Jonadab puso su fe en él como lo había hecho Eliseo. La historia del N. nos muestra cómo los profetas que sucedían confiaban la obra de Dios a candidatos que defraudaban sus esperanzas, una vez que les habían ayudado a escalar las gradas del trono. **16.** El lenguaje de Jehú nos hace recordar lo que el historiador Von Pastor llama «la repugnante jerga puritana de Cromwell».

e **18-28. Eliminación del culto a Baal** — **18-19.** Parece ser que Jehú reunió primeramente a los ministros oficiales que había en Samaria. Debían preparar una fiesta. **20-21.** Luego convocó a los ministros de los santuarios del campo. Temían lo peor, pero no osaron rehusar la invitación. Los adoradores de Baal, genéricamente hablando, eran demasiado numerosos para que les pudiera convocar a todos, a menos que se tratase sólo de aquellos que exclusivamente daban culto a Baal. Apenas es posible restringir el número a aquellos a quienes cegó el fanatismo para su ruina (MÉDEBIELLE). **22.** Con frecuencia estaban prescritas vestiduras especiales en las ceremonias religiosas; v. Éx 19, 10; Gén 35, 2; M.-J. LAGRANGE, ERS, 149, **23.** La principal concentración tuvo lugar en el patio del templo. **24-25*a*.** Había soldados que guardaban la salida, mientras Jehú y su escolta personal entraron en el templo. Jehú mismo ofreció sacrificios (TM). Luego mandó a sus soldados volver al patio. **25*b*-27.** El texto está alterado. En vez de *maṣṣēḇôṯ* (Vg. *statuam*, 26), hay que leer *'ᵃšērāh;* cf. 1 Re 16, 33. La estaca de madera se podía quemar; pero no una columna de piedra. La destrucción

de la *maṣṣēḇāh* se menciona en el 27: «destrozaron la *maṣṣēḇāh* de Baal» (TM). «Subsiste hoy» indica que el relato original se escribió cuando todavía era bien conocido el lugar. **28.** Éste fué el fin del baalismo como culto oficial, pero todavía quedaron residuos; cf. 1 Re 19, 17. 276e

29-31. Reinado de Jehú — **29-31.** Jehú fué alabado por haber destruído la casa de Ajab, pero no pasó de aquí la aprobación divina. De aquí que sólo se prometiera a su dinastía una duración limitada. Compárese con la promesa condicional de perpetuidad que se hizo a Jeroboam (1 Re 11, 38). No se le perdonaron sus asesinatos. Y él mismo reconoció que se había extralimitado (10, 9); y, cien años más tarde, todavía aterraba el recuerdo de sus crímenes: «Así habla Yahvé: dentro de poco visitaré yo la sangre de Jezrael sobre la casa de Jehú, y pondré fin a la casa de Israel» (Os 1, 4). **32.** Entretanto Israel fué castigado por su larga apostasía; cf. 1 Re 19, 17. Léase quizá: «Yahvé comenzó a cortar trozos del territorio de Israel.» Jehú se había enajenado Judá y Tiro, y, a pesar de su tributo, los asirios no le ayudaron. Después de atacar Damasco en 841 (LUCKENBILL I, 672) sólo aparecieron en el O. una sola vez (838) en el espacio de 40 años. **33.** El territorio del E. que pasó a Jazael incluía el N. de Moab. Jehú una vez más había evidentemente arrojado a los moabitas al S. del Arnón. En 33*b* hay que tomar «Galaad» (Vg.) en sentido estricto: se trata del territorio del S. del Yarmuk. **34-36.** Jehú murió en 814. f

XI, 1-3. Usurpación de Atalia — **1.** Joram, el difunto marido de Atalia, había dado muerte a todos sus hermanos (2 Par 21, 4). Ocozías fué el único hijo que le quedó después de la invasión árabe (2 Par 21, 17), y él había sido muerto con los cuarenta y dos príncipes por Jehú (8, 27; 10, 14). Nadie había que pudiera oponerse a Atalia. Es difícil determinar cuáles eran sus intenciones tocante a la sucesión. Posiblemente, como nieta de Etbaal (cf. 1 Re 16, 31), se propuso entregar el reino de David a su pariente Metteno de Tiro. **2.** Josaba escondió a Joás *en* la alcoba, probablemente la del sumo sacerdote, su marido (2 Par 22, 11). **3** da a entender que el sumo sacerdote tenía una casa unida al templo; cf. 1 Sam 3, 3 ss. En fecha posterior, había sacerdotes que tenían viviendas al E. del gran atrio del templo (Neh 3, 28). g

4-12. Coronación de Joás — **4.** Joyada contaba con *los oficiales de los carios y de la guardia.* Carios puede ser un error de escriba por «cereteos» (2 Sam 7, 18 ss; etc.). La lealtad de estos mercenarios extranjeros era tradicional, 2 Sam 15, 18 ss; 1 Re 1, 38. **5-6*a*.** La conspiración fué planeada para un sábado, cuando tenía lugar el relevo de la guardia. **6*b*** de TM y Vg. parece fuera de lugar y es oscuro; tal vez sea una glosa que da los lugares donde se estacionaba ordinariamente la guardia del templo. La puerta de Sur era posiblemente la oriental, o principal. La de la guardia (cf. 19) estaba al S., pues daba al palacio. No se sabe donde estaba la casa de *Massah.* Los verbos finitos deben ponerse en participio (TM); así también **6*a*.** Las primeras órdenes se dan a los soldados en **8.** Constituían la guardia tres batallones, dos en el palacio durante la semana, y uno en el templo. Los sábados se hacía el relevo. Pero este sábado el batallón del templo debía permanecer en su lugar, en vez de retirarse a palacio cuando los otros dos se dirigían a relevarle. h

276h Así el palacio quedaría vacío de soldados. **9-11.** Los soldados estaban ya armados; a los oficiales se les dieron los venerables trofeos de David (2 Par 23, 9), en honor del momento. **12.** La ceremonia implicaba una renovación de la alianza que fué a la vez religiosa y política (17); de aquí que impusieran sobre la cabeza del rey el «testimonio» *('edût)*, el libro de la Ley; cf. Dt 17, 18 s. Se suele corregir *'edût* por *ṣe'adôt*, «brazaletes», pero no es necesario; cf. 2 Sam, 1, 10,

i **13-21. Muerte de Atalia — 14.** Había un lugar especial para el rey (cf. 23, 3), *junto a la columna*, Yaquín o Boz; cf. 1 Re 7, 21. Sus partidarios más entusiastas eran «el pueblo de la tierra», el común del pueblo o los aldeanos (cf. vv 18, 19 y 20); ellos desempeñaron también un papel importante en una situación parecida (21, 24). **16.** Atalia fué devuelta al palacio por la entrada del E., que correspondía a la puerta de los caballos; cf. Jer 31, 40. Tanto ella como el culto, que trajo de Tiro, debían de tener seguidores entre la gente de la ciudad. Por esta razón se puso guardia en el templo. **20.** Si por «el pueblo de la tierra», hay que entender los campesinos tiene su porqué el decir que la ciudad se quedó tranquila; se rindió. **21.** Joyada se convirtió en regente (12, 3).

j **XII, 1-5. Joás de Judá, 836-797 — 1-3.** Por la época en que el rey tenía unos 25 años (cf. 6) el templo llevaba cerca de 150 años de existencia y necesitaba algunas reparaciones. **4.** (TM 5). Léase *'erek*, «imposiciones», en vez de *'ôbēr* (Vg. *praetereuntibus)*; omítase Vg. *quae offertur pro pretio animae*, como glosa (cf. LXX B, Luciano; Sir.) y tradúzcase: «todo el dinero que como ofrenda sagrada ha entrado en el templo de Yahvé; el dinero del rescate de personas según estimación, y el que voluntariamente se ofrece», etc. El dinero prescrito para cada persona era, por ejemplo, los cinco siclos pagados por cada primogénito varón (Núm 18, 16), el arancel con motivo de ciertos votos (Lev 27, 2-9), la capitación (Éx 30, 13). **5.** (TM 6). Cada sacerdote lo debía recoger «*de sus conocidos*» *(makkār)*; probablemente cada sacerdote se ocupaba de los de su clan; los «conocidos» serían sus feligreses.

k **6-16.** (TM 7-17). **Restauración del templo — 6-8** (TM 7-9). Los sacerdotes no eran hombres de conciencia; acaso estuvieran resentidos por la intromisión del rey. **9** (TM 10). Por tanto, su papel quedó limitado a vigilar que cada cual pagase el impuesto. **10** (TM 11). La administración del dinero estaba intervenida por un alto funcionario de la corte; cf. 18, 18, 1 Re 4, 3. **11-13** (TM 12-14). Cada contratista recibía un tanto alzado y trabajaba según presupuesto, no a base del material y tiempo empleados. **13** (TM 14). Los utensilios nuevos se hicieron más tarde (2 Par 24, 14). **14-15** (TM 15-16). Estaban satisfechos de los contratistas, y no se les pedían cuentas de los gastos y ganancias. **16** (TM 17). El dinero acompañaba y acaso reemplazaba ciertos sacrificios; se mencionan dos: «delito» *('āšām)*, ofrecido en restitución de algún daño (Lev 5, 14-16; 6, 1-7) y «pecado» *(ḥaṭṭā't)*, ofrecido en reparación (Lev c 14).

l **17-21** (TM 18-22). **Dificultades y muerte de Joás — 17** (TM 18). Joás debió de mandar refuerzos a los filisteos que estorbaban el comercio egipcio con Damasco. **18** (TM 19). Los dos reyes anteriores habían enriquecido el templo, a pesar de haber apoyado el culto de Baal. **19-21** (TM 20-22). Según 2 Par 24, 17-25 hubo una reacción contra

el partido sacerdotal después de la muerte de Joyada; cf. 2. Se volvió 276l
a los cultos extranjeros, y el hijo de Joyada fué lapidado. Lo cual pagó el rey con derrotas, enfermedad y muerte violenta.

XIII, 1-9. Joacaz de Israel, 814-798 — 1. Era el año 22 de Joás; m
cf. 10, 36; 12, 1. **2-4.** Siria tuvo las manos libres para atacar a Israel (v. 10, 32) hasta que Adad-Nirari atacó Damasco, hacia 800. **5.** Éste pudo ser «el libertador»; algunos creen que fué Jeroboam II (14, 25 ss). **6.** El ingrato pueblo volvió a introducir una *ašera;* v. 10, 26. **7.** Ajab había llevado 2.000 carros a Qarqar; Israel había decaído mucho.

10-19. Joás de Israel, 798-783; últimas profecías de Eliseo — 14. Eliseo n
debía de tener entonces unos 90 años; v. 1 Re 17, 1. El rey se lamentaba de la pérdida de un hombre que valía por un ejército; v. 2, 12, y 6, 8—7, 20. **15-16.** El hecho de poner Eliseo las manos sobre las del rey significaba el traspaso de poder sobrenatural de uno a otro; cf. 4, 34 s. Afec fué antes el teatro de una victoria (1 Re 20, 26-30). **18-19.** El enfado de Eliseo muestra que el rey había caído en falta; sería demasiado negligente en completar sus victorias.

20-21. Muerte de Eliseo — 20. Fué enterrado con sus padres en Abel- o
Mejola en el valle del Jordán; cf. 1 Re 19, 19. Se comprenden muy bien, estando Israel tan débil, las algaras del exterior. **21.** Cf. Eclo 48, 14 s. Desde Eliseo la cadena de profetas llegaba hasta Samuel, pasando por Elías, Jehú, y su padre Jananí (1 Re 16, 1; 2 Par 16, 7; 1 Re 11, 29 y Natán). Dentro de 30 años aparecería ya Oseas. La tradición profética permaneció sin romperse hasta la cautividad.

22-25. Las victorias prometidas — 22. Si esta afirmación se toma al p
pie de la letra, entonces Jazael sobrevivió a Joacaz; pero 25 deja entrever que Benhadad III le había sucedido antes de morir Joacaz; v. 6, 24. Apenas es posible el referir el «que conquistó» o «*conquistadas*» (25), a Jazael. **24.** Las inscripciones de Adad-Nirari (BONKAMP, 380 s) llaman al rey de Damasco en 802 «Mari». Es un título (=mi señor), no un nombre propio (R. DE VAUX, RB 43 (1934) 514-8); pudiera ser que se tratase de Benhadad. **25.** Las ciudades debían de estar al O. del mar de Galilea, pues el territorio al E. del Jordán se perdió bajo Jehú (10, 33).

XIV, 1-16. Amasías de Judá, 797-769 — 1-4. El juicio sobre Amasías 277a
está interrumpido por una restricción insólita en 3*b* (no, sin embargo...), que parece ser una glosa fundada en 2 Par 24, 15 (su idolatría). **5-6.** No pudo perdonar la acción que le había llevado al trono; cf. 2 Sam 1, 1-16; 4, 1-12. No siempre se llevó a la práctica el principio enunciado en Dt 24, 16; cf. 9, 26; Ez 18, 20.

7. Guerra con Edom — Se disputaba la ruta comercial del mar Rojo, b
cerrada desde hacía cincuenta años, cuando el levantamiento de Edom (8, 22); cf. 22. El valle de la Sal, al E. de Berseba (2 Sam 8, 13), puede ser el actual Wadi el Milḥ. *Tomó por asalto Petra.* Esta fortaleza natural, unos 64 km al S. del mar Muerto, fué más tarde la célebre capital del reino de los nabateos, 100 a.C.-100 d.C. Amasías la convirtió en una avanzada militar; el nuevo nombre Yoqte'el (=Yahvé destruye) alude a la matanza de los edomitas (2 Par 25, 12).

8-16. Guerra con Israel — 8. Probablemente Joás pidió la devolución c
del territorio que había anexionado Judá durante la decadencia de

277c Israel. **7-10.** La fábula pone de relieve la locura del ofrecimiento que hace Amasías de resolverlo por las armas. No parece que hubiera ninguna petición de mano de una princesa israelita; lo cual no se hubiera tomado como presunción. **11-12.** Bet-semes, hoy 'Ain Shems, estaba unos 25 km al O. de Jerusalén; Joás tomó la iniciativa; cf. 8. **13.** Según JOSEFO, *Ant.* 9, 9, 3, se hizo la brecha para dar entrada al rey victorioso. Fué en la muralla del N., a partir del ángulo occidental en la actual puerta de Jafa.

d **17-22. Fin de Amasías — 17-19.** La causa de la revolución fué su apostasía (2 Par 25, 14-27). La plaza fuerte de Lakiš (Tell ed-Duweir) estaba unos 58 km al SO. de Jerusalén. **21.** Azarías también se llamaba Ozías, el único nombre que se usa hablando de él en Par, Os, Am, Zac, Is. Según Šanda, Azarías era el nombre usado en los Anales de los reyes de Judá, y Ozías el nombre popular. **22.** Llevó hasta el fin la victoria sobre Edom, fortificando el término de la ruta comercial en la extremidad del golfo de Aqaba.

e **23-29. Jeroboam II de Israel, 783-743 — 23.** Durante su largo y próspero reinado, Damasco ya no era una amenaza, porque había sido derrotado por Zakir de Jamat hacia 785, e invadido por Salmanasar IV en 772. **24.** Los profetas Amós y Oseas testifican la decadencia de la religión. **25.** Sobre «la entrada de Jamat», v. 1 Re 8, 65; el mar del Desierto (Arabá) era el mar Muerto. Jeroboam guerreó contra los amonitas (Am 1, 13) y, como Azarías participó en los despojos (2 Par 26, 8-10), parece ser que Israel y Judá eran otra vez aliados. El profeta que predijo a Jeroboam las conquistas tiene de común con el autor del libro profético solamente el nombre; este último vivió probablemente en el s. VII. Gat Jefer (hoy, el-Meshed o Jirbet ez-Zurra) pocos km al N. de Nazaret. **26-28*a*.** Por última vez disfrutaba Israel de los favores divinos, bajo el más grande, quizá, de sus reyes. **28*b*.** Posiblemente léase así: «y como guerreó contra Damasco y apartó la ira de Yahvé»; TM es ininteligible.

f **XV, 1-7. Azarías de Judá, 769-756 — 1.** Léase «el año 15 de Jeroboam»; cf. 14, 2, 23. En los cc 15 y 16 la cronología ha sido sistemáticamente glosada. Se indican las correcciones en el comentario; sobre sus razones, v. § 266*d-j*. **2.** Debía de tener unos 30 años; reinó 14. **5.** Léase: «moraba en su casa, libre de toda actividad» (TM). No duró mucho la regencia, pues Jotam tenía sólo 25 años cuando murió Azarías; cf. 7, 33. **6.** Su reinado fué próspero (Is 2, 7-17). 2 Par 26 cuenta la organización que hizo del ejército, armamentos y fortificaciones, cómo mantuvo felizmente abierta la ruta comercial del mar Rojo contra filisteos y árabes, y cómo fomentó la agricultura y la cría de ovejas.

g **8-13. Zacarías de Israel, 743 — 8.** Léase «el año 14 de Jotam». **10.** Jabes hace pensar en Galad (1 Sam 11), donde Siria se había granjeado muchos partidarios durante la larga ocupación del territorio. La dinastía de Jehú se había mantenido probablemente pro-asiria; véase 9, 1 s. Pudiera ser que la revolución fuera una jugada en la política internacional, pero las injusticias sociales, descritas por Amós y Oseas también debieron de haber tenido su parte. Léase «en Yibleam» (LXX, Luciano; cf. 9, 27) en vez de «delante del pueblo» *(qobol-'ām)* **12.** Se castigaba a la casa de Jehú por «la sangre de Jezrael» (Os 1, 4).

13-16. Selum de Israel, 742 — 13. Era el año 15 de Jotam. Galad pertenecía al Manasés de Transjordania; Yibleam, al de Cisjordania (Jue 1, 27). **14.** Es posible que Menajem condujera una partida de efraimitas; era pro-asirio; cf. 19. Is 9, 20 habla de lucha entre Manasés y Efraím. Tirsa, la base de Menajem, estaba en Efraím; v. 1 Re 15, 21. **16.** *Tapuaj* (LXX, Luciano) estaba pocos km al este. 277h

i **17-22. Menajem de Israel, 742-737 — 17.** Era el año décimosexto de Jotam. Como vengador de la dinastía de Jehú y mantenedor de su política exterior, Menajem estaba bien respaldado. Léase «6 años». **19.** Tiglatpileser III (cf. 29) en su calidad de rey de Babilonia se llamaba Pulu. En 738 se puso en camino contra una confederación a cuyo frente estaba Azriyau, rey de Yaudi, en Siria, y avanzó hacia el S. hasta Raspuna, probablemente la Apolonia helenística, hoy Arsûf, unos 19 km al N. de Jafa. Entre los reyes que le pagaron tributo se encuentra Rasín de Damasco (cf. 37) y Menajem (LUCKENBILL I, 772). **20.** Si el talento valía 3.000 siclos, entonces 60.000 ricos pagaron unos 80 dólares cada uno.

j **23-26. Peqajya de Israel, 737-736 — 23.** Léase «*el año quinto de Ajaz*». Durante el reinado hubo sólo un año nuevo. **25.** La dinastía, apoyada por Asiria, no duró mucho. El partido que había representado Selum se movía de nuevo, pues Pecaj tenía consigo una tropa de 50 galaditas; así se explica la alianza con Siria. **37.** Léase «*con* Argob y Arie»: eran éstos acaso dos oficiales fieles a Peqajya. La traición y las revueltas que anunciaron la ruina de Israel están descritas vivamente por Os 7, 3-7.

k **27-31. Pecaj de Israel, 736-732—27.** Léase «*el año sexto de Ajaz*», y «*5 años*». **29.** Hacia el 734, el rey de Damasco, que, como Israel (Os 7, 11), miraba hacia Egipto, organizó una coalición antiasiria, que incluía a los árabes y a todos los estados meridionales de Palestina, excepto Judá; cf. 37. Los registros de Tiglatpileser, acerca de la guerra que se siguió, cuentan que anexionó a su imperio «la ciudad de Gal'aza, la ciudad de Abillakka en la frontera de Bit-Humria [Israel = la tierra de Omri], la espaciosa tierra de Neftalí» (BONKAMP, 391). Gal'aza es Galad (*z* en vez de *d* como en la inscripción de Zakir de Jamat; BONKAMP, 395 *n);* Abillakka es Abel bet Maca (cf. 1 Re 15, 20); Janoaj estaba al E. de Tiro; Quedes, al N. del lago Hule; sobre Jasor, v. 1 Re 9, 15. De este modo Israel perdía todo el territorio occidental al N. del Tabor, y toda la región de la Transjordania. Tiglatpileser escribe de las deportaciones: «Y llevé a Asur el pueblo de Bit Humria, todos sus habitantes.» Las deportaciones eran norma en la política asiria: «Tiglatpileser trasladó a los pueblos del E. al O. y a los del O. al E.» (inscripción de Bar Rekub; G. A. COOKE, 63). **30.** En 733, Tiglatpileser l
atacó Damasco, y, algún tiempo después, una nueva revuelta en Samaria le ahorró otro asedio. «Ellos derrocaron a su rey Paqaha; yo establecí a Ausi (Oseas) como rey sobre ellos.» Esta inscripción (BONKAMP, 392) relaciona el cambio de rey con la caída de Damasco, en 732. Otra inscripción (BONKAMP, 397) habla de una nueva invasión de Israel (Is 8, 23). Por tanto, había pasado de nuevo algún tiempo antes de la instalación de Oseas (731?). Se contaba su reinado oficialmente desde el 730; cf. 17, 1. Estamos en el año undécimo o duodécimo de Ajaz.

277m **32-38. Jotam de Judá, 756-741** — **32.** Léase «*el año vigésimo octavo de Jeroboam*». Fueron contemporáneos (1 Par 5, 17). **35.** Jotam fué un gran constructor (2 Par 27, 1-9). Añadió al atrio interior del Templo una tercera entrada, por el N. (Ex 9, 2). Había ya una por el E. (Ez 11, 1) y otra por el S. (2 Re 11, 6 y 19). **37** debe referirse al tiempo de Ajaz. Está claramente fuera de su propio contexto. Incluso tratándose del reinado de Jotam debería figurar antes de 36.

278a **XVI, 1-4. Ajaz de Judá, 741-726** — **1.** Léase «*el año segundo de Menajem*». Acerca de la decadencia de la religión bajo Ajaz, v. Miq 5, 9-13; 6, 16. **3.** Los sacrificios de niños, especialmente el del primogénito, fué corriente entre los pueblos vecinos de Israel (3, 27; 17, 31). A Israel le estaban prohibidos (Lev 18, 21; Dt 12, 31). **4.** Véase 1 Re 14, 22 s.

b **5-9. Recurso a Asiria** — **5.** Habiendo Ajaz rehusado entrar en la coalición antiasiria (v. 15, 29), debía ser depuesto, y colocado en su lugar otro, nombrado por la coalición (Is 7, 1-9). Fué atacado por todas partes (2 Par 28, 16 s). **6.** Tropas sirias restituyeron Elat (Aila) a *Edom*. **7-9.** En 734 Tiglatpileser invadió Galilea y Galad (15, 29); luego se dirigió al S. y saqueó Gaza. Ascalón, Amón, Edom y Moab pagaron tributo, y con ellos viene nombrado Yauhazi de Yauda (AOT 348). Por donde se ve que «Ajaz» era una forma popular del nombre teofórico «Yahvé posee». Damasco fué asediada el 733, y cayó al año siguiente (BONKAMP, 400). Los habitantes fueron deportados a Qir, región originariamente aramea (Am 1, 5; 9, 7), probablemente en la Mesopotamia del S., cerca de Elam (Is 22, 6). Judá se veía libre de un enemigo, pero el nuevo amigo iba a resultar una amenaza todavía mayor.

c **10-20. El nuevo altar** — **10.** Se jactaba Tiglatpileser de que «en todo país que conquisté, levanté un templo al dios Asur, y en todo país hice una imagen de mi soberanía, y la establecí en señal de victoria y del dominio que tuve sobre las naciones, por orden de mi dios, Asur» (BONKAMP, 393 s). Por consiguiente, el altar que Ajaz admiró respetuosamente constaba de varios planos y tenía la forma de zigurat, tan corriente en Asiria y Babilonia; v. Ez 43, 13-17. **12-13.** En las ceremonias de la inauguración entraron todos los tipos de sacrificio mencionados en la dedicación de Salomón (1 Re 8, 64). **14-15.** El rey Ajaz ordenó que el altar antiguo fuera puesto a un lado «*hasta que yo pueda ocuparme de él*». **17-18.** Probablemente sufrió la suerte de otros objetos de bronce (1 Re 7, 23-39), del *Musak* (= ambulatorio cubierto?) [174] y de la puerta real, que fueron suprimidos al mismo tiempo. Sus valiosos metales sirvieron para pagar el tributo al rey de Asiria. Éste fué exigente (2 Par 28, 20). Ajaz pretendió dar a entender a Tiglatpileser que reconocía los dioses de Asiria. Pero en realidad la introducción de los cultos asirios (cf. 21, 3 ss; 23, 4 y 11; Jer 44, 17; Ez 8) debe ponerse a cuenta de Ajaz, lo mismo que el fomentar el culto de Baal (4). Ni Ezequías ni Josías pudieron deshacer su obra. Véase § 267*d*.

d **XVII, 1-4. Oseas de Israel, 731-722** — **1.** El año duodécimo de Ajaz fué el 730; véase 15, 30. **2.** El último rey no fué el peor. Había un fuerte partido de adoradores de Yahvé en Samaria (2 Par 28, 9-15), y Oseas lo favorecía. **3.** Salmanasar V subió al trono en enero de 726. Menandro (JOSEFO, *Ant.* 9, 14, 2) registra una campaña contra Fenicia, que terminó pagándole tributo Eluleo de Tiro y sus aliados. Vino de nuevo la guerra

cuando se rebelaron. Esto concuerda con la Biblia. **4.** Oseas pagó 278d
tributo en 725 (las listas asirias dicen que no hubo campaña en 726; BONKAMP, 412). Se negó a ello en 723, habiéndolo pagado dos años por lo menos. So (TM; pero debe leerse Sēwe, cf. *ketib*), el Sib'e de las inscripciones de Sargón (BONKAMP, 416-9) era el comandante en jefe de Musri (Egipto) bajo su rey Pir'u, posiblemente el faraón Piankhi. Como So tenía plena autoridad para hacer la paz o la guerra, se comprende que popularmente fuese llamado rey. Hay quienes sostienen que Musri, en este lugar, es un estado árabe. Sin embargo, un rey en la penumbra con un virrey en el Delta está muy en armonía con las condiciones del Egipto de entonces; y Egipto estaba ciertamente complicado en la conjura (Os 7, 11). Salmanasar «detuvo» a Oseas, cuando fué a ofrecer sus excusas. No obstante, JOSEFO, *Ant.* 9, 14, 1, dice que le detuvo cuando cayó la ciudad, y ciertamente la resistencia, que fué larga, sugiere la presencia del rey durante el sitio. De manera que 4*b* parece adelantar algunos hechos para concluir lo relativo a la vida de Oseas. Pero, por otra parte, Sargón nunca menciona a Oseas. Y ordinariamente los anales asirios nombran a los reyes capturados con sus ciudades. Por eso lo mejor es dar al texto el sentido obvio y entender que Oseas fué capturado antes del sitio. Lo cual nos daría 9 años de reinado (cf. 1), 731-723.

5-6. Asedio y toma de Samaria — **5.** El único territorio que le quedaba e
a Israel estaba situado entre el borde septentrional de la llanura de Jezrael y el límite de Judá. Lo restante había sido anexionado en 734-732. Samaria estaba bien emplazada para un sitio; v. 1 Re 16, 24. Los asirios pudieron invernar en su nueva provincia de Damasco. **6.** Salmanasar murió a fines de 722, antes de terminarse el asedio. Su hermano Sargón, que le sucedió en enero de 721, fué el que realmente tomó Samaria, como lo asegura en cuatro de sus inscripciones (BOMKAMP, 414 s). Sucedió esto en el intervalo de su advenimiento y entronización en Nisán. Dice que deportó 27.290 cautivos, puso un gobernador en el país, y sometió a los habitantes a la misma contribución que habían pagado a los reyes anteriores. La ciudad se convirtió en la capital de una provincia asiria. Algunos de los deportados fueron establecidos en Hala, en las laderas occidentales de los montes Zagros; otros *en* Gozán, *junto* al río Jabor (Jabur), que desemboca en el Eufrates cerca de Kargamiš; otros, al S. del mar Caspio.

7-23. Reflexiones sobre la ruina de Israel — **7-17.** Como la marcha f
política de los acontecimientos ha sido explicada suficientemente, se recapitulan aquí las causas más profundas. Se aduce una nueva ofensa, que fué el culto de los astros (16; v. Am 5, 26). **18.** La larga serie de motivos se cierra aquí con un «por ello». **19-20** introducen un veredicto anticipado sobre Judá repitiendo el v. 18 y acaso reflejen el pensamiento del autor a posteriori. **21-23** formulan la causa y su efecto por tercera vez. La cautividad es el castigo de la adoración de los becerros. El «pecado de Jeroboam» domina el pensamiento del autor a través de toda su historia de Israel. 21-23 contienen quizá el veredicto original, del cual son una elaboración 7-18.

23. Nuevos colonos — Siguió el trasplante habitual de poblaciones re- g
beldes. No se completó inmediatamente. Cuta, la Gudua sumeria

278g está unos 32 km al NE. de Babilonia. Es posible que los cuteos y los babilonios emigraran voluntariamente. No había razón para que Sargón los deportase. Por otra parte, «el rey de los asirios» puede tomarse como una frase genérica. Quizá Senaquerib haya deportado a Israel babilonios, después de la toma de Babilonia en 689. Había babilonios entre los extranjeros que enviaron sus sucesores Asaradón y Asurbanipal (Esd 4, 2 y c 9 s). Las deportaciones de sirios siguieron a la derrota de Jamat en 720. Ava es quizá la población fenicia llamada Ammia en las tabletas de Tell el-Amarna; Sefarvaím es la siria Shomeriya junto al lago de Homs (cf. 18, 34; 19, 13; ŠANDA II 224 s). En 715, Sargón instaló árabes en Israel (AOT 349). Pero predominaban los cuteos, pues los judíos posteriores llamaban a los samaritanos simplemente cuteos, JOSEFO, *Ant*, 9, 14, 3, etc.

h **25-28. El culto de Yahvé — 25.** Desde 734-721 la tierra había sufrido falta de cultivo; ya no se podía dominar a las fieras. **26.** Según acostumbraban los asirios, Sargón se había llevado de Bétel el becerro de oro y había abolido el culto; lo mismo había hecho Tiglatpileser en Dan. **27-28.** La concesión de Sargón se basaba en la creencia de que cada país estaba bajo el dominio de un dios nacional, cuyo beneplácito era indispensable para el bienestar de la región. La restauración del culto de Yahvé unió en una comunidad a los nuevos y a los antiguos habitantes (32); estaba todavía floreciente este culto en tiempo de Josías (23, 15).

i **29-41. La religión samaritana — 29.** Por supuesto, no adoraban exclusivamente a Yahvé. Y debe suponerse que la mayor parte de los israelitas, para quienes no era una novedad el sincretismo, se unieron a los recién llegados en el culto a sus dioses. **30.** Debemos reconocer en Sucot Benot las divinidades babilonias Sakkut y Sarpanit; cf. LXX Banit. Hay que hacerse cargo de las corrupciones textuales de nombres extranjeros. Nergal, dios del mundo subterráneo, tenía un templo en Cuta. Ašima, probablemente la consorte de Ešmún, recibía culto en Jamat; cf. M. LIDBARSKI, «Ephemeris» 2, 322 s. Se encuentra tal vez después en Asim-Bétel; v. A. VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, 654-80. **31.** En Nebajaz se puede ver el babilonio Nebo; era adorado en Siria; cf. ŠANDA II, 230. Sin embargo el Eblazer de LXX sugiere «Baal el auxiliador». Tartac es quizá la siria Artagatis, la Atar (Astarté) de Attis. En Adramelec están identificados Milik (el Moloc de la Biblia), la divinidad de los sacrificios de niños en Siria, etc., y el dios de la tempestad, Adad. Anamelec puede identificarse con Anu, una de las divinidades de la tríada suprema de Babilonia: Anu, Marduk y Ea. Anu y Adad entonces tenían juntos un templo en Babilonia (ALBRIGHT, 163). Pero Anamelec puede ser la diosa Anat, consorte de Adad. **32-41.** Después de esta fusión de razas y religiones, Jerusalén acabó por renegar de los del N. (Esd 4, 3). El reino de Israel había fenecido tanto espiritual como políticamente.

279a **XVIII, 1-2. Ezequías de Judá, 726-697** — El tercer año de Oseas concuerda con vv 9 y 10, si el reinado de Ezequías se empieza a contar el año siguiente a su entronización; v. § 124*i*. No se cuenta, pues, el año de su advenimiento (cf. el asirio *rēš šarrūti)* y entonces el año 3 de Oseas=0 de Ezequías; 7 de Oseas=4 de Ezequías, etc. Los discursos que en 2 Par 29-30 se ponen en boca de Ezequías al principio de

su reinado, insinúan que ya había caído Samaria, y que su accesión 279a
al trono debe colocarse en 721 ó después. Pero las referencias a derrotas y destierros pueden ser explicadas por 15, 29 y 37; 16, 5 s; 17, 3. Lo más probable es que los discursos sean una amplia exposición de los motivos en que se basó la reforma durante todo el reinado.

3-12. Reformas — 3. Los profetas Isaías y Miqueas tuvieron en Eze- b
quías un ardiente y esforzado campeón. La caída de Samaria, que se cuenta de nuevo en 9-12, daba nueva fuerza a su mensaje (Miq 1, 9; 3, 12; cf. Jer 26, 18 s.) **4.** No solamente fueron abolidos los santuarios paganos de Ajaz (2 Par 28, 25), sino también los de Yahvé fuera de Jerusalén. Esto se colige: (1) de la ausencia de la fórmula «pero no destruyó los altos» aplicada aun a los reyes piadosos; (2) del v 22. Se destruyó hasta el monumento conmemorativo del milagro de Núm 21, 9. *Llevaba el nombre de Nᵉḥuštān.* El nombre parece expresar tanto lo material *(nᵉḥōšet* = bronce) como lo formal *(nāḥāš* = serpiente) del objeto. Para lo referente a la serpiente como emblema de las divinidades de la vegetación, v. J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis.* La serpiente se encuentra atestiguada en Palestina, DBV(S) I, 952; II, 361. Sobre la serpiente de bronce de Gézer, v. L. H. VINCENT, *Canaan*, 174 ss. Puesto que Ezequías luchaba contra el culto de la fertilidad, se comprende su acción contra un objeto al parecer innocuo. **7-8.** La campaña contra los filisteos iba unida probablemente a la revuelta contra Asiria después de la muerte de Sargón, en 705. Asdod, Ecrón, Ascalón, y Gaza estaban entonces gobernadas por gente nombrada por los asirios (BONKAMP, 433, n. 4).

13-16. La invasión de Senaquerib — 13. Véase § 66*b*. Fué en el año c
vigésimo sexto de Ezequías. El hijo de Sargón estuvo retenido en el E. hasta el 701. Entonces se volvió contra occidente, donde se habían coaligado Fenicia, Filistea, Edom, Moab y Judá, apoyados por Egipto. **14-16.** La toma de la gran fortaleza de Lakiš está grabada en el famoso bajorrelieve de Senaquerib, que se conserva en el British Museum. Ezequías pidió la paz, y Senaquerib consintió en retirarse, pero a costa de una indemnización abrumadora. En parte fué pagada inmediatamente, pero lo restante fué enviado a Nínive, según Senaquerib. Véase el relato del propio monarca (LUCKENBILL II, 240), en el cual las cifras concuerdan con las de la Biblia, excepto en el hecho de cifrar la plata en 800 talentos. El texto hebreo probablemente está alterado, pues el cuneiforme no fué copiado jamás. Judá quedó empobrecido casi totalmente. Luego sólo pudo pagar 10 minas de plata como tributo anual, en tanto que Amón y Moab pagaron 2 y 1 minas de oro respectivamente, R. H. PFEIFFER, JBL (1928) 185 s. Un Judá humillado de este modo apenas se libró de la suerte de Samaria. Así, 13-16 resumen la campaña. Los detalles de ella y el milagro, que obligó a Senaquerib a contentarse con menos que la rendición, son referidos después en 17-37; 19, 1-36. La narración suplementaria proviene de otra fuente, de diferente estilo y valor; en toda ella se escribe el nombre del rey Ḥizqiyyāhû. Al contrario, Ḥizqiyyāh en 13-16.

17-37. Primera intimación a rendirse — 17. La narración continúa en d
el v 13; cf. Is 36, 1 ss. El ejército sitiador cercó Jerusalén como cuenta Senaquerib, y el comandante en jefe (el Turtanu o Tartān), el general

279d (el Rab-šāqē) y el chambelán real (Rab-sārîs) llegaron para parlamentar. Al SE. de la ciudad el acueducto del estanque superior (Guijón, 1 Re 1, 33, que es hoy 'Ain Umm ed-Darach o 'Ain Sitti Miryam), desemboca en el estanque inferior (Siloé = Birket el-Ḥamra). El «camino del campo del Batanero» corría a lo largo de una cresta casi a tanta altura como el Guijón. Véase L. H. VINCENT, O. P., DBV(S) 942 ss e Is 7, 3; 22, 9. **18.** Respecto a los delegados judíos véase Is 22, 15-22. **19-20.** A Ezequías, como rebelde que era (20), no se le da ningún título. Todavía no se había humillado y pagado tributo; cf. 14 s. **21-25.** Según los asirios, la situación de Jerusalén no tenía remedio. Egipto de nada servía (21); Yahvé, tampoco: primero porque estaba enojado con Ezequías (22); luego, porque no tenía recursos naturales (23 s); finalmente, porque estaba de la parte de Senaquerib (25). Esto último lo deducía de la conquista que había hecho de todo el país. **26-28.** El arameo se estaba entonces convirtiendo en el idioma internacional para los negocios. La táctica de introducir una cuña entre el rey y el pueblo había sido empleada con éxito por Asurnasirpal (SCHRADER, KIB I, 64), y por Tiglatpileser, 15, 30. La frase cruda de 27 significa que el pueblo se vería expuesto a morir de hambre.

e **29-32.** La alternativa era una tregua para reponerse y, después, la perspectiva del regalo de tierras fértiles en otras regiones. El objeto fundamental de las deportaciones no era tanto el castigo del pueblo cuanto la mezcla de los elementos del imperio en un todo armónico. A su manera, los asirios fueron los precursores de la política de Alejandro. **33-35.** El ultimátum culminó en la afirmación blasfema de que la verdadera razón por la que Yahvé no le ayudó (22-24) era porque no podía. Se añade Arpad, al N. de Alepo, a los estados de 17, 24. **36-37.** No se dan los términos reales del ultimátum militar. Pero la hermosa gradación retórica de 19-34 no cambia sustancialmente las negociaciones. Los soldados asirios cantaban himnos a Asur y a Istar cuando iban a la guerra; las inscripciones de los reyes atribuían todos los triunfos a sus dioses. Los dos aspectos de la situación, confianza en Yahvé, por una parte, y blasfemias por otra, preparan las intervenciones milagrosas del c 19.

f **XIX, 1-7. Angustia y esperanza — 1-2.** Isaías fué otro Eliseo; cf. 13, 14. Se había opuesto constantemente a la política de Ezequías. **3.** El rey, por su propia culpa, se veía en una situación penosa y peligrosa. **4.** Sus esperanzas se apoyaban más bien en los excesos de Senaquerib que en sus propios méritos. **5-6.** Lo que tuvo respuesta fué precisamente la blasfemia. **7.** Yahvé iba a infundir en Senaquerib un espíritu de ansiedad. Bajo la influencia de este espíritu, noticias alarmantes de su tierra le decidirían a volverse. El espíritu «iba a ser puesto en él» (TM); es un estado de ánimo (cf. Núm 5, 14 y 30, Is 61, 3; Os 4, 12; Rom 8, 15). No pueden constituir el mensaje las nuevas de la venida de los egipcios (9); pues esto más bien difirió su regreso. No halló la muerte hasta el 681. Pero la profecía establece relaciones causales, no cronológicas.

g **8-9. Segunda intimación a rendirse — 8.** Continuaban el asedio y la campaña. Tal vez el general al volver llevaba la proposición de pagar un tributo. Sobre Libna, v. 8, 22. **9.** Taraca (Theraca, Tirhakah), hijo

de Piankhi (v. 17, 4), último faraón de la dinastía XXV (etiópica) era **279g** la gran potencia del Delta desde 715, bajo Sabaca y Sabataca. Su título de «rey» puede referirse a esto, o ser anterior a su subida al trono, hacia 690. Según HERÓDOTO (2, 141), Senaquerib fué a su encuentro, pero Taraca no se atrevió a cruzar la frontera. Sin embargo, la batalla de Elteqe, en la cual según Senaquerib derrotó a los reyes de Musri, debe de haber tenido lugar en esta coyuntura. **9-11.** La nueva situación explica el segundo mensaje. **12.** Los países, nombrados de E. a O., están situados alrededor del Eufrates superior. Sobre Gozán, v. 17, 6; sobre Jarán, Gén 11, 31. Telasar puede representar a Til-baseri en el principado arameo de Bit-Adini. **13.** Véase 18, 34. Éste es el verdadero punto crítico de la narración: El propio Senaquerib blasfemó, no solamente sus delegados. **14-19.** Pero en lugar de enviar el grueso de su ejército para un ataque en gran escala, se había limitado a enviar una carta. Ezequías la consideró como la primera señal de alivio. De aquí que se dirigiera directamente a Yahvé; véase en contraposición a esto la misión que envió a Isaías (3-5).

20-34. Segunda profecía de liberación — 20. Antes de la respuesta de **h** Isaías, 32 ss, se pone una elaboración poética de la misma, más reciente. **21-22.** Se describe a los asirios en retirada. **23.** Frases semejantes usaron Sargón y Senaquerib (SCHRADER, KIB II, 40, 86). **24.** «*He alumbrado* aguas extranjeras y he bebido de ellas; he secado ... todas *las aguas de Egipto.*» Los asirios invadieron Egipto por primera vez en 673. **25-28.** Yahvé había realizado efectivamente las proezas que Senaquerib se atribuía a sí mismo. El tema es de Isaías; cf. Is 10, 6 ss; 45, 1 ss. **29.** Ezequías viviría hasta ver mejores días. La promesa parecería un signo, o un milagro a la luz de su complimiento inesperado; cf. Éx 3, 14. **30-31.** Los vacíos que dejaron las deportaciones se verán llenos. **32-34.** El mensaje hace explícito lo que estaba implícito en 7. Senaquerib declaró que había levantado terraplenes para el asedio de Jerusalén. Pero al parecer nunca la atacó personalmente con todo el ejército.

35-37. Retirada de Senaquerib — 35. Alguna catástrofe alcanzó a los **i** invasores. Lo cual se sabe también por HERÓDOTO, cuya versión (2, 141) hace pensar en la peste bubónica. El ángel de Yahvé les hirió de pestilencia (2 Sam 24, 15 ss).[175] En 2 Par 32, 31 no se dan cifras; aquí parece que hayan sido exageradas por algún copista. **36.** Senaquerib, ansioso ya de terminar la campaña (7), renunció a toda idea de conquistar Jerusalén y aceptó en su lugar el tributo (18, 14-16). Esta liberación milagrosa está celebrada en Sal 45-47; Is 31, 8. Ezequías no pudo menos de enviar el tributo a Nínive. Sus pérdidas habían sido serias, y los gobernadores asirios le amenazaban desde Damasco y Samaria. Para explicar la paga del tributo y las dos intimaciones a la rendición, se ha supuesto con frecuencia que nos encontramos aquí con una narración en que se funden dos o más expediciones de Senaquerib. Pero el análisis que acabamos de hacer demuestra suficientemente que la narración tiene la consistencia de un solo relato: 19, 9-34, no es un mero duplicado de 18, 17—19, 8, sino el desarrollo progresivo de una situación que se acomoda en el marco de 18, 13-16. Tampoco los anales asirios dan pie para **j** postular más de una invasión. Otra explicación de los hechos consiste

279j en decir que Senaquerib, al principio, aceptó el tributo (18, 13-16) y exigió luego la rendición incondicional. Sin embargo no era la falsía uno de los rasgos de los asirios. Hacían peticiones muy difíciles, pero se contentaban con su cumplimiento. Además, esta explicación no tiene en cuenta la diferencia de fuentes en 18, 13-16, y 18, 17–19, 37, ni la afirmación de Senaquerib según la cual el tributo le fué enviado después a Nínive. Véase más ampliamente ŠANDA II, 242-96; BONKAMP, 428-54. **37.** Nisroc no se explica, a menos que no sea una corrupción de *(mât) an-Asur-ki*, (la tierra) del dios Asur; las consonantes se corresponden (BONKAMP, 457). Léase probablemente: «Adramelec su hijo y Nabosar-usur»; el último era un oficial de Senaquerib. Y entonces los relatos asirios y babilonios están de acuerdo con la Biblia (AOT, 359 s).

k **XX, 1-11. Enfermedad y curación milagrosa de Ezequías — 1.** Sucedió 15 años antes de su muerte (6); por tanto en 712. La profecía era conminatoria, no irrevocable; cf. 1 Re 21, 19 ss. **6.** Más o menos por este tiempo Sargón amenazaba a Ezequías (AOT, 351). **7*a*.** Sobre el emplasto, v. PLINIO, *Hist. Nat.* 23, 7; SAN JERÓNIMO, PL 24, 396. **7*b*.** Léase con los LXX (B, Luciano) Sir: *y ponedla sobre el tumor y sanará.* **8-10.** No se le ocurrió a Ezequías, demasiado ingenuo, que la aceleración de la sombra del sol en su dirección normal era ya un fenómeno suficientemente sorprendente. **11.** Se ha hecho notar con frecuencia el simbolismo (cf. Sal 101, 13); las sombras de muerte retrocediendo se apartaron de Ezequías. Respecto a milagros solares, v. 232*g*. Is, 38, 8, dice de la sombra que iba bajando; el «cuadrante», por tanto, tendría la forma de escalones o gradas.

l **12-19. La embajada de Babilonia — 12.** Merodac Baladán (Marduk-aplu-iddin = Marduk dió un heredero), gobernador de los arameos de Bit Yakín en el golfo Pérsico, fué dueño de Babilonia de 720 a 710, hasta que fué expulsado por Sargón. Enemigo tenaz de Asiria, volvió allá en 703, para ser arrojado definitivamente por Sargón en 702. La embajada era un juego contra Asiria. La manifestación que hizo Ezequías de sus recursos fué a la vez una promesa de apoyo y un alarde de lo que podía hacer. **14-17.** Isaías (7, 4; 30, 15) insistía siempre en que debía permanecer neutral; apoyarse en extranjeros era dudar de Yahvé; cf. 1 Re 20, 43. La profecía era tanto más sorprendente, cuanto que Babilonia no tenía entonces importancia alguna. **18.** No se determinó el tiempo de su cumplimiento; cf. 19, 7. Hijos puede significar descendientes en general. Por este tiempo parece que Ezequías aún no tenía hijos; cf. 2, 1. **19.** Un buen ejemplo de *Après moi, le déluge;* pero sabía el rey que una profecía podía ser revocada. Véase 1.

m **20-21. El túnel de Ezequías — 20.** Desde el tiempo de Salomón, un canal conducía las aguas de Guijón, la única fuente de Jerusalén, por la ladera occidental del valle Cedrón a las huertas del SE. de la ciudad. Ajaz había torcido la extremidad S. del canal en dirección O. y recogido sus aguas al pie mismo de la muralla que atravesaba el valle Tiropeón; cf. 18, 17. El canal quedaba al alcance de cualquier ejército sitiador. Para remediar esto, Ezequías excavó un túnel de 456 metros de largo por debajo de la antigua acrópolis, que terminaba en un gran estanque, algo más alto en el valle. En él se encontró la inscripción de Siloé, § 80*f*. Cuando se terminó este acueducto, se muró la entrada a la fuente

y se bloqueó el canal antiguo; cf. 2 Par 32, 30; L. H. VINCENT, *Jérusalem*, DBV(S) 943-9; A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 228 ss. **21.** Véanse otras empresas de Ezequías en 2 Par 29-32. 279m

XXI, 1-9. Paganización bajo Manasés, 697-642 — 1-2. La constante tendencia hacia el culto de Baal (v. 12, 8; 13, 18-21; 14, 17 ss), reprimida bajo Ezequías, tuvo ahora riendas sueltas. Ya se había quejado Miqueas (6, 6-8) de que la reforma no era más que superficial. **3-5.** El predominio de los asirios explica que los judíos adorasen a sus dioses; v. 16, 10 ss. **6.** Vg. *pythones ('ôḇ* = evocadores de los espíritus) eran nigrománticos (1 Sam 28, 7 ss). *Python* en otros pasajes de la Vg. (Dt 18, 11; Act 16, 16) corresponde al espíritu familiar de un hechicero. El nombre proviene del oráculo de Delfos, cuyo guardián, según la tradición, era en su origen una serpiente (Pitón); la sacerdotisa se llamó más tarde Pitonisa. 280a

10-16. Oposición de los profetas — 13. La cuerda de medir (cf. Lam 2, 8) y el nivel o plomada (cf. Am 7, 7) eran instrumentos de los albañiles. Aquí se alude a la demolición o destrucción; cf. Is 34, 11. Léase: «y *fregaré* a Jerusalén *como se friega un plato, volviéndolo de un lado y otro*». **16.** A las protestas siguieron las represalias. La tradición judía posterior (cf. SAN JUSTINO, *Dial c. Tryph.*, 120) decía que, bajo Manasés, Isaías había sido aserrado en dos partes; cf. Heb 11, 37. b

17-18. Fin de Manasés — Asaradón nombra a Manasés entre «los reyes de la costa» que le pagaron tributo después de la toma de Sidón, 677; Asurbanipal, entre los vasallos que le proporcionaron refuerzos para la conquista de Egipto, 668 (BONKAMP, 462 y 482). Después luchó contra Asiria, v. 2 Par 33, 11-19. La conversión que se siguió no cambió el rumbo de la religión. De aquí que el juicio que se hace aquí de él ignore esta conversión. c

19-26. Amón, 641-640 — 19-22. Favoreció al partido antiyahveísta, volvió a introducir los cultos extranjeros en el templo (23, 6 y 12), y deshizo de este modo los esfuerzos de Manasés arrepentido; cf. 2 Par 33, 15. **23-24.** A pesar de eso, la revolución no fué obra del partido yahveísta. Pero se aprovecharon de la ocasión para levantar al pueblo contra la autoridad civil y militar y poner su propio candidato en el trono. d

XXII, 1-2. Josías, 639-609 — 1. Léase «18 años»; cf. LXX. Tenía unos 45 a su muerte (cf. 23, 36), en consecuencia, 14 por lo menos cuando su advenimiento. **2.** Algunos conatos de reforma en la primera parte de su reinado no tuvieron éxito, Jer 2, 1 ss; Sof 1, 2 ss. e

3-7. Reparaciones en el templo — 3. La reforma completa comenzó en el invierno de 622 para culminar en la pascua (23, 23). **4-7.** Siguió el mismo sistema que Joás (12, 10 ss). f

8-11. Hallazgo del libro de la ley — Es probable su identidad sustancial con el Deuteronomio. (1) El título se encuentra exclusivamente en Dt 28, 61; 29, 30; 30, 10; 31, 2 y 6. La expresión «libro de la alianza» se encuentra únicamente en Ex 24, 7; pero se menciona con frecuencia la alianza en Dt. (2) El libro encontrado contenía amenazas de destierro contra el rey y el pueblo (vv 11, 16 y 20; v. Dt 4, 25 s; 28, 36 s y 63; 29, 23-27; 30, 3 ss. (3) La centralización del culto (23, 8 ss) estaba en conformidad con sus prescripciones: v. Dt 12, etc. Esta razón se mantiene g

280g firme, aun en el caso de que los acontecimientos de 23, 4-14 (cuyo estilo «estadístico» indica otro documento) precedieran al hallazgo del libro; cf. 2 Par 33, 4 ss. El único libro que podía iniciar o ratificar la centralización es el Dt. Era ya un libro antiguo, rescatado ahora del olvido, no una ficción reciente para justificar la reforma. (1) El nombre era familiar. Nótense los artículos que apuntan a una autoridad bien precisa, que tanto Helcías y Safán como el rey admiten inmediatamente. (2) Todos reconocen que sus prescripciones habían obligado a sus padres, 13. Aun en el caso de que el autor invente las palabras atribuídas a Josías, expresa su misma convicción de que el libro tenía valor antes de Josías; v. más ampliamente esta cuestión en § 153*d-e*. (3) Una invención reciente no se hubiera impuesto de modo que todos la aceptaran, especialmente el clero de fuera de Jerusalén, al que perjudicaba; v. 23, 8 s. (4) Las amenazas del libro conmovieron a todos profundamente, en tanto que las predicaciones de los profetas contemporáneos no hacían mella en ellos. Ya se conocía el libro en tiempo de Ezequías (18, 22) y tal vez de Josafat (2 Par 17, 9). Los reinados de Manasés y Amón explican que cayera en olvido. Era costumbre depositar los documentos sagrados en los santuarios (Dt 31, 26; 1 Sam 10, 25).

h **12-20. Consulta a la profetisa Julda** — **12-13.** Temía el rey que el fin estuviese cerca. Los escitas eran una amenaza (HERÓDOTO. 1, 105); v. Jer 1, 13, etc. **14.** Se preguntó a Julda si podía evitarse el desastre y cómo. Cabía presumir las respuestas de Jeremías y Sofonías, atendiendo a las amenazas que habían hecho antes. La segunda ciudad (Sof 1, 14), era la extensión al O. del templo, que Ezequías había rodeado de una muralla (2 Par 32, 5). **15-17.** Sólo nos separan de la ruina de Jerusalén 35 años. **18-20.** El rey murió en paz (cf. 23, 29) en el sentido expresado en 20*b*.

i **XXIII, 1-3. Renovación de la alianza** — **1.** Como David suplicando por su hijo sentenciado a muerte (2 Sam 12, 14-23), así Josías quiso conmover al cielo. Podía revocarse la predicción de Julda; v. 21, 1. **3.** Jer 11, 1 s, alude probablemente a esta concentración. **3.** Sobre el lugar del rey junto a la columna, v. 11, 14. El pueblo respondía «amén»; cf. Jer 11, 5.

j **4-14. La reforma del culto** — **4.** La obra de la reforma había durado años (2 Par 34, 3). Parece ser que esta perícope cataloga los resultados sin cuidarse del orden cronológico; por lo cual, no se puede decir que toda la reforma esté inspirada por el libro recientemente hallado. *Que hacían la guardia a la puerta.* «Portero» era el título honorario de un orden de sacerdotes de alto rango (12, 10; 25, 18). De hecho, el oficio de portero era desempeñado por levitas (1 Par 9, 17, etc). **5.** *Abolió a los sacerdotes idólatras (kᵉmārîm);* probablemente fueron muertos, según Dt 17, 2 ss. Asiria estaba en decadencia. Por eso pudo Josías atreverse con Šamaš (= el sol), Sin (= la luna), el Mazzaloth (lit. estaciones [del sol], los doce signos del zodíaco, o acaso los planetas, cf. Jer 7, 8). **6.** Sobre la *ašera*, v. 1 Re 14, 23. Se tenía en poco más que un estercolero la fosa común (Jer 26, 23). **7.** Véase 1 Re 14, 23. Léase quizá: «tejían *vestidos* [LXX] *para Ašera*». **8*a*.** Estos sacerdotes eran ortodoxos; sólo que ejercían fuera de Jerusalén; v. en cambio 5 y 20. **8*b*.** Léase: «los altares de los *sátiros*»; cf. Lev 17, 7, y 2 Par 11, 15.

Guibeá, 1 Re 15, 22, y Berseba indican los límites N. y S. de Judá. **280j**
9. No eran admitidos en los ministerios sagrados los sacerdotes trasladados a Jerusalén. No aparece claro qué se proveyó para ellos. **9*b*** puede significar que (1) celebraban la pascua, 21 ss, con sus familias (cf. Éx 12, 15 y 18); (2) vivían de la parte que les correspondía de los sacrificios, como los sacerdotes excluídos del servicio por algún defecto legal (Lev 21, 21 ss). A algunos, al menos por algún tiempo, se les asignaron funciones de rango inferior; v. con todo Dt 18, 6-9.

10. Tofet (= quemadero) está al S. de Jerusalén en la unión del Gue- **k**
bene-hinnom (el actual Wadi er-Rabbabi) y del Cedrón. La palabra Gehenna (Mt 5, 22 etc.) corresponde a la forma breve Gue-hinnom (Jos 15, 8, etc.). Referente a los sacrificios de niños, v. 16, 3; 17, 31 s; 19, 4 ss; 32, 35. **11.** «Los caballos y el carro del sol» eran objetos de un culto de significación cósmica y se guardaban en un edificio o barrio llamado Farurim. El nombre puede relacionarse con E-Barbar (cf. 1 Par 28, 18), el templo del dios sol en la babilónica Sippar. **12.** Los altares de las terrazas servían para los sacrificios a los cuerpos celestes (Jer 19, 13; 32, 29; Sof 1, 5). **13.** Los santuarios paganos, restaurados cada vez que fueron suprimidos por Josafat, Ezequías, etc., estaban en el espolón sur del monte de los Olivos, o en Yebel baṭn el-Hawa, enfrente de la colina SE. de Jerusalén. Como la fosa común estaba entre estos dos montículos, Josías tuvo materiales suficientes para profanar los santuarios; cf. Núm 5, 2 s; 19, 11.

15-20. En el norte — **15.** Como Asiria, puesta en grandes aprietos **l**
por los medos y los babilonios, iba descuidando el dominio de las provincias, pudo Josías extender los esfuerzos de su celo más allá de sus propias fronteras. Bétel estaba sólo unas horas al N. pero llegó hasta Neftalí (2 Par 34, 6; cf. 19). **16-18.** Se cumplió la profecía de 1 Re 13, 31 s. **20.** Siguió el ejemplo de Jehú (10, 18 ss) y de Elías (1 Re 18, 40); y v. Dt 17, 2 ss; estos sacerdotes fueron tratados como idólatras; v. lo contrario en v 8.

21-23. La pascua — Como adición a las prescripciones rituales an- **m**
tiguas de Éx 12 se puso en vigor el precepto de Dt 16, 1 ss. Jamás se había celebrado la pascua sólo en Jerusalén y, por tanto, jamás con tanta solemnidad (2 Par 35, 1-19). Fué el 14 de Nisán, dentro de los 15 días en que sucedió lo de 22, 3 ss, si el año comenzó el 1 de Nisán. O el año comenzó en Tišri (v. 1 Re 6, 1), o la narración de la reforma no sigue el orden cronológico.

24-28. Juicio sobre Josías y Judá — **24.** Se esforzó Josías por arrancar **n**
hasta las supersticiones privadas. Vg. *figuras idolorum* está por *ṭerafim*, especie de dioses lares; cf. Gén 31, 19, etc. **25.** Su celo religioso, como la confianza de Ezequías en Dios (18, 5) no tuvo par. **26-28.** Pero la idolatría había echado raíces muy profundas para que pudiera extirparse con sólo esfuerzos humanos, como lo demuestran los reinados siguientes; cf. Jeremías, Ezequiel.

29-30. Muerte de Josías — Nínive había caído en 612, pero los asi- **o**
rios lucharon hasta 608 en la provincia occidental de Jarán. V. § 66*d*. Necao II «subió *en* (socorro) del rey de Asiria», AOT 362; JOSEFO, *Ant.* 10, 5, 1 (leyendo *ʿel* = «a», «hacia», en lugar de *ʿal*, «contra»; estas dos preposiciones hebreas se confunden continuamente en TM).

280ó Megiddo dominaba el paso de la llanura costera a la llanura de Jezrael, y al N. Josías fué herido mortalmente *tan pronto como entró en la batalla* (Vg. *cum vidisset eum;* cf. 14, 8 y 11). Su intervención en conflictos internacionales fué fatal, no sólo para él mismo, sino para Judá.

p **31-35. Joacaz, 609 — 31-33.** La acción de Necao demuestra que era antiegipcio el movimiento popular que puso en el trono a Joacaz en vez de su hermano mayor. Detenido ante Jarán, Necao había vuelto sobre sus pasos a Ribla del Orontes, «en tierra de *Jamat*». Joacaz, que tenía contra sí a la clase alta de la nación, no se atrevió a rechazar la renuncia que le era impuesta. Debió de ser el hijo de Josías, llamado Šalum, cuya suerte fué más desgraciada que la de su padre (Jer 22, 10). **34.** El cambio de nombre nos dice que su sucesor fué hechura de Necao, y que probablemente Necao obraba como instrumento de Yahvé: *Yᵉhôyāqîm* (=Yahvé establece); cf. 18, 35. **35.** Joaquim, según parece, pagó el trono con los recursos de sus adversarios, sin acudir al tesoro público.

q **36-XXIV, 7. Joaquim, 609-598 — 36-XXIV, 1*a*.** El año 605, cuarto de Joaquim (v. Jer 25, 1; 46, 2), Necao sufrió una derrota aplastante (Jer 46, 11 ss) a manos de Nabucodonosor, que fué rey de Babilonia poco después, a la muerte de su padre. Necao se retiró para siempre detrás de sus fronteras (7) y Nabucodonosor se anexionó Siria y Palestina. Entró en Jerusalén de donde se llevó botín y prisioneros (Dan 1, 1; JOSEFO, *Ant*, 10, 11, 1, que cita al historiador Beroso). **1*b*-2.** Joaquim mantuvo relaciones amistosas con Egipto (Jer 26, 22 s), que habían de acarrear la ruina de Judá. Como resultado de ellas negó el tributo a Nabucodonosor en 602, cuando algunos estados sirios se rebelaron contra su nuevo amo (BONKAMP, 513). Nabucodonosor se dirigió contra Siria, pero envió sólo algunas expediciones de castigo contra Judá, compuestas de vasallos leales. Joaquim se pudo mantener así durante cinco años. **3-5.** Fué un gobernante impío y tiránico, cuya muerte tuvo lugar en circunstancias misteriosas. Parece deliberada la omisión de la noticia usual de su entierro; v. Jer 22, 13-19; 2 Par 36, 6.

r **8-12. Joaquín, 598 — 8.** Durante su reinado tuvo lugar el año nuevo. Elnatán era un alto funcionario de Joaquim (Jer 26, 22; 36, 12, 25). **9-10.** El asedio fué el resultado del estado de guerra que duraba desde 602. **11.** La llegada de Nabucodonosor en persona convenció a Joaquín de que toda resistencia era una temeridad. **12.** Su rendición voluntaria evitó lo peor a la ciudad. Según Jer 52, 28, era el año séptimo de Nabucodonosor. Esto se entiende según la manera de contar de los babilonios que no cuentan el *rēš šarrūti* (desde Nisán de 605 a Nisán de 604; v. § 279*a*), en tanto que el autor de Re emplea el sistema judío y cuenta el *rēš šarrūti* como el primer año de Nabucodonosor. Lo mismo pasa en 25, 8, donde el año décimonono corresponde al décimoctavo de Jer 52, 29.

s **13-16. Saqueo y deportación — 13.** «Todos los tesoros», y «toda Jerusalén», 14, son términos muy amplios que indican una calamidad general. Deberán entenderse a la luz de los pormenores más concretos que siguen. El templo fué sólo expoliado en parte (25, 15; Jer 27, 18). Los utensilios de oro y plata eran muy numerosos (Esd 1, 11). Algunos

habían sido ya transportados en 605 (Dan 1, 2), de otros se apoderaron **280s**
en 598, y de los restantes, en 587. No tenía Nabucodonosor todavía la intención de suprimir la monarquía judía ni su culto oficial. **14-16.** No está clara la relación entre las cifras de 14 y de 16. La opinión más común y aceptable es que la suma total aparece en 14, y algunos datos parciales, en 16. El número 10.000 lo integraban 7.000 guerreros (de las clases más ricas, 15, 20), 1.000 diestros artesanos y otros 2.000 «príncipes» (14), «jueces» (15), «ancianos, sacerdotes y profetas» (Jer 29, 1 s). Otra opinión es que 14 da el total de las personas de nota, incluso los 7.000 guerreros de 16, y que deben añadirse 1.000 expertos artesanos, con lo que se llega a un total de 11.000. De los pueblos del campo fueron deportados 3.023 (Jer 52, 28). Como también lo fueron las mujeres y los niños, pudieron muy bien haber sido deportadas unas 30.000 personas. Entre ellas estaba el profeta Ezequiel (Ez 1, 2). Joaquín murió en el destierro (Jer 22, 20-30). Nabucodonosor dejó que las clases más pobres se apoderaran de las propiedades de los cautivos, esperando así crearse una población leal.

17-19. Sedecías, 598-587 — 17. Matanías era hijo de Josías y hermano **281a**
de Joacaz (23, 31), y de Joaquim. Sobre el cambio de nombre, v. 23, 24. *Siḏqîyāhû* (=justicia de Yahvé) debía recordar el «justo» castigo que había hecho en Jerusalén Nabucodonosor en 598; cf. Jer 40, 2 s. Jeremías dió al nombre un sentido diferente, cuando fundaba en él la esperanza de un futuro más feliz (Jer 23, 5 ss). **18.** Aquí comienza el relato paralelo a Jer 52. Amital es la leona de Ez 19. **19.** La idolatría en el templo está descrita con vivos colores en Ez cc 8-11; y v. Jer 23; 2 Par 36, 14. La delincuencia de Sedecías se compara con la de Joaquim (cf. 9), como la de Amón con la de Manasés (21, 20). La caída de Jerusalén fué debida —como se infiere fácilmente— a la perversidad de sus últimos reyes, excepto Josías.

20. Última rebelión — Sedecías era un carácter débil y causó la ruina **b**
de su pueblo por su vacilante fidelidad a Yahvé. Desatendiendo los avisos de Jeremías, que era la voz inspirada de los ortodoxos, se arrojó en los brazos del partido adverso a Yahvé, cuya política proegipcia acarreó el conflicto con Babilonia (Jer 27, 2 ss; 37, 2 ss; 38, 17). Conocemos solamente la marcha general de los acontecimientos. Sedecías había jurado fidelidad a Nabucodonosor y envió dos embajadas a Babilonia para confirmarla (Jer 29, 3; 51, 59). Al mismo tiempo estaba intrigando con los enemigos de Babilonia, especialmente con Tiro y Egipto (Ez 26; 29, 17 s; Jer 27, 2 ss; JOSEFO, *c. Apion.* I, 21). Psamético II de Egipto visitó Palestina en 592 (A. ALT, ZATW 30 [1910] 288 ss), y fué entonces probablemente cuando Sedecías se comprometió a la rebelión que estalló en 590 con una petición de ayuda a Egipto (Ez 17, 15).

XXV, 1-3. El sitio de Jerusalén — 1. Comenzó el 25 de enero de 589. **c**
Las cartas de Lakiš dan idea de la creciente presión contra Jerusalén (L. H. VINCENT, RB 48 [1939] 250 ss). No estaba siempre presente Nabucodonosor, porque tenía que ocuparse también de los fenicios; cf. Jer 38, 17. Hay que distinguir el muro de bloqueo, *dāyēq*, Vg. *munitiones*, de los terraplenes o baluartes, *sōlᵉlāh*. El primero corría alrededor de la ciudad, a cierta distancia de las murallas (cf. JOSEFO,

281c *BI*, 5, 12, 2); los segundos, como el *agger* romano, se edificaban junto al muro de la ciudad, en el lugar donde se podía dar el asalto. **2-3.** El asedio duró hasta el día 9 del mes *cuarto* (junio-julio) de 587, en total 30 meses. El nombre del mes, que falta en TM, se puede suplir acudiendo a Jer 39, 2; 53, 6. El asedio, sin embargo, no fué continuo. Psamético murió antes de que pudiera aventurarse a auxiliar a los sitiados. Pero poco antes de enero de 588 (Ez 29, 1-7), su hijo Ofra avanzó hacia Judá, y los caldeos levantaron el sitio para salirle al paso (Jer 37, 4-10). Se retiró sin hacer otra cosa, y se reanudó el asedio. Volvió a la carga en el curso de 588 y 587 (Ez 30, 20 ss; 31, 1 ss; 32, 1 ss); pero no había quien pudiera enfrentarse con los caldeos, Ez 17, 7. HERÓDOTO dice (2, 161) que Apries (Ofra) mandó un ejército contra Sidón y una flota contra Tiro. Debieron realmente operar contra Nabucodonosor, pero eran demasiado débiles para constituir para él un obstáculo serio (Ez 17, 7). En Jerusalén, el hambre y la epidemia (Jer 38, 2 y 8), debilitaban a los defensores, y no vino esta vez «el ángel de Yahvé» (18, 39) en su auxilio.

d **4. Caída de Jerusalén** — Se hizo la brecha probablemente en la muralla N. (cf. 14, 13), donde el terreno era más conveniente para un ataque. Sedecías y la guarnición escaparon por la parte opuesta de la ciudad. Había allí un muro que rodeaba la colina SE., y otro más reciente, el de la colina SO., que, a través del valle Tiropeón, iba a encontrarse con el primero. Jer 39, 4, habla de una puerta, e Is 22, 11, de una piscina «entre los dos muros». Ésta sería la piscina inferior de Siloé, la actual Birket el-ḥamra, a la entrada del valle central. «El jardín del rey» estaba al SE. (Neh 3, 15). Los fugitivos se dirigieron hacia el valle del Jordán, que a veces se conoce por «el desierto», si bien este nombre se da corrientemente al valle situado al S. del mar Muerto. Se dirigían a Moab. Los caldeos *(kaśdîm)* eran arameos de la parte más meridional de Babilonia que, después de muchos conatos fracasados, habían logrado hacerse dueños de Babilonia bajo Nabopolasar (652-605). Constituían la espina dorsal del ejército babilonio.

e **5-7. Captura de Sedecías** — **5.** Como los caldeos tenían el dominio de las rutas principales, pronto dieron alcance al rey y su escolta. El resto del ejército ya se había dispersado y puesto a salvo (23). Nabucodonosor estaba en su cuartel general en Ribla (v 23, 33); por tanto, Jer 39, 3 s, habla sólo de sus oficiales en la caída de Jerusalén. **7.** Según Jer 52, 10 s, los grandes de Judá fueron muertos a un mismo tiempo. Eran probablemente los jefes de su escolta. A Sedecías se le retuvo cautivo hasta su muerte. En monumentos asirios se ven representaciones de cómo cegaban a los cautivos con un golpe de lanza. Jer 34, 3, profetizó que Sedecías iría a Babilonia; Ez 12, 13, que nunca la vería.

f **8-10. Destrucción de Jerusalén** — **8.** Sobre la fecha, v. 24, 12. En cuanto al día del mes, en TM se da el 7, en Sir. y LXX (Luciano) el 9, y en Jer 52, 12, el 10 (=del 26 al 28 de julio). La suerte de la ciudad se decidió después del juicio de Sedecías. Entonces Nabucodonosor determinó convertir el estado judío en una provincia, con su capital en Masfa (23). **9-10.** Las murallas fueron desmanteladas sólo en parte (Neh 4, 1); de aquí que se pudieran reconstruir en 52 días (Neh 6, 15).

11-12. Deportaciones — **11.** Léase: «el resto de los *artesanos*» (LXX, Jer 52, 15). Es indudable que muchos pobres que no tenían que perder otra cosa que la vida huyeron después de la toma de la ciudad; cf. Jer 40, 11 s. Con todo, el número de los deportados, 832, según Jer 52, 29, es sensiblemente pequeño. Se refiere probablemente sólo a las clases altas, la mayor parte de cuyos individuos habían sido ya deportados en 598. **12.** Puesto que no sólo fué despoblada la ciudad, sino también el campo, el total debió acercarse más a los 200.150 que se llevó Senaquerib en 701; v. 18, 13 ss. De aquí se sigue que «fué llevado cautivo Judá» (21*b*). 281g

13-17. Saqueo del templo — **13.** «Las basas»: «*calderas*»[176]; cf. Sir. Las basas habían sido ya quitadas por Ajaz (16, 17). **14.** Véase 1 Re 7, 50. El altar de bronce de los holocaustos (1 Re 8, 64) había sido reemplazado por una construcción de piedra (v. 16, 17 s); por ello no se menciona aquí. Las piezas macizas se rompieron para su más fácil transporte; los utensilios se los llevaron íntegros; cf. Jer 27, 21. **16.** «Basas»: «*calderas*», como en 13. **17.** En Jer 52, 21-23, se da una descripción más completa de las columnas (cf. 1 Re 7, 15 ss); el texto está aquí corrompido. h

18-21. Ejecución de los cabecillas — **18.** Los caldeos conocían la historia interna de la rebelión, como lo demuestra el comportamiento que tuvieron con Jeremías (Jer 40). Sarayas era nieto de Helcías (22, 4); su propio hijo no fué muerto, sino deportado; cf. 1 Par 6, 13 ss. Esdras descendía de esta familia (Esd 7, 1). Sedecías se había fiado mucho de Sofonías (Jer 21, 1; 37, 3; 29, 25 y 29). Los porteros ocupaban el lugar inmediato al sumo sacerdote y a su vicegerente; v. 23, 4. Algunos de los enemigos más enconados de Jeremías pertenecían al sacerdocio (Jer 20). **19.** «Eunuco» aquí significa, como ocurre a menudo, simplemente «oficial». Vg. *Sopher* no es un nombre propio, sino el secretario encargado del alistamiento. Los 72 fueron arrestados como resultado de una indagación llevada a cabo en Ribla (6). i

22-26. La suerte del resto — **22.** Jer 40-43 nos da una narración más completa de lo que siguió. Nabucodonosor procuró ganarse a los judíos que quedaban en el país, dándoles un compatriota como gobernador provisional; cf. Jer 40, 10. Ajicán fué uno de los enviados por Josías a Julda (22, 14) y el defensor de Jeremías (Jer 26, 24). La familia era fiel a la política de sumisión a Babilonia, que Jeremías había propugnado con ahinco (Jer 26, 6 ss). A Godolías se le encomendó el mando de un pequeño destacamento de caldeos (25); Jer 41, 3. **23.** Sobre Masfa, v. 1 Re 15, 22. Los generales, después de la marcha del ejército caldeo, habían regresado y se habían apoderado de algunas ciudades (Jer 40, 10). Bajo la promesa de amnistía, se sometieron a Godolías, y el resto del ejército y muchos huídos volvieron (Jer 40, 9-12). **25.** Era entonces otoño, pues se estaban recogiendo los frutos y vendimiando las viñas (Jer 40, 12). El rey de Amón planeó el asesinato (Jer 40, 14); no está claro el porqué. **26.** V. Jer 41, 10 ss. Ismael intentó llevar los judíos a Amón, pero le hicieron huir los demás jefes tan pronto como supieron la muerte de Godolías. A Jeremías y Baruc, aunque protestaron de la emigración a Egipto, se les obligó a ir con los refugiados. Pocos colonos extranjeros, si es que hubo alguno, fueron trasladados j

281j a Judea; la única oposición que encontraron los cautivos al volver procedió de Samaria (Esd 4).

k **27-30. Señales de esperanza en Babilonia** — **27.** *Amel-Marduk* (562-560) fué hijo y sucesor de Nabucodonosor. Evil-Merodac, que sugiere el significado «Merodac es un necio», es una alteración tendenciosa de un nombre que significa «el hombre de Marduk». Posiblemente pensó hacer de Judá un estado tapón contra Egipto. La brevedad de su reinado fué causa de que estos planes no se dasarrollaran. **28.** A Joaquín se le dió la precedencia sobre los demás vasallos retenidos en Babilonia. Muchos de los cautivos eran ya hombres de negocios que prosperaban; sin duda su dinero tuvo algo que ver en los honores concedidos a Joaquín. **29-30.** De vez en cuando los nobles comían a su mesa (SCHRADER, KIB II, 140). Joaquín no comía todos los días con el rey; pero la corte proveía a sus necesidades. Este cambio no era inaudito; Asurbanipal había repuesto a su cautivo Necao de Egipto en un estado de poder y dignidad mayor que el que tenía antes de rebelarse contra él. Para los judíos esto debió de significar que al fin se aplacaba la cólera de Yahvé. La buena suerte de Joaquín duró «hasta el día de su muerte» (Jer 52, 34), la cual parece que ocurrió antes del fin del reinado de Amel-Marduk.

LIBROS DE LOS PARALIPÓMENOS

(CRÓNICAS)

Por E. F. SUTCLIFFE

Bibliografía — Comentarios: *C. F. KEIL, *The Books of the Chronicles*, Edimburgo 1872; *G. RAWLINSON, en «The Speaker's Bible», Londres 1873; B. NETELER, *Die Bücher der Chronik*, Münster de Westfalia 1899; *W. E. Barnes, *The Books of Chronicles*, Cambridge 1899 (CBSC); F. DE HUMMELAUER, S. I., *Com. in Lib. I Paralipomenon*, París 1905 (CSS); *E. L. CURTIS y A. A. MADSEN, *The Books of Chronicles*, Edimburgo 1910 (ICC); N. SCHLÖGL, *Die Bücher der Chronik*, Viena 1911; *J. W. ROTHSTEIN y J. HÄNEL, *Komm. zum I. Buch der Chronik*, Leipzig 1927 (KAT); J. GOETTSBERGER, *Die Bücher der Chronik*, Bonn 1939 (BB); M. REHM, *Die Bücher der Chronik*, Wurzburgo 1949 (en la *Echter Bibel*): L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, París 1949 (en L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible IV*). **282a**

Otros: P. VANNUTELLI, *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum Loci Paralleli*, Roma 1931-34; FR. VON HUMMELAUER, S. I., *Das vormosaische Priestertum in Israel, vergleichende Studie zu Exodus und 1 Chron. 2-8*, Friburgo de Brisgovia 1899; M. REHM, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik*, Münster de Westfalia 1937 (*Alttestamentliche Abhandlungen* 13, 3); *A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler*, Londres 1939 («Schweich Lectures» 1938); R. CORNELY, S. I., *Introd. in U. T. Libros Sacros*, II I, París 1887 (CSS) 311-50; F. X. KUGLER, S. I., *Von Moses bis Paulus*, Münster de Westfalia 1922; *C. R. DRIVER, LOT, Edimburgo, 1929[9]; *D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago 1926-27. **b**

Artículos: *G. BUCHANAN GRAY, *The Title «King of Persia»*, ET 25 (1913-14) 245-51; E. PODECHARD, *Les Références du Chroniqueur*, RB Nouv. Sér. 12 (1915) 236-47; *Le premier chapitre des Paralipomènes*, RB Nouv. Sér. 13 (1916) 363-86; B. ALFRINK, *Die Gadd'sche Chronik und die Heilige Schrift*, Bi 8 (1927) 385-417; *Die Schlacht bei Megiddo und der Tod des Josias* (609), Bi 15 (1934) 173-84; P. JOÜON, S. I., *Notes philologiques sur le texte hébreu de 1 et 2 Chroniques*, Bi 13 (1932) 87-90; *A. SPERBER, *Hebrew based upon Biblical Passages in Parallel Transmission*, HUCA 14 (1939) 153-249; *A. NOORDTZIJ, *Les intentions du Chroniste*, RB 49 (1940) 161-8; A. BEA, S. I., *Neuere Arbeiten zum Problem der biblischen Chronikbücher*, Bi 22 (1941) 46-58; H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, ETL 24 (1948) 354-94; A. CLAMER, DTC XI, 1971-94; A. ROBERT, DBV(S) IV, 15-20. **c**

Título Se conoce a esta obra por dos nombres: *Paralipómenos* y *Crónicas*. El primero, que es el que se emplea principalmente entre los católicos, lo tomaron los latinos (*Paralipomenon Liber*, SAN JERÓNIMO, *Ep. 53 ad Paulinum*, n. 8) de los griegos (*ἡ βίβλος τῶν παραλειπομένων*, TEODORETO, PG 80, 801). Así pues, en cuanto a su origen el nombre es el genitivo plural de un participio griego, y significa «el **d**

282d libro de lo que se omitió». Como explica Teodoreto, ibid., el autor del libro reunió «todo lo que el compilador de Re había dejado» *(παρέλιπεν)*. El segundo título lo puso en circulación San Jerónimo. Después de citar el título hebreo *Dibrê Hayyāmîm*, lit. «los hechos de los días», dice: «quod significantius *χρονικόν* totius divinae historiae possumus appellare», *Prologus Galeatus*, PL 28, 554. El primero está justificado en la medida en que la obra contiene mucho material no recogido en Re, aunque el principal intento del autor no fué escribir un suplemento. De igual manera, el nombre *Crónicas* es idóneo en cuanto el libro es histórico, pero no tiene en cuenta el fin especial del autor. Estos escritores antiguos no ponían títulos y menos aún subtítulos a sus obras. De otro modo nuestro autor pudiera haberle titulado *Historia de la dinastía davídica, depositaria de una promesa divina*.

e **Contenido y fin** — La obra comienza por Adán y termina con el decreto de Ciro que permitía a los desterrados volver de la cautividad de Babilonia. Pero la historia no está escrita de la misma manera en todo el libro. Los nueve primeros capítulos tienen, en su mayor parte, la forma de escuetas listas genealógicas. Se supone que el lector está familiarizado con la historia, tal como se ha expuesto desde el comienzo del Génesis. Así, no hay ni una palabra que explique quién fué Adán, o por qué el libro comienza con su nombre. Los capítulos sirven para recordar brevemente toda la historia primitiva del pueblo escogido y de la providencia divina que fué preparándolo desde el principio mismo a través de sus antepasados. El interés predominante en el autor se descubre ya en el c 2 donde, entre las genealogías de los doce hijos de Jacob, se da el lugar de honor a la de la tribu de Judá, incluyendo la parentela de David, cuya posteridad ocupa el c 3. Luego se da información más amplia sobre Judá en el c 4. De las demás tribus, se da especial preeminencia, en cuanto a la extensión, a la tribu de Leví, cc 6 y 9. En el 10 se cuenta la muerte de Saúl, no por sí misma, sino porque era necesario contar que fué rechazado por Dios, para explicar la elección divina de David como jefe de Israel. En el c 11, el autor entra de lleno en el verdadero tema que se propone tratar: la historia de la dinastía de David elegida por Dios. Ella ocupa el resto del libro, hasta la toma de Jerusalén por los babilonios en 587, cuando terminó el poder temporal de la casa de David.

f Esta restricción del tema explica que se pase en silencio la historia del reino septentrional. Ésta pertenece a la historia de Israel, pero no a la de la dinastía de David, y por tanto sólo se la recuerda cuando tiene relación con ésta. Igualmente, el reinado de Atalia apenas es reconocido, porque Atalia fué una usurpadora que no pertenecía a la línea de David. Los mismos reyes davídicos, en los cuales se concentra todo el interés, eran los herederos de la promesa, no como simples individuos, sino por su posición oficial como herederos del trono de David. Por esto el cronista omite las incidencias de su vida privada. Omite la historia de la juventud de David, de sus proezas en el reinado de Saúl, y de su adulterio con sus consecuencias. Omite, pues, tanto lo que sirvió para el prestigio de su ideal de rey teocrático como lo que redundó en su mengua. Pero en ninguno de los casos puede pensarse

que el cronista tuviera la intención de ocultar la verdad o falsear 282f
la historia. Cuando escribió su obra, el libro de los Reyes estaba ya afianzado en la estima del pueblo y era bien conocido, y él mismo, para todo aquello que no cuenta, remite a sus lectores a fuentes accesibles. Más sorprendente es la omisión de toda referencia directa a la idolatría de Salomón, puesto que fué castigada por Dios con la división del reino, y con haber separado del mando de los sucesores de Salomón la mayor de las partes en que se dividió (1 Re 11, 29-36). La forma en que alude el cronista al cumplimiento de la predicción del profeta Ajías, que se pone en el correspondiente pasaje de Re, demuestra que, en su opinión, era tema tan conocido de sus lectores que no necesitaba repetición explícita. Sea como fuere, la alusión demuestra que no hubo ninguna intención de callar la verdad.

Siendo pues la dinastía davídica el tema central del cronista no podía g
menos de dar especial relieve a la promesa divina de «edificar una casa a David», de conferirle una sucesión (c 17). «Hablas de *la casa de tu siervo* para tiempo lejano»; «oh Yahvé, que la palabra que has dicho de tu siervo y de su casa sea durable por la eternidad y cúmplela»; «que... se diga: Yahvé Sebaot, Dios de Israel, es en verdad un Dios para Israel. Y que la casa de David, tu siervo, sea firme ante Él»; «*tú has prometido* esta gracia a tu siervo. Bendice, pues, la casa de tu siervo para que subsista para siempre delante de ti. Porque tú, oh Yahvé, la has bendecido, y bendita será por toda la eternidad». Ahora bien, cuando escribía el cronista, parecía que estas grandes promesas se habían desvanecido en humo. La ciudad santa y el templo habían sido destruídos; la dinastía había sido barrida; el pueblo arrastraba una vida pobre y humilde bajo el gobierno de un poder extraño.

El cronista emprende la tarea de infundir nuevos ánimos al pueblo. No han caído en el olvido las promesas divinas y Dios no es impotente para poderlas cumplir: «la palabra de Yahvé permanece eternamente». Por lo cual, demuestra cómo Dios en toda la historia del reino bendijo las h
buenas acciones con prosperidad, y castigó las malas con calamidades. Éste es un tema que se repite en su obra, 2 Par 12, 1-2; 13, 4-16; 14, 11-13; 16, 9; 19, 2; 20, 37; 21, 10; 22, 4-9, etc. Demuestra en particular que el desastre final de la destrucción de Jerusalén proviene de la sentencia que pronunció Yahvé, provocado por las iniquidades del pueblo y de los reyes (2 Par 36, vv 5, 8, 9 y 12-16). «Hicieron escarnio de los mensajeros de Dios y menospreciaron sus palabras, burlándose de sus profetas, hasta que subió la ira de Dios contra su pueblo y ya no hubo remedio.» Con estas consideraciones, el autor pretendía mover al pueblo a una conversión sincera al Señor. Si se cumplía esta condición, volverían otra vez a gozar de la felicidad del favor divino. La promesa a la dinastía de David podría estar en suspenso, podría incluso parecer que había ya pasado, pero entre ellos tenían a los descendientes de David a través de Zorobabel (1 Par 3, 19-24), y, en el tiempo oportuno señalado por Dios, se levantaría entre ellos el nuevo David esperado.

Una parte esencial de la fidelidad a Dios y obediencia a su ley i
era la observancia sincera del culto y del ritual del templo. A este respecto los judíos posteriores al período de la cautividad fueron muy negligentes, como lo manifiestan los reproches que les dirigen

282i los profetas Ageo y Malaquías. Y así, el cronista se esfuerza por excitar sus entusiasmos por esta parte religiosa de sus responsabilidades individuales y nacionales. De aquí que vaya entretejiendo en su historia todo lo que consignaban sus fuentes sobre la planificación, construcción, dedicación, renovación e historia general del templo, juntamente con la organización proyectada por David para la debida y solemne celebración del culto en él, distribuyendo las funciones entre las diversas series o divisiones de sacerdotes y levitas, y la renovación de esta organización por Joyada bajo Joás, por Ezequías y por Josías. No sólo el interés del cronista en estos asuntos religiosos, sino también la persuasión que tenía de su importancia para la nación, y de la necesidad de excitar en el pueblo un sentimiento vivo de sus obligaciones a este respecto le movieron a dedicarles una parte tan larga de su obra.

j **Lugar en el canon** — En las ediciones impresas de la Biblia hebrea, Par ocupa el último lugar entre los libros hagiógrafos y, por consiguiente, el último lugar de todos. A veces se ha dicho que esta posición vino a ocuparla a partir de la era cristiana, en virtud de Mt 23, 35 «desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías». Puesto que el asesinato de Zacarías por Joás ocurrió ya en el s. IX —por lo cual no es el último de ninguna manera en la historia del AT—, se ha indicado que así como el asesinato de Abel se registra en el primer libro que se escribió de la Biblia, el de Zacarías debe estar consignado en el último. Sobre esta base se construye una argumentación para determinar el tiempo de la composición de Par, o al menos, de su inclusión en el canon. Sin embargo, la historia de la cuestión es más compleja. San Melitón, obispo de Sardes al final del s. II, pone Par después de Re y termina la lista con Esdras (Esd-Neh), de acuerdo con el canon judío palestinense que conoció en su tiempo (véase JE III, 151*a*). EUSEBIO nos conserva este pasaje, *Hist. Eccl.* IV 26.

k ORÍGENES, en la lista de los 22 libros recibidos por los judíos, PG 13, 1084, enumera Par antes de 1-2 Esdras y después de Re. EPIFANIO, también en una lista del canon hebreo, coloca Par antes de Re y termina con 1-2 Esd y Ester, PG 43, 277. Finalmente, SAN JERÓNIMO, en la lista que da del mismo canon en su *Prologus Galeatus*, PL 28, 554, asigna a Par el séptimo lugar entre los hagiógrafos o ketubim, al que sigue 1-2 Esdras, y termina la lista con Ester. El testimonio de los judíos dista también mucho de ser unánime. En el Talmud de Babilonia, *Baba Bathra* 14*b*-15*a*, la lista termina con Est y Par. En la Biblia hebrea contenida en el códice de San Petersburgo, que data del 1009 d.C., Par aparece en primer lugar entre los hagiógrafos o ketubim, y Esd-Neh ocupa el último. Además, el tratado *Adath Deborim* de 1207 d.C. declara que este orden, que estaba de acuerdo con la práctica occidental o palestinense, es el correcto, contra la costumbre oriental o de Babilonia de colocar Par o Est al final. Véase C. D. GINSBURG, *Introd. to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897) 1-8.

l **Relación con Esdras-Nehemías** — Las pruebas en favor de la unidad de autor de Par y Esd-Neh están resumidas por CORNELY, 328-30, 357, con abundantes referencias: ambos acusan idéntica dicción en cuanto

al vocabulario, uso de las preposiciones y otras construcciones; tienen 282l
fórmulas análogas de citar la ley mosaica; las funciones de los levitas son descritas con el mismo estilo difuso y casi con las mismas palabras; abundan en ambos las genealogías y listas públicas; ambas obras centran su atención en Jerusalén, el templo y el culto público; en ambas se encuentra la misma solicitud por la ley divina y la misma diligencia en consignar lo que se refiere a los sacerdotes y los levitas. Con todo, el ambiente literario de Esd-Neh es muy distinto del de Par. Pero el gran número de rasgos comunes que ofrecen demuestra cuando menos que ambas obras provienen del mismo círculo, si no de la misma pluma.

La identidad del autor, aun en el caso de que estuviera probada, m
no prueba la unidad de composición, como es evidente. Ya ALFONSO EL TOSTADO, obispo de Ávila, *Opera* XVI (Venecia 1728) *quaest.* 5 *ad fin.*, afirmó, en el s. XV, que Esd-Neh es la continuación de Par, cosa que muchos tienen por cierta hoy día. En favor de la unidad de las dos obras se indica que Esd-Neh comienza precisamente en el punto en que acaba Par, y que Par termina citando parte del decreto con que empieza Esd-Neh. Estas consideraciones tienen su peso, aunque en el supuesto de una obra originalmente continua, el decreto habría sido repetido parcialmente al fin de Par, cuando se dividió en dos la obra total, para indicar así dónde se encontraría la continuación. Por otra parte, se podían haber añadido estos versículos a Par para procurar que el libro terminara en un tono consolador. Podemos compararlos a las adiciones a ciertos salmos. Ambas obras habrían sido provechosas por vía de información y de exhortación a los contemporáneos del autor, cualquiera que fuese el momento en que hubiese vivido, y para las generaciones siguientes. En contra de esto se puede argüir que la hipótesis no tiene apoyo histórico, y que en Esd-Neh no hay rastro de esperanza mesiánica, aunque hubiera sido cosa fácil introducirla tomándola de los profetas posteriores a la cautividad. Además, la presuposición de la identidad del autor no es completamente cierta en sí misma. Por tanto, las pruebas en favor de la unidad, aunque son fuertes, difícilmente constituyen una demostración.

Fecha — La cita tomada del decreto de Ciro, 2 Par 36, 22-23, indican n
que la obra no se escribió hasta después del regreso de la cautividad de Babilonia; y aun cuando es posible que esto sea adición posterior, se saca la misma conclusión de la mención del establecimiento del *reino* persa en 2 Par 36, 20. Si, como es probable, la moneda que se nombra en 1 Par 29, 7, es el darico persa, la fecha tendría que ser lo suficiente larga, después de su introducción por Darío, 521-486, para que el nombre y el uso de ella fuera corriente en Palestina. La prueba tomada de la lista de la descendencia de David (1 Par 3, 19-24) no es concluyente, por un lado porque es posible que se hayan hecho adiciones a ella, por otro, debido al estado en que se conserva y la dificultad de su interpretación. Zorobabel fué el primer gobernador de los judíos a su regreso de la cautividad en 538 (Ag 1, 1). Se han propuesto varias correcciones e interpretaciones, pero TM parece poner 6 generaciones después de Zorobabel, y LXX y Vg., 11. Si Jananías, el hijo de Zorobabel, era ya adulto cuando el regreso de la cautividad,

282n y damos unos 20 años a una generación, entonces TM apuntaría a un siglo después. Según la lección de LXX y Vg., Semeías, hijo de Sequenías, pertenecía a la séptima generación después de Zorobabel, y fué uno de los que ayudaron a Nehemías a reconstruir los muros de Jerusalén en 445 (Neh 3, 29). Si esto es exacto, cada generación debió de casarse bastante pronto, pues Zorobabel no podía tener más de 40 años en 538, dado que su abuelo Joaquín tenía 18 en 598. Las generaciones restantes en LXX y Vg. nos llevan a una fecha que cae hacia la mitad del s. IV. Finalmente, si Par-Esd-Neh formaban originariamente una sola obra, debe tenerse en cuenta la fecha del último. Véase § 288*f*.

o **Autor** — En el Talmud de Babilonia, *Baba Bathra* 15*a*, se cataloga a Esdras como autor del libro que lleva su nombre (Esd-Neh) y de las genealogías de Par. Nicolás de Lira extendió su paternidad a todo Par, y muchos le siguieron en esta opinión hasta el s. XIX. Pero esto es incompatible con la comunidad de autor y con la fecha más reciente de Esd-Neh, propugnadas hoy por muchos. La opinión dominante es que el interés que se manifiesta en el libro por los levitas, y hasta por los cantores y porteros del templo, sólo permite pensar que el autor de Par fué un levita y probablemente uno de los de menor rango.

p **Doctrina** — La doctrina sobre Dios concierne en su mayor parte a sus relaciones con el hombre, pero se encuentran algunas lecciones de valor sobre **lo que Dios es en sí mismo.** Se vislumbra su omnipresencia en «si el cielo y los cielos de los cielos no bastan a contenerla» (2 Par 2, 5). Nada se escapa a su conocimiento porque «tiende Yahvé sus ojos por toda la tierra» (2 Par 16, 9). En su mano está «la fuerza y el poderío» (1 Par 29, 12) y «nadie puede resistirle» (2 Par 20, 6). Suyo es «cuanto hay en los cielos y en la tierra» (1 Par 29, 11), así que el hombre no puede dar a Dios sino lo que haya recibido de su divina bondad (1 Par 29, 14).

q Pero Dios no vive en un aislamiento glorioso en el cielo; **Él es el gobernante omnipotente del mundo.** Su gobierno se funda en el perfecto conocimiento, porque «Yahvé escudriña los corazones de todos y penetra todos los designios y todos los pensamientos» (1 Par 28, 9), y se extiende a «todos los reinos y naciones» (2 Par 20, 6). Su querer prevalece «porque tiene Dios poder para levantar y para derribar» (2 Par 25, 8). Teológicamente, la doctrina del gobierno providente de Dios en el mundo está en mantillas, pues no se ha presentado todavía el problema de la acción armónica del gobierno de Dios y del libre albedrío del hombre, ni se hace distinción entre la voluntad absoluta y la permisiva de Dios. Así, fué voluntad de Dios que Roboam no accediese a las demandas del pueblo (2 Par 10, 15). Así también, la visita de Ocozías a Joram, que le acarreó la muerte (2 Par 22, 7), y la decisión desastrosa de Amasías de hacer la guerra a Joás de Israel
r (2 Par 25, 70). Dios, como justo gobernante del mundo y custodio del orden moral, debe castigar el mal y recompensar el bien. Pero no habiendo sido revelada todavía la doctrina de la retribución en la otra vida, no podía concebirse el premio y el castigo más que en términos de prosperidad o desastre terrenales. En esto Par no hace más que reflejar las enseñanzas transmitidas ya desde el Pentateuco,

pasando por Jue, Sam, Re y varios salmos. En nuestro libro, dicha 282r
doctrina tiene frecuente aplicación en su aspecto punitivo, desde la muerte de Saúl por sus iniquidades (1 Par 10, 13-14) hasta la destrucción final de Jerusalén y el fin del reino (2 Par 36, 13-17), y en su aspecto remunerativo, desde la promesa hecha a David (1 Par 12, 3) hasta la hecha a Ezequías (2 Par 30, 8 s). Pero aunque Dios es justo, «su misericordia es inmensa» (1 Par 21, 13) y, por su misericordia, siempre está pronto a perdonar (2 Par 30, 9). Escucha las oraciones de los hombres (2 Par 7, 12-16) y las atiende, hasta el punto mismo de conceder un milagro (2 Par 32, 24). Aun a una persona como Manasés, cuyas iniquidades habían provocado la cólera del cielo, Dios le escucha y le concede el perdón en gracia a su plegaria de arrepentimiento (2 Par 33, 6 y 12 s). Porque aunque servir a Dios es fácil si se compara con el servicio a los príncipes de la tierra (2 Par 12, 8), el hombre es muy frágil y «no hay hombre que no peque» (2 Par 6, 36), y solamente de Dios puede venir un «corazón perfecto» para guardar sus mandamientos (1 Par 29, 19; 2 Par 30, 13).

Si bien Dios gobierna todo el mundo, se dignó establecer íntimas s
relaciones divinas con Israel. Lo escogió de entre todas las demás naciones y le llamó «mi pueblo» (1 Par 11, 2). «Lo que pactó con Abraham» continúa con Israel «como pacto eterno» (1 Par 16, 16 s). Él fué quien escogió a David como rey (1 Par 11, 2-3; 14, 2; 17, 7; 28, 4; 2 Par 6, 6). Él escogió a Salomón para que le sucediera (1 Par 17, 11-12; 22, 9; 28, 5-7; 2 Par 1, 8; 6, 10). Y todavía más, Dios prometió a David una dinastía que reinaría para siempre (1 Par 17, 17 y 23-27). A veces, esta promesa está condicionada por la fidelidad (2 Par 6, 16; 7, 17-22). A veces no se condiciona (2 Par 13, 5; 21, 7). En el primer caso, se refiere al reino temporal que terminó debido a las continuas infidelidades (2 Par 36, 13-17). En el segundo, al reino espiritual de Cristo, el segundo David, del cual profetizó el arcángel Gabriel: «reinará en la casa de Jacob por los siglos» (Lc 1, 32). Aquí radica la esperanza mesiánica de nuestro libro.

Fiel a su promesa (Dt 18, 18-22), Dios suscitó una larga **sucesión** t
de profetas para guiar, amonestar y reprender a su pueblo: Natán, 1 Par 17, 1, y Gad, 1 Par 21, 9 (David); Ajías, 2 Par 10, 15 (Salomón); Semeías, 11, 2; 12, 5 (Roboam); Ido, 13, 22 (Abías); Azarías, 15, 1 y Jananí, 16, 7 (Asa); Miqueas, hijo de Yemla, 18, 7 ss (Ajab y Josafat); Jehú, hijo de Jananí, 19, 2; 20, 14, y Eliezer, 20, 37 (Josafat); Elías, 21, 12 (Joram); algunos profetas innominados, 24, 19, y Zacarías, hijo de Joyada, 24, 20 (Joás); un hombre de Dios innominado, 25, 7, y un profeta, 25, 15 (Amasías); Oded en Samaria, 28, 9 (Ajaz); videntes, 33, 18 (Manasés); enviados de Dios y profetas, 36, 15-16 (Sedecías).

A pesar de la clara conciencia de la elección privilegiada de Israel, u
no asoma en nuestro libro ningún nacionalismo cerrado. De boca de Hiram, rey de Tiro (2 Par 2, 11-12), y de la reina de Sabá (9, 8), salen alabanzas a Dios. Se invita a las naciones a venir a adorar la presencia de Yahvé, simbolizada en el arca (1 Par 16, 28-29). La fama del templo se extiende por todas las naciones (1 Par 22, 1). Salomón ora para que sean escuchadas desde el cielo las oraciones de los extranjeros que ven-

282u gan al templo a adorar «para que todos los pueblos de la tierra conozcan» el nombre de Yahvé y le sirvan (2 Par 6, 32-33).

v **Fuentes** — Al fin de la narración de la mayor parte de los reinados el cronista da el nombre de una o más obras donde se puede obtener información más amplia. Constituyen una excepción los reinados de Joram, Ocozías, Amón, Joacaz, Joaquín y Sedecías. Para éstos, excepto Joram y Amón, el libro de Reyes omite también la mención de las fuentes; en cuanto a Amón se puede explicar la omisión por un *homoioteleuton*. Las fuentes con títulos históricos son las siguientes: (1) «Libro de los reyes de Israel y de Judá», 1 Par 9, 1 (censos de población); 2 Par 27, 7 (Jotam); 35, 27 (Josías); 38, 6 (Joaquim); (2) «Libro de los reyes de Judá y de Israel», 2 Par 25, 26 (Amasías); 28, 26 (Ajaz); 32, 32 (Ezequías); (3) «El libro de los reyes de Judá y de Israel», 2 Par 16, 11 (Asa), diferenciándose el título de (2) solamente en la construcción gramatical; (4) «Libro de los reyes de Israel», 2 Par 20, 34 (Josafat); (5) «Hechos de los reyes de Israel», 2 Par 33, 18; (6) «Estudio *[Midraš]* sobre el libro de Reyes», 2 Par 24, 27 (Joás). Como los libros no solían llevar títulos, apenas cabe esperar una nomenclatura fija y determinada, y no hay razón para poner en duda que (1), (2) y (3) representan la misma obra, y son probablemente idénticos a (4) y (5). Parece que (6) es una obra diferente; sobre el término, «midraš» v. com. a 2 Par 13, 22.

w Las fuentes que se nombran según algún profeta o vidente son las siguientes: (1) «Hechos [o palabras] de Samuel el vidente», 1 Par 29, 29 (David); (2) «Hechos de Natán profeta», 1 Par 29, 29 (David); 2 Par 9, 29 (Salomón); (3) «Hechos de Gad el vidente», 1 Par 29, 29 (David); (4) «Profecía de Ajías de Silo», 2 Par 9, 29 (Salomón); (5) «Visión de Ido el vidente, sobre Jeroboam, hijo de Nabat», 2 Par 9, 29 (Salomón); «Hechos de Ido el vidente», 12, 15 (Roboam); «Estudio *[Midraš;* o investigación] del profeta Ido», 13, 22 (Abías); (6) «Hechos de Semeías profeta», 12, 15 (Roboam); (7) «Hechos de Jehú, hijo de Jananí», 20, 34 (Josafat); (8) la historia de Ozías fué escrita por Isaías profeta, hijo de Amós, 26, 22: «Visión de Isaías profeta, hijo de Amós», 32, 32 (Ezequías); (9) «Hechos de Jozay» o «Hechos de los videntes», 33, 19 (Manasés). Las opiniones sobre el número y la existencia independiente de estos escritos difieren grandemente. Sobre (7) «Hechos de Jehú», el texto dice explícitamente que fueron incorporados al «Libro de los reyes de Israel», lo que sin embargo supone, por lo menos, que en un principio existió independientemente. En el caso de (8) «Visión de Isaías», la prueba textual no es unánime y muchos piensan que no se nombra como parte de un libro histórico; v. 2 Par 32, 32. La opinión de que el cronista conocía todas estas obras como partes de una gran historia parece quedar excluída definitivamente por la mención simultánea y separada en 2 Par 33, 18-19 de los «Hechos de los reyes de Israel» y «Hechos de Jozay» o «de los videntes».

x Las genealogías en 1 Par 1, 1—9, 44 están tomadas de fuentes que no se nombran. 1, 1—2, 5, proviene de Gén y la información que sigue puede provenir en parte de Éx, Núm, Jos, Rut, Sam y Re; pero otras partes, como 2, 14-15, pertenecen a fuentes no canónicas.

y La obra histórica llamada «Libro de los reyes de Israel y de Judá», etc., no puede identificarse con nuestro Sam-Re, pues el primero

contiene varios hechos que en vano se buscarán en los segundos: 282y
1 Par 9, 1, las genealogías; 2 Par 27, 7, las victorias de Jotam; 33, 18, la oración de Manasés; 36, 8, las abominaciones de Manasés. Se discute si Sam-Re constituyen por sí mismos una fuente. Alguien ha optado por la afirmativa, fundándose en grandes semejanzas verbales en la manera de agrupar los hechos y en el orden seguido. Pero todo esto se explica perfectamente por la utilización por ambos autores de una misma fuente común. Sam-Re era sin duda una obra bien conocida, y se supone que los hechos narrados en sus libros eran famliares a los lectores de Par, por ejemplo: 2 Par 10, 15, la profecía de Ajías (1 Re 11, 29-39); 32, 24, el signo dado a Ezequías (2 Re 20, 8-11); 32, 25 y 31, la embajada de Babilonia (2 Re 20, 12-19). Por otra parte, Par añade muchos pormenores que no se consignan en Sam-Re, como se verá en el comentario. Y alguna vez Par hace inteligible la narración de Sam-Re. Compárese, por ejemplo, 2 Par 22, 11, con 2 Re 11, 2; y 2 Par 24, 14, con 2 Re 11, 13. Éste y otros casos semejantes demuestran que la fuente no fué Sam-Re. Las semejanzas y las diferencias se explican mejor por el uso de una fuente común, de la cual cada autor tomó lo que le pareció que venía mejor a su propósito. Así piensan Rothstein-Hänel, Goettsberger, Rehm y otros.

Se alude también a las estadísticas genealógicas hechas en tiempo z
de Jotam y de Jeroboam (1 Par 5, 17); a los «Anales del rey David», 27, 24; y a una colección de Lamentaciones, 2 Par 35, 25 diferente de la que existe todavía hoy.

Veracidad histórica — El primero que lanzó el ataque contra la cre- aa
dibilidad de la narración del cronista fué *W. L. M. DE WETTE, *Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik*, «Beiträge zur Einleitung in d. A. T.» II, Halle 1807. Aunque ya fueron refutados sus argumentos por F. C. Movers, *K. F. Keil y otros, WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel*, versión inglesa, Edimburgo 1885, los volvió a poner sobre el tapete. A esto se vió forzado Wellhausen en virtud de sus teorías sobre la composición del Pentateuco, pues es manifiesto, según Par, que la ley levítica existía ya en tiempo de David y de Salomón, y no es una obra posterior a la cautividad como Wellhausen mantenía. Se puede leer en CORNELY, 330-48, un minucioso examen de sus principales argumentos, y también en KUGLER, 234-89. Muchos quedan resueltos solamente con apreciar como es debido el modo de escribir la historia adoptado por los antiguos hebreos, y con entender perfectamente el texto. Así, se acusa a Par de falsificar la historia porque cuenta que inmediatamente después de la muerte de Saúl, David fué elegido rey de Israel. Estaría justificado este reparo si Par hubiese dicho que un acontecimiento siguió inmediatamente a otro, pero no es éste el caso. Y así como los escritores sagrados cuentan frecuentemente los hechos sin atender al orden cronológico, así también el mero hecho de que la narración de un suceso siga inmediatamente la de otro, no implica que en la mente del escritor o en la del lector hebreo los dos hechos se siguieran inmediatamente en el tiempo. En el caso presente, Par, lejos de intentar ocultar la existencia del hijo y sucesor de Saúl, del rival de David, le nombra dos veces (1 Par 8, 33, y 9, 39) por su verda-

282aa dero nombre Esbal (llamado también Isboset, por odio al nombre Baal a causa de las asociaciones idolátricas que llevaba consigo). Aquí, como en otros casos (véase § 282*y*), Par da por supuesto que se conocen los hechos narrados en Sam-Re. Aunque lo hubiera querido el cronista, no hubiera podido lograr borrar el conocimiento de la historia contada en este libro popular. Puesto que su finalidad no era poner por escrito todo lo que se sabía de la historia de Judá, como es evidente por sus muchas referencias a otras fuentes de información, seleccionó de toda la masa de materiales utilizables aquellos que se ajustaban mejor a su tema.

bb Para ilustrar la línea de argumentación adoptada puede mencionarse otra objeción, a saber, que según 1 Par 11, 1, «todo Israel» se reunió en Hebrón para hacer a David rey sobre todo el pueblo. Parece habérsele escapado a Wellhausen el hecho de que el pasaje paralelo de 2 Sam 5, 1, tiene una frase que equivale a lo mismo, cuando dice que «todas las tribus de Israel» vinieron a Hebrón con el mismo objeto. Tampoco se puede suponer que quiso dar a esta expresión el sentido literal estricto, y el uso bíblico demuestra que quiso decir que se reunieron representantes de toda la nación, o que los que estaban reunidos representaban la voluntad predominante de todo el pueblo. Cualquier cosa de Par que el sentido histórico moderno encuentre exagerada tiene su paralelo en Sam-Re. Así, en tiempo de Joaquín, Nabucodonosor «se llevó a todo Jerusalén y a todos los príncipes» (2 Re 24, 14), y con todo, en el reinado de Sedecías, Jeremías habla varias veces de los «príncipes» (37, 13-14; 38, 4, 25 y 27). San Agustín ya decía hace varios siglos que muchas dificultades aparentes de la Biblia se solucionan si se tiene en cuenta que «la Escritura acostumbra a hablar de una parte como si fuera el todo», *Epist. 149, ad Paulinum*, PL 33, 638. Sobre el tratamiento de la tribu de Leví en Wellhausen, puede remitirse a C. LATTEY, S. I., en CBQ 12 (1950) 277-91.

cc La enérgica condenación de la veracidad histórica del cronista por parte de Wellhausen tuvo influencia muy extensa, y muchos le siguieron en la tesis según la cual el cronista proyecta al pasado la organización del templo, tal como existía en sus días y como se pone en el código sacerdotal. Se ha dicho de él que «quiso llamar la atención de sus lectores en primer lugar hacia el templo y su historia, y publicar todo lo que los reyes piadosos de Israel-Judá habían hecho por su gloria y esplendor», y que «trazó un cuadro del pasado de su pueblo con los colores de su tiempo, e idealizó el pasado, de suerte que, bajo todos los aspectos, su libro no puede ser tenido como digno de crédito»; así se expresa A. NOORDTZIJ en 1940, tratando de la opinión que entonces prevalecía entre los no católicos, 160. Prosigue con la demostración de que el interés del libro recae en primer lugar, no en lo que atañe al culto, sino en la casa de David y sus esperanzas mesiánicas. En las tablas genealógicas sólo se menciona a Moisés incidentalmente (1 Par 6, 3) y de las tribus se da la preeminencia no a la de Leví, sino a la de Judá con la casa de David. Tampoco el sumo sacerdote ocupa el primer plano de la narración, pues está subordinado al rey, que es quien renueva, y no el sumo sacerdote, la alianza con Yahvé (2 Par 29, 10, y 34, 31). Es el rey quien preside las grandes

ceremonias religiosas (1 Par 13, 5 s; 2 Par 20, 3 ss; 29, 20 ss; 35, 16, etc.). Son los profetas, no los sacerdotes, los que desempeñan un papel importante en la historia religiosa de la monarquía (§ 282*t*) y los que desarrollan la obra de Moisés (2 Par 29, 25). **282cc**

Se da por descontado que, en otras materias que no están afectadas por el punto de vista y propósito del autor, se reconoce el valor histórico de su tradición. Así * M. NORTH, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle 1943), opina que Par tuvo fuentes anteriores a la cautividad, para la historia de los reyes, sólo en el caso del canal de Ezequías (2 Par 32, 30), de la última batalla y muerte de Josías (35, 20-24) y de varias noticias relativas a los trabajos de defensa de los reyes de Judá, y a sus guerras. Pero como indicó el padre BEA, S. I., en Bi 27 (1946) 145-6, si todos estos datos provienen de fuentes antiguas y dignas de fe, toda la probabilidad está en favor de que otros datos se derivan de fuentes semejantes, y no debe presuponerse lo contrario a menos que se pruebe, lo cual no es de esperar. **dd**

Escritores católicos recientes siguen a sus predecesores en la defensa del carácter histórico de nuestro libro. Así L. MARCHAL escribe: «El tipo de literatura adoptado por el cronista es ciertamente histórico», 19; «No existe razón seria para dudar de la realidad de los hechos garantizados por el autor», 20. M. REHM: «El propósito del autor es ofrecer la verdad y hallarla remontándose a tradiciones más antiguas», 6. De igual modo Goettsberger se preocupa en su comentario de demostrar cómo Par completa y a veces hace inteligibles las narraciones de Sam-Re, y de defenderlas en general contra la acusación de error. A. CLAMER, 1993, califica el libro como «un testigo de la historia de Israel, especialmente de su historia religiosa». No obstante, admite, íbid. 1922, que puede contener muchas modificaciones de detalle, adaptaciones y demás alteraciones de la misma índole. Así también GOETTSBERGER, 12, y MARCHAL, 17, admiten cierta idealización del pasado; y el primero observa, 13, que cuando el cronista proyecta en el pasado las opiniones de su tiempo su modo de proceder no difiere mucho de cuando desarrolla la narración en el lenguaje y estilo de su tiempo. **ee**

Las **cifras** son a veces increíblemente altas. Así Abías tenía un ejército de 400.000 hombres y Jeroboam de 800.000 (2 Par 13, 3). Tomadas en sí mismas, podían significar el número total de los que podían ser llamados a filas. Lo cual evitaría la dificultad de que tan grandes ejércitos vinieran a las manos al mismo tiempo, pero subsistiría todavía la dificultad de que estas cifras suponen una población total mayor que la que podía tener un país tan pequeño como Palestina. De hecho, la explicación queda descartada por 13, 17, que dice que fueron víctimas de la guerra 500.000 hombres del ejército de Jeroboam. Se ha insinuado otra explicación, que consiste en decir que «mil» significa una unidad combatiente que tenía esta cifra nominal, aunque de hecho pudiera ser mucho más baja. Pero a Josafat se le atribuyen 1.160.000 combatientes, o, según esta explicación, 1.160 regimientos de 1.000 hombres nominales (2 Par 17, 14-18). Aun en el supuesto de que ninguna unidad rebasase la mitad de ese número, todavía nos queda un margen para un ejército de más de 500.000 **ff**

282ff hombres. El problema no se limita únicamente a Par. Se encuentran también cifras muy elevadas en Gén y Núm. Por lo cual, parece que se trata de una característica de la historiografía hebrea, de una convención literaria, entendida y admitida como tal por estos antiguos escritores y sus lectores. La inspiración divina es incompatible solamente con aquellos modos de expresión literaria que llevan consigo no sólo error material, sino también formal.[177]

gg **El cronista como escritor** — Una lectura cuidadosa de la obra no da la impresión de que esté escrita por la pluma de un literato. Tanto el lenguaje, más bien confuso, como la composición de la obra no acreditan de tal a su autor. Se le olvidan elementos tomados de otras fuentes que no tienen ningún sentido en su nuevo contexto. Así la observación de que David se quedó en Jerusalén (1 Par 20, 1) no tiene razón de ser, puesto que ha omitido la historia del crimen de David contra Urías. En 2 Par 20, 35, la frase «después de esto» no se refiere a nada, pues ya se ha cerrado la narración del reinado de Josafat. Se dice que el arca estuvo en el santo de los santos «hasta el día de hoy» (2 Par 5, 9), frase que, si es verdadera en la fuente, no lo es después del destierro. Observaciones semejantes se hacen sobre los trabajos forzados de Salomón (8, 8) y la rebelión de las tribus del norte (10, 19).

hh Se dan también repeticiones curiosas, semejantes a las que aparecen también en Sam-Re. Así, por ejemplo, se pone la genealogía de Saúl tanto en 1 Par 8, 29 ss, como en 9, 35 ss; 2 Par 27, 1, está repetido en 27, 8. Una asociación de ideas sugerida por una palabra puede dar ocasión a una larga digresión. En 1 Par 23, 1-2, empieza la narración de la gran asamblea en la cual presentó David a Salomón como su sucesor. Entre los convocados a ella, se cuentan los levitas y los sacerdotes. Esto conduce al autor a dar largas listas de unos y otros, y se reanuda la historia sólo en 28, 1. El hablar del oro que la reina de Sabá dió a Salomón (2 Par 9, 9) le lleva a hablar del oro que traían de Ofir, y después se prosigue la narración de la reina en 9, 12. Esto fué tomado así de la fuente, lo cual se ve también en 1 Re 10, 11 ss. Evidentemente, tal manera de proceder era congénita en los antiguos escritores hebreos. A pesar de estos pequeños defectos de ejecución, el cronista tuvo en su mente un plan definido y logró imprimirlo en su obra.

LIBRO PRIMERO DE LOS PARALIPÓMENOS

283a **I, 1—IX, 44. Genealogías.**

I, 1—II, 2. De Adán a Jacob—1-4. Patriarcas anteriores al diluvio. Gén 5, 1-31. **5-23. Catálogo de las naciones,** de Gén 10. **17.** Después de «Aram», inclúyase con un ms. hebr. y LXX (A), «hijos de Aram» (Gén 10, 23). La forma «Meseć», que puede ser debida a una reminiscencia de este nombre en el v 5, se cambia en *Mas* en algunos mss. hebr. y en Sir. de acuerdo con Gén 10, 23. **24-27. Patriarcas posteriores al diluvio,** de Gén 11, 10-26. **25.** «Ragau» y «Reu» (Gén 11, 18) son transliteraciones diferentes del hebreo *Reʿû*. **27.** Para el cambio del nombre de Abraham, v. Gén 17, 5. **28-34. El linaje de Abraham.**

28. V. en Gén 21, 1-4, el nacimiento de Isac y el de Ismael, éste el 283a
mayor, aunque nombrado en segundo lugar por ser menos importante (Gén 16, 15). La lista de los descendientes de Ismael, **29-31,** proviene de Gén 25, 13-15. El «Jadad» del v 30 es el «Jadar» de Gén. Estas dos letras finales en hebr. se confunden con frecuencia, y la prueba textual varía en ambos lugares. Los nombres de los hijos de Quetura en **32-33** están tomados de Gén 25, 1-4. Fué una mujer de segundo rango de Abraham, no una concubina. Se la llama su «mujer» en Gén 25, 1. **34.** Los hijos de Isac, al contrario de los hijos de Abraham, se ponen por orden de nacimiento (Gén 25, 25), y no se menciona el nombre de Jacob, que fué el original de Israel (Gén 32, 28). **35-37. Los hijos de Esaú,** de Gén 36, 10-13. **38-42. Los hijos de Seir,** los aborígenes de la tierra de Edom (Gén 36, 20-28). **39.** A Homám se le llama Hemam en Gén, debiéndose la diferencia a la semejanza del *yod* y del *vau* en la escritura hebrea primitiva. La misma observación es aplicable a los nombres Alián y Sefi (**40**), que en Gén son Alván y Sefó. Jamram (**41**) es Jemdán en Gén, donde TM tiene Jetrán con *n*, como aquí. **42.** Jacán se llama Acán en Gén. También se escribe Arán en TM de Gén. **43-50. Los reyes de Edom,** de Gén 36, 31-39. El texto hebr. es el mismo en 48 que en Gén. **50.** Por una confusión ordinaria de consonantes el nombre aparece aquí Adad y en Gén Adar. **51-54. Caudillos de Edom,** Gén 36, 40-43. La mención de la muerte de Adad II en **51,** que falta en Gén, indica que estos gobernantes vinieron después de la extinción de la monarquía. Los nombres pueden ser en parte de personas y en parte de territorios.

II, 3—VIII, 40. Las doce tribus de Israel. b

II, 3—IV, 23. Tribu de Judá—3-4 vienen de Gén 38. **5.** Gén 46, 12. **6.** Zimri aparece como Zabdi en Jos 7, 1, TM, Vg.; pero Zimri tiene allí también el apoyo de LXX. Hetán es mencionado entre los sabios de 1 Re 5, 31, como un ezraita o descendiente de Zeraj. Después de «Hetán» se han perdido las palabras «los hijos de Jamul», 5. En 1 Re 4, 31, Hemán, Calcol y Dorda aparecen como hijos de Majol, nombre que, por inversión de las letras, puede ocultar el de Jamul. «En total, cinco» sería, entonces, una glosa añadida después de la corrupción del texto. **7.** Como no se ha mencionado a Carmi previamente, es probable que las palabras «y los hijos de Zimri: Carmi» hayan desaparecido del texto; véase Jos 7, 1. En vez de Acar, léase Acán con algunos mss. hebr. aquí y con Jos 7, 1, TM, Vg. **8.** Azarías solamente aparece aquí. **9.** Jerajmeel, solamente en este capítulo. Ram (variante, Aram), Rut 4, 19. Quelubai aparece en 18 como Caleb. **10-17. Hijos de Ram. 10-12.** Rut 4, 19-22. A Isaí, el padre de David, se le llama Jesé en Is 11, 1. **13.** 1 Sam 17, 13. **14-15.** Excepto David, los demás solamente se consignan aquí. **16.** Sarvia (Zeruyah) sólo mencionada aquí como hermana de David; sus hijos en 2 Sam 2, 18. A Abigail se la llama hija de Naas (Isai) en 2 Sam 17, 25, y debió ser medio hermana de David. **17:** 2 Sam 17, 25, donde debe leerse con LXX (A) «el ismaelita» en vez de «de Jezrael».

18-20. Hijos de Caleb. Este Caleb es distinto del Caleb, hijo de Jefone c
(Núm 13, 6), uno de los enviados por Moisés a explorar la tierra prometida. Los demás nombres no son conocidos por otra parte, excepto

283c Jur, Uri (Éx 31, 2) y Efrata, la hija de Maquír (21, 24). El interés de la lista para el cronista está cifrado en Betsael (Besalel), el artífice del tabernáculo y su mobiliario. **21-24. Otros detalles relativos a Esrón,** 9. **21.** «Luego» se refiere a 9. La hija de Maquir se llamaba Efrata (19, 24). Maquir era de Manasés (Jos 17, 1). Esto explica que Jair, que se cuenta aquí entre los de Judá por Esrón, sea también llamado hijo de Manasés (Núm 32, 41), pues estaba unido con esta tribu por su padre Segub y por el lado de la madre, y vivía con la media tribu de Manasés en Galad. Este Jair es probablemente el juez de Jue 10, 3-5. La relación de sus hazañas ha sido introducida en Núm 32, 41, y Dt 3, 14, donde hay que notar la expresión: «hasta el día de hoy». El número 30 en Jue 10, 4 es probablemente un número redondo. **23.** «Los de Guesur y Aram les tomaron los burgos de Jair.» Guesur: territorio en la Transjordania del N.; Quenat, probablemente la moderna Qanawat en el O. del Jaurán. **24.** «Efrata, la mujer de Esrón, su padre», matrimonio prohibido por Lev 18, 8. Asjur equivale a Jur, 19; 4, 5. **25-41.** Los descendientes de Jerajmeel, 9; cf. 1 Sam 27, 10; 30, 29. **25.** Ram, 27. **26.** Onam, 28. **31.** Como Sesán no tuvo hijos (34), Ajlay debió ser una hija; cf. 11, 41. **32.** Jada, 28. **34-41** dan los descendientes de Sesán por una hija. Los jerajmelitas vivían en el Negeb y, por consiguiente, eran vecinos de Egipto (1 Sam 27, 10).
d **36.** Zabad, 11, 41. **42-55.** Los hijos de Caleb, 9 y 18. **42.** En vez de «Mesa», léase con LXX *Maresa* (Mareša). Algunos descendientes de Caleb nos son presentados como fundadores de ciudades en Judá. Zif, el actual Tell Zif, al S. de Hebrón. Parece que se han perdido algunos nombres después de «Maresa». **43.** Tapuaj, una ciudad, Jos 15, 34. **45.** Ma'on, Jos 15, 55, hoy Tell Ma'în al S. de Hebrón. Betsur, Jos 15, 18, al N. de Hebrón. **47.** Jodai (Jodaim), que aparece aquí por primera vez, debe haber desaparecido de la lista anterior. **49.** Madmana, Jos 15, 31. Probablemente se ha perdido un nombre antes de «el padre de Guibeá». Puesto que se incluyen en estas listas sólo los nombres de aquellas mujeres que desempeñaron algún papel en la historia, es difícil sustraerse a la conclusión de que esta Acsa es la hija de Caleb, el hijo de Jefone, Jos 15, 16; Jue 1, 12. Por tanto, es probable que sea una interpolación mal colocada o que «hija» quiera decir «descendiente». Esta hipótesis no carece de dificultades, pues Caleb, el hijo de Jefone, es llamado quineceo en Jos 14, 6 y 14, aunque en relación estrecha con la tribu de Judá, Jue 1, 10-12. **50.** Debe ponerse punto después de «Caleb», pues la frase se refiere a los versículos anteriores, 42-49. «Los *hijos* de Jur» (2, 19) fueron Sobal, Salma y Jaret. Quiriat-yearim, ciudad en la tribu de Judá, Jos 15, 60. **51.** Bet-gader, tal vez Jirbet Jedur, al NO. de Hebrón. **52.** En Vg. los nombres propios están traducidos: «Los hijos de Sobal, padre de Quiriat-yearim fueron *Re'aya* [Aroé o Raga, 4, 2] y *Jasi, el menajita»;* véase v 54. **53.** En 2 Sam 23, 38, de los clanes de Quiriat-yearim se mencionan los jetritas (itritas). Şor'a (de donde soreacianos), hoy Şar'a cerca de Bet-semes; Estaol, Jos 15, 33. Los clanes son los habitantes de las localidades vecinas. **54.** Nuevamente, como en el v 52, los nombres propios han sido tratados como comunes «y los netofatitas, Bet-Joab y la mitad de los manajteos, los soreos». Netofa, al SO. de

Belén. Manjan y Sora tenían población mixta, 52-53. **55.** «... que 283d
habitan en Jabes; los tireacianos, los simeacianos y los socacianos. Éstos son los quineos, descendientes de Jamat, padre de la casa de Recab». Sema', Jos 15, 26; Soco, Jos 15, 35. Ḥain (Acaín) era una ciudad de Judá, Jos 15, 57. Los quineos no eran israelitas, sino una tribu que se asoció íntimamente a Judá. Como en este c «el padre de» va seguido de un nombre de localidad, es dudosa aquí la referencia a los recabitas, Jer 35, 2.

Ya se introdujo a David en 2, 15. **III, 1-4. Hijos de David nacidos** e
en Hebrón, 2 Sam 3, 2-5. Al hijo segundo se le llama Daniel en Par, lo cual apoya LXX en Sam, y Celeab en Sam, apoyado por Sir. en Par. Es posible que tuviera dos nombres. **5-8. Hijos de David nacidos en Jerusalén.** 2 Sam 5, 14-16 y repetido en 1 Par 14, 4-7. **5.** Simea, vocalizado de distinta manera en Sam y en 14, 4. Ammiel es llamado Eliam en 2 Sam 11, 3, con inversión de los dos elementos del nombre; cf. la inversión en Acacías (Ococías) 3, 11 y Joacaz, 2 Par 21, 17. **6.** Elisama es también el nombre de un hermano, 8; luego, aquí es un error de escriba, en vez de Elisúa, forma que aparece en otras listas. **7.** Elifelet es una ditografía del 8 como en 14, 5, pero no en Sam. Noga también es dado en 14, 6, pero no en Sam. Este nombre tiene dos letras idénticas con las del nombre Nefeg, del cual es, probablemente, un duplicado. **8.** Elyada, que corresponde a Beelyada en 14, 7, es una forma alterada resultante de la eliminación de Baal (Beel), fácilmente asociable al culto pagano. El número «nueve», que se añade a «cuatro», v 5, fué añadido cuando la lista se aumentó. **9.** 2 Sam 5, 13. Tamar: 2 Sam 13, 1. **10-24. Descendientes de David. 10.** Aquí se reanuda el hilo de 5. **15.** Jojanán no se encuentra en Re y probablemente murió antes que su padre o con él. Salum, Jer 22, 11, fué también llamado Joacaz, probablemente al subir al trono. Se sigue de la edad que se da y de la duración del reinado de Joaquim (2 Re 23, 31 y 36; 24, 18) que Salum nació antes que Sedecías, pero es mencionado aquí en último lugar, tal vez como signo de degradación, Jer, 22, 11, Ez 19, 3 s. **16.** «Sedecías», desconocido por otra parte. **17.** Como Salatiel nació después del destierro de Jeconías a Babilonia, Mt 1, 12, «Asir» es probablemente un nombre común; «Los hijos de Jeconías *el cautivo* fueron...». **19.** En Esd 3, 2, etc. se dice que Zorobabel es hijo de Salatiel, 17. Probablemente Pedaya fué el verdadero padre, y Salatiel, sólo padre legal, Dt 25, 5 s. **20.** O bien el número «cinco» está corrompido, o bien se han añadido erróneamente nuevos nombres al texto. **21-22.** Zorobabel volvió de Babilonia poco después f
del decreto de Ciro, 538 a.C., y Semeías, hijo de Sequenías, trabajó en la reconstrucción de la muralla de Jerusalén (Neh 3, 29) con Nehemías, que volvió de la cautividad en 445 a.C. Es difícil incluir en este intervalo de tiempo todas las generaciones que supone la Vg. De todos modos, el texto es inseguro y algunos lo entienden en el sentido de que Jananías es el padre de todos los que se nombran en 21. Entonces Semeías vendría en la tercera generación a contar desde Zorobabel. Parece que en Esd 8, 2 s, se llama a Jatus hijo de Sequenías. Esto y la aserción de que los hijos eran seis, 22, convierte en probable la opinión de que debe omitirse «hijos de Semeías». **23.** Elyoenai volvió con Esdras, Esd 8, 4,

283f donde hay que leer «el hijo de Naaría». **24.** Según lo que se apunta en 21-22, resulta dudoso que esta lista abarque más de seis generaciones, incluyendo la de Zorobabel. **IV, 1-23. Otras genealogías de la tribu de Judá — 1.** Carmi, 2, 7. Si este nombre resulta del cambio de Calubi = Caleb, tenemos una lista de descendientes en línea recta, 2, vv 4, 5, 9, 19 y 50. **2.** Reaya: véase 2, 52. «Familia de los sareotitas», como en 2, 53, donde en hebr. es lo mismo. **3-4.** Etam, 2 Par 11, 6; Jezrael, Jos 15, 56; Guedor, Jos 15, 58, son ciudades de Judá. Efrata, 2, 19. En 2, 51, Salma, el hijo de Jur, es llamado padre de Belén. Tal parentesco metafórico
g se podía haber predicho de ambos, padre e hijo. **5-7.** Asjur: véase 2, 24. **9-10.** Jabes, en 2, 55 nombre de localidad, lo es aquí de persona. La oración forma aquí una frase incompleta. Jabes debía ser conocido en tiempo del cronista. **11-12.** La identificación de este Caleb como hermano de Suja parece distinguirle del Caleb hermano de Jerajmeel, 2, 42. Paseaj, Esd 2, 49. **13-14.** Otoniel, Jue 1, 13; 3, 9. Ofra era una ciudad en Benjamín, Jos 18, 23, a cuya tribu pertenecía también el valle de los artífices o herreros, Neh 11, 35. «*Pues eran herreros*» o «artífices». **15.** Este Caleb, hijo de Jefone, puede ser el mismo que el de 11. **17.** Estemoa: ciudad de Judá, Jos 15, 50. TM nos da: «ella engendró a Miriam», y sugiere haberse omitido la esposa egipcia mencionada en 18. Ello explica además que en este último versículo se formule una distinción: «su esposa *judía*». Guedor, véase 4. Había dos localidades llamadas Soco en Judá (Jos 15, 35 y 48), y también dos Zanoaj (Jos 15, 34 y 56). **18*b*** parece una nota desplazada que se refiere a 17*b*. **19.** El texto al principio es inseguro. Queila, Jos 15, 44; Macateo, de Maacat, región al SO. del monte Hermón. **20.** Otro fragmento sin conexión alguna. **21.** Sela, 2, 3. Maresa, Jos 15, 44. «La casa donde se trabaja el lino, la casa de Asseba», desconocido por otra parte. **22.** Otros hijos de Sela: «*y Joaquim y los hombres de Cozeba y Joás y Sarat, que dominaron en Moab, y volvieron a (Bēṯ) Leḥem. Éstas son cosas antiguas*». de las cuales ésta es la única noticia. **23.** «*Éstos eran alfareros y habitaban en Netaím y Gueder;* habitaban allí al servicio del rey.» Guedera: ciudad de Judá, Jos 15, 36. Los nombres han desaparecido de este fragmento. Se ha encontrado esta estampilla «para el rey» en vasijas fabricadas en Hebrón, Soco y Zif; véase D. Diringer, xii BA (1949) 70 ss.

h **IV, 24-43. Tribu de Simeón — 24:** Gén 46, 10 = Éx 6, 15; Núm 26, 12 s. Namuel: en Gén y Éx, Jamuel. Jarib: Yaquín en otras listas. Zeraj, también en Núm: en Gén y Éx, Sojar. **28-33. Territorio de Simeón,** Jos 19, 1-9. Bet-Birei en 31 es corrupción probablemente de Bet Lebaot en Jos. Sobre Siceleg en tiempo de David, v. 1 Sam 27, 5 s. Etam: en el territorio de Judá, como se hace notar en Jos 19, 9. **34-38. Jefes de Simeón.** Las tribus estaban divididas en clanes (38), los clanes en familias. **39-43. Conquistas de territorios. 39.** «Fueron *a los confines de Guerara*», LXX. Como los habitantes anteriores no eran israelitas, consideraron justificado apoderarse de sus tierras, Dt 7, 2. **41.** «Y destruyeron a los *maonitas* que encontraron allí.» Maón era la región al SE. de Petra de donde habían venido. El tiempo que se indica, «hasta hoy», es el de la fuente que usó el cronista, cuya fecha no puede determinarse. Lo mismo en 43. **42-43.** El país montañoso de Seir (Edom) se extendía al S. del mar Muerto. La guerra de Saúl contra Amalec,

en 1 Sam 15, 7 s, y de David, 2 Sam 8, 12. Los nombres de los caudi- 283h
llos aparecen sólo aquí, y no sirven para fijar la fecha de este hecho.
V, 1-10. Tribu de Rubén — 1. El crimen de Rubén, en Gén 35, 22. i
2. José, considerado como primogénito, tuvo el privilegio de heredar doble porción, Dt 21, 17. De aquí, el doble territorio de Efraím y Manasés, las dos tribus que descendían de él. **3.** Gén 46, 9. **6.** La expedición de Tiglatpileser contra Galad (2 Re 15, 29), probablemente en 734 a.C. **8.** Aroer, Jos 13, 16; Nebo y Baal-Meon, Núm 32, 38, tocaron a Rubén. **10.** Los agarenos, llamados en las inscripciones asirias hagaranu, vivían en el NE. de Arabia. En siríaco este nombre acabó por designar los árabes en general (Curtis, 120).

11-17. Tribu de Gad — 11. El territorio de los gaditas estaba al N. del j
de Rubén. Basán se dió en un principio a Manasés, Jos 13, 30. **12-13.** Éstos no son los descendientes directos de Gad, Gén 46, 16; Núm 26, 15-17, sino jefes de tiempos más recientes. **14.** Faltan los hijos de *Abihail*. **15.** «De sus hermanos», en vez de «de sus padres», es una corrección dudosa. **16.** «*Y en los ejidos de Sarón*», o bien, como un Sarón al E. del Jordán, es desconocido, quizás hay que leer *miśōr* y traducir «de todos los ejidos de la meseta». **17.** Jeroboam ii, 782/1-753, y Jotam 740/739-736/5; pero el registro se debió hacer cuando Jotam era regente de su padre Azarías. Poco después de esto terminó la historia de las tribus de Transjordania con la invasión y las deportaciones efectuadas por Tiglatpileser (734 a.C.).

19-22. Guerra contra los agarenos y sus aliados — Éste es un relato k
más completo de la guerra, mencionada brevemente en 10, referido al tiempo de Saúl. **19-20.** *Hicieron la guerra a los agarenos, a los itureos, a Nafis y a Nodab* (20). *Fueron ayudados contra ellos.* Sobre los agarenos v. 10. En Gén, Jetur y Nafis son epónimos de tribus árabes. Nodab: solamente aquí. Se dice que Dios les ayudó porque recurrieron a Él y confiaron en Él. **21-22.** «Y cien mil personas, pues hubo muchos muertos.» Estas cien mil personas no fueron hechas cautivas; el enlace del complemento con el verbo principal es débil. Que éste es el sentido correcto lo confirma la partícula siguiente «pues». Acerca de la cautividad de las tribus israelitas, v. 17.

23-24. La media tribu de Manasés — 23. Basán estaba habitado por l
Gad; v. 11. Los de Manasés tenían el territorio en el límite septentrional de Gad. Baal-Hermón: tal vez la actual Baneas. Sanir era el nombre amorreo del Hermón, Dt 3, 9, pero en hebreo se aplicaba una sola parte de la cordillera; lo mismo en Cant 4, 8. **24.** Nada más sabemos de estos hombres.

25-26. Tribus transjordanas castigadas por su idolatría — Tiglatpileser, m
rey de Asiria, 745-727, efectuó la unión de Asiria y Babilonia, subiendo al trono de Babilonia con el nombre de Pulu. Ambos nombres se encuentran por separado en 2 Re 15, 19 y 29. En el texto actual aparecen como si fueran de dos personas distintas. El nombre Pulu, que no se lee en Sir., probablemente es una glosa. Esto se confirma por el hecho de que la invasión de que se habla aquí, 734 a.C., es la misma de 2 Re 15, 29, donde el rey de Asiria es llamado Tiglatpileser. Lectura probable: «y los condujo *a Calaj y Jabor, el río de Gozán, y a las montañas de Media*»; v. 2 Re 17, 6.

283n **VI, 1-18. Tribu de Leví** (TM, 5, 27—6, 66). —**1.** Éx 6, 16. **2-15. Descendientes de Caat, principalmente de Arón. 2.** Éx 6, 18. **3*a*.** Par añade María a los hijos de Amram, Éx 6, 20. **3*b*.** Éx 6, 23. **4*a*.** Éx 6, 25. La genealogía de Esdras (Esd 7, 1-5) es la misma hasta Sadoc (8), excepto que se introduce un Azarías entre Merajot y Amarías, 7. De Sadoc (8), la lista de Esdras pasa a los hijos de Sadoc, 12. Los nombres eran tradicionales en las familias, por eso no debe sorprender que se encuentre el mismo nombre en varias generaciones. **8.** Sadoc, sumo sacerdote bajo Salomón, 1 Re 2, 35. Ajimas, 2 Sam 15, 27. **9.** Azarías, sumo sacerdote bajo Salomón (1 Re 4, 2). **11.** Amarías, sumo sacerdote bajo Josafat (2 Par 19, 11). **13.** Helcías, sumo sacerdote bajo Josías (2 Par 34, 9). **14.** Seraya, sumo sacerdote cuando la toma de Jerusalén (2 Re 25, 18). **15.** Josedec (Ag 1, 1; Esd 3, 2).

o Se da esta lista como de los descendientes de Arón, no como la de los sumos sacerdotes, si bien se sabe que algunos componentes de ella ejercieron este oficio. No se mencionan los nombres de otros que se sabe lo ejercieron también: Joyada, 2 Par 22, 11; Azarías bajo Ozías, 2 Par 26, 20. Además, el número de generaciones no puede abarcar el período entre Arón y el s. VI a. C. JOSEFO, *Ant.* 5, 11, 5, dice que el linaje de Eleazar se mantuvo en el sumo sacerdocio hasta Ozi (6, 5), después del cual pasó a Helí del linaje de Itamar, para volver al de Eleazar en tiempo de Salomón. Es probable que el cargo no se transmitiese siempre en línea recta. Es notable que el cronista con todo el interés que muestra por el templo y el culto público, no dé, en ninguna parte, una lista propiamente dicha de los sumos sacerdotes.

p **Hijos de Leví. 16-19** repiten 1 en 16 y 2 en 18. **17.** Éx 6, 17, Núm 3, 18. **19.** Éx 6, 19. **20-21. Hijos de Gersón,** 1, 17. **22-28. Hijos de Caat** (Kohath). **22-23.** No se ha mencionado antes a Aminadab, y el padre de Coré, según 37 s y Núm 16, 1 ss, es Isaar. Este pasaje aclara Éx 6, 24, donde Asir, Elcana y Abisaf podrían tomarse por hermanos. **24.** Uriel, del tiempo de David, 15, 5. **15.** Elcana, 23. **26-28.** «Elcana: los hijos de Elcana»: no hay cópula en TM. Esta lista de los antepasados de Samuel da los mismos nombres que en 33-35 y 1 Sam 1, 1, pero en formas cambiadas. Los hijos de Samuel fueron Joel y Abía, 1 Sam 8, 2. Tanto en TM como en LXX falta el nombre del primero y la expresión hebr. para «y el segundo» aparece como un nombre propio «Vasseni». **29-30. Hijos de Merarí,** 1 y 19. No debe extrañar que los nombres Libni y Simí aparezcan en una generación diferente, como hijos de Gersón, 17.

q **31-32. Ordenación del canto litúrgico por David** — Se cuenta aquí la traslación que hizo del arca, 2 Sam 6; cómo estableció tres órdenes de levitas cantores al mando de Hemán, Asaf y Etán=Iditun, 1 Par 25. **33-38. Genealogía de Hemán.** Esta lista es paralela a 22-28, pero hay omisiones y corrupciones de escriba (Joel, 36=Saúl, 24) y nombres diferentes de la misma persona (Azarías, 36=Ozías, 24). El origen levítico de Samuel, 28 y 33, demuestra que la apelación de efraimita que se da a su padre, 1 Sam 1, 1, tiene sentido local. Era un levita que habitaba en territorio efraimita. **39-43. Genealogía de Asaf.** Asaf estaba relacionado con su «hermano» Hemán por la descendencia común de Leví, pues descendían de Gersón y de Caat, hijos de Leví,

respectivamente. El lugar del coro de Asaf estaba «a la derecha» del 283q
de Hemán en los oficios del templo. Desde Zeraj (**41**) los nombres comienzan a concordar con los de 20-21, con las discrepancias corrientes en estas listas antiguas y mal copiadas. **44-47. Genealogía de Etán.** No se dice que Etán cambiara su nombre o que tuviera dos, pero después de 15, 19, se le llama Iditun (Yedutun) (16, 42, etc.). Otros personajes con dos nombres son: en el AT, Abraham, Sara, Jacob, Joaquim, Sedecías, y en el NT, San Pablo. El coro de Etán se ponía a la izquierda del de Hemán en los actos de culto en el templo. **47** concuerda con 19. **48-49. Obligaciones de los demás levitas y sacerdotes.** En **48** omítase Vg. *qui*. **49.** Vg. *ut precarentur pro;* léase «haciendo la expiación por», debido a los sacrificios y ritos legales de purificación. No sólo valían para la expiación las ofrendas *pro delicto* y *pro peccato*, sino también los holocaustos, Lev 1, 4. **50-53. Lista de los descendientes de Arón** se repite hasta Ajimas, 3-8, pues éste vivió en tiempo de David, 2 Sam 15, 27.

54-60. Ciudades concedidas a los sacerdotes, Jos 21, 1-4 y 10-19. r
54. «Sus habitaciones, *según sus términos.*» **55.** «Y las tierras de pasto de *sus contornos.*» **57.** Según Jos 20, de todas estas ciudades solamente Hebrón era ciudad de refugio. **59.** Asán, que se cita como ciudad de Judá en 4, 32, aparece como Ain en Jos 15. Antes de Vg. «Bethsemes», póngase «Yuta» con LXX, Sir. **60.** Léase *Gabaón y Gueba*, pues el primero ha sido omitido por *haplografía*. **61-81. Ciudades de los levitas. 61-65.** Un sumario, Jos 21, 4-8. **61.** Se trata de aquellos descendientes de Caat que no eran del orden sacerdotal. Complétese la frase con la adición, según Jos, de Efraím y Dan. Aquí la media tribu de Manasés es la parte cisjordana. **65** menciona las tres tribus restantes en cuyos territorios se dieron ciudades a los descendientes de Arón, como se relató en 55-60. **66-70.** Las ciudades de los caatitas, Jos 21, 20-26. **66.** «Y las demás familias de los hijos de Caat, *tenían sus ciudades asignadas por suerte*, en la tribu de Efraím.» **68.** Jocmeam: en Jos, Kizbaim. **69.** Han desaparecido de Par Elteqe y Guibetón, Jos 21, 23. Ambas ciudades estaban en Dan, como Ayalón y Gat-Rimmón. **70.** Tanac (Jos) y Bileam. **71-76.** Las ciudades de los gersonitas, Jos 21, 27-33. **71.** Astarot: alterado en Jos en una forma heb. interpretada como «Bosra». **72.** Quedes: léase probablemente Quisión, Jos. **73.** «Anem» viene de En-Ganim (Jos), hoy Yenin. **75.** Jacoc: Jos, Jelcat. **76.** Jammón: hoy el-Hammi al S. de Tiberíades. **77-81.** Las ciudades meraritas, Jos 21, 34-38. **77.** Deben haber desaparecido Jocmeam y Carta (Jos), pues 63 cuenta 12 ciudades de los de Merari. Tabor: en Jos, Najalal. Es probable que, al menos en algunos de estos casos de discrepancia, Par dé lo que estaba entonces en vigor, contrario a lo que se ordenó originalmente en Jos.

VII, 1-5. Tribu de Isacar — 1. Gén 46, 13, y Núm 26, 23 s, tienen s
Fua en vez de Púa (Pu'ah), y en Gén léase *Yašub* (Jasub) por «Job». **2.** La suma, 21, 5. Este número excluye los descendientes de Uzi, 3 s. **5.** Estadísticas anteriores, Núm 1, 29=54.400; 26, 25=64.300.

6-12*a*. Tribu de Benjamín — Vuelve a encontrarse Benjamín en c 8, t
mientras que no se dice nada de Zabulón, por lo cual es probable que la lista siguiente pertenezca realmente a esta tribu. Pero no puede

283t atribuirse simplemente a Zabulón, como lo demuestra un mero cotejo del v 6 con Gén 46, 14 y 21. Véanse también las listas muy diferentes en Núm 26, 38-41.

u **12*b*. Tribu de Dan** — Es probable que este medio versículo sea el residuo de una lista de Dan, perdida. 12*b* no se une con 2*a* y Jusim es uno de los nombres danitas en Gén 36, 23. Invirtiendo las consonantes resulta el Sujam de Núm 26, 42.

v **13. Tribu de Neftalí** — Gén 46, 24; Núm 24, 48 s.

w **14-19. Tribu de Manasés** — Núm 26, 29-34; Jos 17, 1-3. El texto está en muy mal estado. **14.** Asriel era hijo de Galad, nieto de Manasés (Núm). **15.** Maaca era el nombre de la mujer de Maquir, 16. Se ha perdido el verdadero texto. Selofjad (Salfad) fué el hijo de Jefer (Núm). Par habla de él como «el segundo (hijo)»; por tanto, deriva de otra fuente. **16-17.** Los nombres de estos descendientes no se leen en Núm. **18.** Vg. *Virum decorum:* San Jerónimo tradujo el nombre propio Isjod como *Vir decorus*, práctica que sigue de vez en cuando.

x **20-27. Tribu de Efraím** — Núm 26, 35-37, donde, como en otras partes, no concuerdan los nombres exactamente, no deja ver claro si los nombres forman una línea descendente. **21.** Los nombres de los ascendientes se imponían frecuentemente a los hijos de la misma familia. Como la ciudad filistea de Gat no fué tomada por Josué (Jos 11, 22), se comprende que los hebreos hicieran una incursión «para apoderarse de sus ganados». El hecho de decir que los de Gat eran naturales del país insinúa que los invasores hebreos no habían nacido en él. Efraím había nacido en Egipto (Gén 41, 52) y de unos invasores procedentes de Egipto no se hubiera dicho que «bajaban» a Canán. La dificultad de poner esta incursión en tiempo de Josué o después de él, proviene del reajuste con la lista genealógica. Pero esto es también una dificultad que se opone a colocarla durante la vida de Efraím, por razón de las varias generaciones que se interponen. No se resuelve la dificultad diciendo que Efraím en 22 responde a un uso figurado como Raquel en Jer, 31, 15. Un fragmento histórico parece más bien que quedó asociado a la genealogía, pero fuera de su marco cronológico. **24.** Bethorón: v. Jos 10,10. Uzensera: hoy Beit Sira, al O. de los dos Bet-horón.

y **28-29. Territorios de Efraím y Manasés** — Las «hijas» son pueblos dependientes unos de otros. **28.** Efraím. Narón: v. Naarata § 235*b*. Gézer y Siquem: las dos, ciudades levíticas, 6, 67. **29.** Jos 17, 11.

z **30-40. Tribu de Aser** — **30.** Gén 47, 17; Núm 26, 44. **31.** Núm 26, 45. Birzavit: nombre de lugar, hoy Birzeit, al NO. de Bétel-Beitin. **32.** La genealogía de Jeber se da solamente en Par. **33.** *Chamaal: Bimal.* **35.** Elem: el nombre aparece como Jotán en 32. **38.** Jeter: es llamado Jetrán en 37. **39.** Ula es probablemente la misma persona que Ara, 38. **40.** Núm 1, 41 da como número total 41.500, y 26, 47, da 53.400.

aa **VIII, 1-40. Tribu de Benjamín** — 7, 6-12*a*; Gén 46, 21; Núm 26, 38-41. **1.** En Gén 46, 21 léase «Bela, *su primogénito* y Asbel». Guera y Namán, hijos de Bela, se ponen como «hijos» de Benjamín en el sentido de descendientes. Ajraj se llama Ajiram, y Sefufán, Sufán en Núm 26, 38-40. En **3** léase «Guera, *el* padre de Aod» (o Ehud), Jue 3, 15. Debe de ser un error del copista la repetición de Guera en 3 y 5. **6.** Los

nombres de los hijos de Aod, 3, han desaparecido, lo mismo que los 283aa
nombres de los enemigos que llevaron cautivos a estos benjaminitas a Manajat, lugar de localización incierta. No se nombra en **7** al jefe que los desterró. Tal vez las palabras que parecen hablar de una deportación no sean más que nombres propios desfigurados, si bien el que hubiera una deportación lo apoya la estancia en Moab (8), inexplicable de otra manera. **8.** A Serajaim se le nombra de improviso sin ninguna introducción. **11.** «De Jusim [su mujer, 8] engendró a Abitut.» **12.** Ono: hoy Kafr 'Anã; Lod, hoy Ludd (Lida) al SE. de Jafa. **16.** Beerías, 13. **17-18.** Los hijos de Elpaal, 11 s. Aquí tomado de otra fuente. **19-21.** Los hijos de Simí = Sama, 13. **22-25.** Los hijos de Sasac, 11. **26-27.** Los hijos de Jerojam=Jeremot, 14. Zicri era un nombre muy común en la familia, en las ramas de Simí, 19; Sasac, 23; Jerojam, 27. **28.** Jerusalén tocó en suerte a Benjamín, Jos 18, 28; era ciudad fronteriza y de ella participó Judá, Jos 15, 63, y Jue 1, 21. **29-40. La familia de Saúl** = 9, 35-44. **29.** «En Gabaón [Jos 18, 25, ciudad de Benjamín] habitó *Jehiel* [9, 35] *el padre de Gabaón*», no su fundador, sino su principal ciudadano. La casa propia de Saúl estaba en Guibeá, 1 Sam 10, 26. **30.** Después de Vg. *Baal*, súplase *Ner* según 9, 36. **33.** En bb
Mt 1, el uso del término «engendró» no excluye que se omitan generaciones intermedias, y, según esto, pudieran haberse omitido aquí entre Nery Cis, los progenitores de Cis que se mencionan en 1 Sam 9, 1. Pero queda esto excluído por 1 Sam 14, 50, donde a Abner, hijo de Ner, se le llama tío de Saúl (Vg. *patruelis)*, y, por tanto, era hermano o medio hermano de Cis. No todos los nombrados en 30 serían hijos de la primera generación, y los antepasados de Cis que se conocen estarían en los eslabones intermedios. Así debe suplirse el nombre de Ner en 1 Sam 9, 1. La opinión de Josefo, *Ant.* 6, 6, 5, de que Ner y Cis eran hermanos y Ner tío de Saúl (opinión seguida por Vg. en 1 Sam 10, 50) está en contra de este pasaje. Véase otro progenitor en 1 Sam 10, 21. Todos los hijos de Saúl figuran en su historia. Isbaal =Isboset (=hombre infame), 2 Sam 2, 8. El nombre Baal se reemplazó por una palabra denigrante para significar aborrecimiento de los cultos paganos. Solamente Par emplea la forma Isbaal, que reproduce evidentemente una fuente antigua. Lo mismo se aplica (**34**) a Meribaal, llamado en todos los demás lugares Mifiboset, 2 Sam 4, 4. Mica, 2 Sam 9, 12. **35-40.** La posteridad de Mica: sólo en Par. **40.** Faltan los nombres de los hijos de Ulán.

IX, 1*a*. Apéndice — El autor señala las fuentes de donde tomó las genealo- cc
gías que se han puesto, fuentes que no son los libros canónicos de Sam-Re, pues muchas de las noticias que intercala no se encuentran en ellos.

IX, 1*b*-34. Lista de los habitantes de Jerusalén — Se ponen en la lista dd
seglares (3-9), sacerdotes (10-13), levitas (14-34), entre los cuales hay porteros (17-27), y otros funcionarios (28-34). La inserción de esta lista puede haber sido sugerida por 8, 28: «Éstos eran jefes... Habitaban en Jerusalén.» Existe discusión acerca del tiempo a que se refiere esta lista. Kugler, 289 ss, le pone entre 621-597; para Goettsberger estamos después de la cautividad, y es substancialmente idéntica a la que se lee en Neh 11, la cual, según Kugler, data del reinado de Sedecías.

2. Los israelitas aquí son los seglares. Los netineos eran personas ee
dedicadas al servicio de los levitas, en tiempo de David, Esd 8, 20.

283ee **5.** Sela, el medio hermano, de Fares y Zeraj, 2, 35, era el epónimo de los silonitas. Léase con Neh «*Asaya* [Maasía] *el hijo de Baruc*, y sus hijos». **6.** No guarda correspondencia en Neh.

10-13. Sacerdotes. 10. Los tres primeros nombres están aquí tal vez por los tres respectivos «grupos» de sacerdotes, cuyas cabezas fueron en tiempo de David, 24, 7 y 17. **11.** Cf. 6, 12 s. **12.** Malquiya era el cabeza del quinto grupo, 24, 9. **14-16. Levitas. 15.** «Bacbacar, *Jeres*, Galal.» A Matanía se le cuenta entre los cantores en Neh 11, 17. **16.** Estos levitas habitaban en «los poblados netofatitas»; lo mismo se lee en Neh 12, 28; v. también 2, 54. **17-27. Porteros.** grupo aparte de levitas. **17-18.** Esd 2, 42; Neh 7, 46; 11, 19; 12, 25. «Salum era el *jefe* (18) *y hasta ahora está a la puerta oriental del rey. Éstos son los porteros de entre los levitas.*» **19-20.** Tenían ya este oficio bajo Finés, Núm 25, 7, en los días que andaban por el desierto. Sucedió éste a su padre, Eleazar, en el oficio, Núm 3, 32. **22.** Vivían en Jerusalén cuando estaban de servicio. La regulación de Samuel únicamente se menciona en este lugar, la de David en c 26. **25.** «Tenían que venir *por siete días*», cuando les llegaba el turno. **26.** Se nombra a los cuatro en 17. **28-34. Otros funcionarios. 30.** «*Y algunos hijos de los sacerdotes hacían la mezcla* de los perfumes aromáticos»; v. Éx 30, 34-38. **32.** Sobre los panes de la proposición v. Lev 24, 5-9. **33.** No se da la lista de los cantores, como era de esperar, ni aquí, ni en Neh 11, 22 s. **35-44.** La familia de Saúl. Véase 8, 29-38.

284a **X, 1—XXIX, 30. El reinado de David.**

X, 1-14. El reino de Saúl pasa a David — 1 Sam 31, 1-13. La narración tiene un doble fin: introducir la sucesión de David al trono e ilustrar el tema de que Dios castiga, con adversidades, el abandono de su servicio. **1-5** = Sam 1-5. **6** condensa «y su escudero y todos sus hombres» en «con ellos *toda su casa*». Esto, sin embargo, no incluye a Isbaal, que sobrevivió. Se le menciona en 8, 33, con sus tres hermanos, cuya muerte con Saúl se cita en 2. **7.** «Vieron que ellos habían huído y que Saúl y sus hijos habían muerto.» **8-10.** Sam nota concretamente que las armas fueron puestas en el templo de Astarté; Par, que la cabeza fué puesta en el templo de Dagón, 1 Sam 5, 2. **12.** Tomaron los cuerpos de los muros de Betsán, donde los habían expuesto los filisteos; Sam 12 omite la cremación de los cadáveres, que se menciona en Sam, pero se supone al decir que enterraron los huesos. Sam dice que el lugar estaba bajo un *'ĕšel* = tamarisco; Par, bajo un *'ēlāh*, árbol difícil de identificar. En LXX y Vg. es llamado encina y terebinto, y, según Gesenius-Buhl, significa cualquier árbol grande. La semejanza de las palabras puede indicar un error textual. Finalmente se llevaron los huesos al sepulcro del padre de Saúl, 2 Sam 21, 12-14. **13-14.** Estas reflexiones son las de 1 Sam 28, 17 s. Sobre la transgresión de Saúl, v. 1 Sam 15, 1-11; la consulta a la hechicera, 1 Sam 28.

b **XI, 1-3. David es ungido rey sobre todo Israel** — 2 Sam 5, 1-3. El hecho de que siga inmediatamente en el relato la subida de David al trono de todo Israel no significa por sí mismo que los dos hechos se sucedieran inmediatamente en el tiempo. No debemos juzgar, según las normas modernas de los occidentales, los métodos de los historiadores orientales antiguos, aunque éstos estén inspirados. Los lectores de Par estaban

bien enterados de la larga lucha entre David y la casa de Saúl, y del 284b
hecho de que el asesinato de Isbaal fué lo que le dió el dominio sobre todo Israel, 2 Sam cc 3-4. Par supone estos hechos, no los desfigura, 3, 4. Par añade, 3, «según la palabra de Yahvé»; v. 1 Sam 16, 1-13.

4-9. David establece su capital en Jerusalén — 2 Sam 5, 6-10. Hebrón c
estaba demasiado hacia el S. para ser la capital. Jebus, sobre la colina SE. de la actual Jerusalén, tenía además la ventaja de ser casi inexpugnable. **4.** Sam: «El rey se dirigió *con todo su séquito* a Jerusalén.» «Todo Israel» aquí tiene idéntico valor que en v. 1, donde «todo Israel» se había reunido en Hebrón, e.d., en las personas de sus representantes. **6** añade la promesa al relato de Sam. Joab era sobrino de David, como hijo de su hermana Sarvia, 2, 16. Abner había tenido el mando de las tropas de Saúl, 1 Sam 26, 5; pero fué traidoramente asesinado por Joab con gran pena e indignación de David, 2 Sam 3, 27-39. El rey se vió entonces obligado por su promesa a promover al asesino al mando supremo. **8.** Par añade: «y Joab *reconstruyó* el resto de la ciudad». El primer pensamiento de David fué reforzar las fortificaciones de su nueva capital.

10-46. Principales partidarios de David — 2 Sam 23, 8-39. Se cuentan d
las proezas de «los tres», 10-14; luego las de otros tres héroes, 15-25. Siguen después dos listas de valientes, 24-41*a* y 41*b*-46. **10-14. Los tres. 10.** No figura en Sam. **11** introduce la lista de los héroes. Jasobán (v. también 27, 2) *mató* trescientos de una vez. **12-13*a*.** Eleazar era hijo de *Dodó* o Doday; véase 27, 4. Sobre la ocasión de su hazaña en Pas Damim, v. 1 Sam 17, 1 ss; sobre la hazaña misma, 2 Sam 23, 10. Ésta ha desaparecido de aquí debido a un *homoioteleuton:* el escriba, al leer, pasó de la primera mención de los filisteos (cuando se reunieron para la batalla) a la otra mención. Se conservan las dos menciones en 2 Sam 23, 9 y 11. **13*b*-14.** Al mismo error de copista se debe la omisión del nombre del tercer héroe, que se da en 2 Sam 23, 11: Sama. Fué el héroe que defendió un campo de cebada, Par, o de lentejas, Sam. Las consonantes de estas dos palabras son parecidas en hebr., así que no es posible determinar cuál sea la original, *śᵉʿōrîm* o *ʿᵃḏāšîm*. Léase: «Pero *él* se puso en medio... y la defendió.»

15-19. Hazañas de los tres valientes — No son los que se acaban de mencionar. El texto dice simplemente «tres de los treinta». Después se nombran dos de ellos: Abisay, 20, y Banayas, 22. El hecho de que no se les nombre en 15 se debe a la costumbre del autor de yuxtaponer lo que toma de las fuentes sin cuidarse de entretejerlo en una narración seguida. **15.** «Tres de los treinta bajaron a donde estaba David, junto a la roca de Odulam, *al principio de la siega*»; *haṣûr* (= roca) es corrupción de *qāṣîr* (= caverna), término que se lee en 2 Sam 23, 13. La estación explica la sed extraordinaria de David. **18.** «Pero *la derramó como ofrenda* al Señor.» Véase una análoga libación de agua en 1 Sam 7, 6. **19.** «Esto *hicieron los tres valientes*», mencionados en 17. No hay duda que se escabulleron sin saberlo David para satisfacer lo que era una simple veleidad.

20-25. Abisay y Banayas. Héroes de la hazaña de 15-19. No se conser- e
va el nombre del tercero. **20.** Abisay, 2, 16. «Era jefe de los tres.» **21.** «Y más ilustre *que los treinta* y su capitán.» «Treinta» como en 25. En

284e el idioma hebr. esto puede significar «que el resto de los treinta». En Sam v 19, que corresponde a este versículo, *hᵃḵî* es ciertamente corrupción de *hinnô*, «helo aquí», término que aparece en 25, análogamente redactado. Esto demuestra que es la lección original, reemplazada por «segundo». «Primeros» no está ni en TM ni en LXX, pero da un correcto sentido. Jesboam, Eleazar y Sama eran «los tres» sin más determinación, 11-14. Los de 15-19 eran «los tres» empeñados en la famosa aventura del agua. **22-25.** Banayas, capitán del ejército e hijo del sacerdote Joyada, 27, 5 s. **22.** «Mató a los dos *hijos de* Ariel de Moab»; así con Sam (LXX). Ariel: por otra parte desconocido. **25.** «Y David *le puso al frente de su guardia personal*»; 18, 17. **26-41*a*. Una lista de valientes** = 2 Sam 23, 24-39. Ambas listas están textualmente mal. De muchos se dice que fueron altos oficiales en el ejército: Asael, 26; Samot (?) y Eles, 27; Ira y Abiezer, 28; Sibeca; 29; Maharay y Jeled, 30; Banayas, 31; v. 27, vv 7, 8, 10, 9, 12, 11, 13, 15 y 14. **26.** Elcana era hijo de Dodó. **27.** Eles era un peltita de Bet-Pelet. **32.** Juray venía de las cañadas del monte Gaas, Jos 24, 30. **33.** Azmavet de Bajurim fué tesorero de David, 27, 25. **38.** Natán, evidentemente persona bien conocida, tal vez el profeta de este nombre. 2 Sam 23, 39 da como total 37. La lista de Par da 31 más «los tres», más Abisay y Banayas, 20, 22; más Elica el jarodita, 2 Sam 23, 25, omitido en Par; en total, 37. **41*b*-46. Nueva lista de los valientes.** No figura en Sam. Si Zabad es la misma persona que en 2, 36, descendía de Ajlay, sobre el cual v. 2, 31. **44.** Jotam era de Aroer, un poco al N. del Arnón.

f **XII, 1-22. Los partidarios de David en Siceleg** — Solamente en Par. **1-7. Hombres de Benjamín** abandonaron a su compatriota Saúl, y defendieron la causa de David. También eran de la misma tribu los dos que asesinaron al hijo de Saúl, Isbaal, 2 Sam 4, 2. La interpolación del pasaje en este lugar entraña que muchos por lo menos de estos partidarios le ayudaron después a obtener la realeza sobre todo Israel. **1.** En 1 Sam 27, 6, es donde se dice que David se retiró a Siceleg, la ciudad que le ofreció el rey filisteo Aquis. **2.** Los benjaminitas eran famosos ambidextros, Jue 3, 15, y 20, 16, donde también se les alaba por el manejo de la honda. Su destreza en el manejo del arco en 8, 40; 2 Par 14, 8; 1 Sam 20, 20; 2 Sam 1, 22. **3.** Azmavet, 11, 32, de Bajurim, en Benjamín. **4.** Sobre «los treinta», v. 11, 15. Entre estos, Jismaeya era uno de los más bravos, y mandaba un grupo de treinta guerreros. Guedera era una ciudad de Judá (Jos 16, 36), donde podría haber vivido un benjaminita. Pero también algunos de Judá vinieron a David con hombres de Benjamín, 16. **5.** El jarifita era de una localidad desconocida. **6.** Tal vez miembros del clan de Coré de 2, 43.
g **7.** Guedor, 4, 4, ciudad de Judá. **8-15. Partidarios de la tribu de Gad. 8.** Entonces estaba David en Odulam, 11, 15; 1 Sam 32, 1. **14.** No se dice que llevaran tan gran contingente de hombres consigo; cf. 20. **15.** No se asustaron porque el Jordán «se había desbordado». Esto fué debido al deshielo de las nieves del Hermón en marzo-abril, así como a grandes y extraordinarias lluvias. Pusieron en fuga a todos los partidarios de Saúl que querían hacerles frente en los valles para impedirles el que se juntasen con David. **16-18. Un episodio. 18.** Si Amasaí hubiera sido la misma persona que Amasa, el sobrino de

David, 2, 17, probablemente se hubiera consignado. No se dice que 284g
el «espíritu» fuera sobrenatural. Los hechos naturales se atribuyen a Dios como creador y gobernante del universo. **19-20. Partidarios de Manasés. 19.** Véase 1 Sam 28, 1-2; 29, 1-11. Los capitostes filisteos sospechaban que David les haría traición como medio de obtener la reconciliación con Saúl, 1 Sam 29, 4. **20.** Omítase la segunda mención de Adnas, que no está ni en TM ni en LXX, aunque se mencionan dos Jozabad. **21-22. Conclusión.** Los invasores eran amalecitas; v. 1 Sam c 30. «Ellos vinieron a tener un gran ejército, como un ejército de Dios.» Modo de expresar el superlativo[178]; cf. Sal 35, 7; 79, 11.
23-40. Los partidarios de David en Hebrón — **23.** Las cifras que se h
dan son los totales del contingente de cada tribu. La que se da de Judá sorprende por lo baja, y parece ser que la de Zabulón ha desaparecido. **27.** Joyada, 11, 22; 27, 5. Estuvo presente como representante de su tribu. **28.** Sadoc, 6, 8; 18, 16. **32.** «Hombres *inteligentes*, sabedores de lo que había de hacer Israel.» **36.** «De Aser... *hombres* hechos a guerrear y a batallas campales.» **40.** Entre las provisiones había *masas de higos* (Vg. *palathas*).
XIII, 1-14. David intenta llevar el arca a Sión — **1-4. Consulta** sobre i
el asunto; no figura en Sam. **1.** David habitaba entonces en Jerusalén, 13. **2** nos pone ante una asamblea general después de una consulta privada con los jefes. «Y si... *la cosa viene* de Yahvé, nuestro Dios, vamos a mandar *a todas partes* a nuestros hermanos, que están por todo Israel.» A los que hay que convocar especialmente es a los levitas «que habitan en las ciudades *junto a sus pastos*». **3.** «Pues desde el tiempo de Saúl *no nos hemos cuidado de esto*.» **5-14. Fracasa el plan,** 2 Sam 6, 1-11. Los límites de Israel se indican por las fronteras N. y S.; el Sijor o Nilo indica aproximadamente la última, y «el *camino de Jamat*», en Siria, la primera. **6.** «Y subió David... *a Baala*, de Quiriat-yearim... para trasladar de allí *el arca de Dios*, ante la *cual se invoca el nombre de Yahvé que se sienta entre los querubines*.» Acerca de cómo vino allí el arca, v. 1 Sam 7, 1. Baala, llamada así por un santuario de Baal, era el nombre antiguo de la ciudad, Jos 15, 9. La invocación de Yahvé, 1 Sam 4, 4; Is 37, 16. **7.** «Uza y *Ajió conducían* el carro.» Se hizo un carro nuevo para que nada profano lo hubiera tocado. **8.** «Danzaban ante Dios», pues el arca (NC) era símbolo de su presencia, 6. **9.** «A la *era*... porque los *bueyes la ladeaban*.» El sentido exacto es incierto. **10.** El arca, según la ley, debía llevarse sir- j
viéndose de sus varas, Éx 25, 12-14; tenían derecho a tocarla sólo los sacerdotes, Núm 4, 5, y estaba explícitamente prohibido a los levitas, cuyo privilegio exclusivo era llevarla, Núm 4, 15. Durante los tiempos agitados de los jueces, se descuidó en general esta ley, Jue 21, 24, y al fin cayó en olvido. David no cometió dos veces el mismo error, sino que insistió en que fuera llevada el arca por levitas (15, 2), lo cual demuestra que Uza y Ajió no lo eran. Aunque Uza obró de buena fe, a los israelitas, tan inclinados a la idolatría por no darse cuenta de la majestad única de Dios, debía enseñárseles la reverencia que se debía a Él y a su ley. **11.** «Había *herido* Dios a Uza... hasta hoy», es decir, cuando la fuente de donde lo tomó Par fué escrita. **13-14.** Dios bendijo a Obededom, un hombre de Gat, y no un israelita, por el

284j cuidado que tuvo de su arca. Cuando David oyó esto se animó, 2 Sam 6, 12, y llevó el arca a su ciudad, 1 Par 15.

k **XIV, 1-17. El palacio de David; sus hijos; guerra con los filisteos** — El intervalo entre los cc XIII y XV fué de tres meses, 13, 14; y los acontecimientos narrados aquí sucedieron, en parte antes (la embajada de Tiro y la edificación del palacio, 1, los encuentros con los filisteos, 8-16) y en parte después (el nacimiento de los hijos de David, 3-7). **1-2.** 2 Sam 5, 11-12. Los embajadores traerían felicitaciones a David por su subida al trono de todo Israel. Según Sam, los artífices tirios fueron los que de hecho edificaron el palacio. «Y [que el Señor] ensalzaba su reino *por amor de* Israel, su pueblo.» **3-7. Hijos de David**; véase 3, 5-8. **8-16. Encuentros con los filisteos.** 2 Sam 5, 17-25. **12.** David se llevó sus ídolos, Sam, y los quemó, Par, en conformidad con Dt 7, 5 y 25. **13.** En el valle de Refaím, Sam. **14.** Acaso balsameras. **15.** «El estruendo de marcha»; lo que hacía pensar en que se acercaba la ayuda de Dios. **16.** Gabaón: Gueba, Sam.[179] **17** no está en Sam. El miedo del poder de David se extendió «*a todas las* naciones» vecinas que oyeron sus hazañas; un caso de universalidad relativa. Aquí se usa como nombre divino «Yahvé». De 8-16 se usa sólo en 10*b*=Sam, mientras que en 10*a*, 11, 14, 15, 16, se usa «Elohim» donde Sam tiene «Yahvé».

l **XV, 1-24. Introducción a la procesión del arca** — **1.** David habría empezado este edificio poco después de conquistar Jerusalén a los jebuseos, 11, 7 s; 14, 1. El lugar para el arca ya estaría preparado antes del primer intento de llevarla a Jerusalén, c 13. Se pregunta: ¿por qué se construyó un nuevo tabernáculo, en vez de llevar el antiguo desde Gabaón, donde estaba ahora, 2 Par 1, 3? Es posible que los sacerdotes y la población de allí se opusiesen a ello. **2-24. Los sacerdotes y levitas** no figura en Sam. **2.** Véase 13, 10. Había descubierto ahora David su error. **5-7.** Caat, Merarí, Gersón, 6, 1. Uriel, 24. Asaya, 6, 30. **8.** Elisafán era también un caatita, Éx 6, 18 y 22; pero su clan se había hecho independiente. **9.** Hebrón, también un caatita, Éx 6, 18. **10.** Uziel, otro hijo de Caat, 6, 2. Aminadab, 6, 22. **11.** Sadoc de la línea de Eleazar, 6, 8. Abiatar de la línea de Itamar, 6, 3. Los levitas son los de 5-10. **12.** En cuanto a los varios medios de purificación levítica, v. Éx 19, 10 y 15; 30, 19; Lev 10, 9. **13.** «*Porque la primera vez* [c 13] *no lo hicisteis [subir el arca], el Señor rompió con nosotros, porque no le mostramos la debida reverencia.*» Por no haber llevado los levitas el arca. **15** es anticipativo; v. 25. V. com. a 13, 10. **17.** V. 6, vv 33, 39 y 44. **18.** Vg. «*et Ben*»: «e hijo», interpolado erróneamente; no se repite en 20. Obededom es persona diferente del gatita de 13, 13. Solamente él y Jeiel (= Jijías, 24) eran porteros o guardas de las puertas, pero eran también cantores, 21. **20-21.** Se repiten aquí los nombres de 18, donde probablemente se ha perdido el de Azazías. Vg. *in nablis arcana canebant:* probablemente «*con* salterios *templados para las voces altas*». Vg. *canebant epinicion*, etc.: quizá «*con cítaras de tonos graves para conducir [la música].* **22.** Vg. «*prophetiae... melodiam*»: incierto. La alusión a la habilidad de Quenanías hace improbable que estuviera «encargado del transporte» (del arca), como algunos han propuesto traducir el término hebreo que Vg. da como «*princeps prophetiae*». Probablemente «*estaba encargado del canto [y] lo dirigía*». **24.** Las trompetas eran instrumentos de los sacerdotes, Núm 10, 2 y 8. Obededom y Jijías, 18. 284 l

25-XVI, 3. La procesión del arca a la ciudad de David — 2 Sam 6, 13-19, en cuanto a la sustancia. Par omite que David supo que se había retirado el enojo de Yahvé por las bendiciones de que colmó a la casa de Obededom, v. 12 de Sam. Deja que lo deduzcan los lectores de 13, 14. **26.** A pesar de todo, después de la súbita muerte de Uza, los levitas portadores del arca sintieron considerable ansiedad. Cuando hubieron salvado felizmente una corta distancia y se sintieron seguros del auxilio divino, ofrecieron un sacrificio en acción de gracias, empleando el número tradicionalmente sagrado de víctimas, Gén 21, 29. **29.** Par omite lo que sigue a esto en 2 Sam 6, 20-23, lo cual no deja de extrañar, pues el castigo de Micol hubiera probado su doctrina de la retribución. **XVI, 2.** El bendecir no era una función más exclusiva del sacerdote que lo es ahora. **3.** «Una hogaza de pan, una masa de higos y una masa de uvas pasas»; v. L. KOEHLER, TZ 4 (1948) 397 s. m

XVI, 4-6. Nuevas ordenaciones para el servicio de los levitas — Sólo en Par. **5** «... y Obededom y Jeiel *con* instrumentos de salterio y arpas». n

7-12. El cántico de alabanza — **7.** *Entonces, aquel día, al principio* [del nuevo servicio coral levítico] *David señaló* [el himno siguiente] *con el cual Asaf y sus hermanos debían alabar a Yahvé.* **8-22. El Himno** = Sal 104, 1-15. **10.** «*Gloriaos* en su santo nombre.» **13.** Isac: Sal, Abraham. **15.** *Se ha acordado;* así Sal correctamente. o

23-36. Adiciones posteriores al cántico — **23-33** = Sal 95, 1-13, sin 1*a*, 2*a*, 10*c*, 13*c-d*. **24.** «Contad... sus maravillas *a los pueblos todos.*» **29.** «Venid a su presencia»: esto es la redacción primitiva. 8*b* del Sal: «en sus atrios» es de fecha posterior a la construcción del templo. «Adorad a Yahvé *con ornamentos santos.*» Era conveniente usar vestidos de fiesta en el culto público. **34-36** = Sal 105, 1 y 47. Estos vv, el primero y el último, parecen indicar que debía cantarse todo el salmo. **36.** Es la doxología del final del IV libro de los Salmos. Como este Salmo es posterior a la cautividad (v. 35) y, por tanto, una adición litúrgica posterior a David, es probable que 22-33 sea una adición análoga. p

37-42. Organización del culto divino del arca y del tabernáculo — Solamente en Par. **37-38. Culto del arca.** Se señalan cantores y porteros; no se hace mención de ningún sacrificio. Vg. *Per singulos dies, et vices suas (cada cosa a su tiempo).* Obededom, 15, 18. Josa, 26, 10 s y 16. **39-42. Culto en el tabernáculo de Gabaón.** 6, 32; 2 Par 1, 3. **40.** Los sacrificios matutinos y vespertinos, Éx 29, 38-42. q

43. Conclusión del traslado del arca — 2 Sam 6, 19*b*-20*a*. David se volvió a su casa para *saludar* a los *suyos;* v. Gén 47, 7. A la ceremonia religiosa siguió sin duda un convite doméstico. Este v es la continuación inmediata de 16, 3, del cual lo separó Par con la larga interpolación que trata de la organización del culto por David. r

XVII, 1-6. Dios no acepta el deseo de David de edificar un templo — 2 Sam 7, 1-7. **5.** «Desde que saqué a Israel» de la tierra de Egipto. **6.** «*Dondequiera yo anduve* con todo Israel, ¿dije yo nunca...?» «Jueces»: en Sam, por error de copista, «tribus». s

7-15. Promesas gloriosas a David: su trono subsistirá para siempre — 2 Sam 7, 8-17. **8.** «*Haré* tu nombre... (**9**) *daré* un lugar (**10**) y *humillaré* t

284t *a todos.*» **13.** Omite palabras de Sam 14*b-c*. Los descendientes regios de David serán castigados si cometen alguna iniquidad, pero nunca rechazará totalmente al linaje de David. La profecía recibió su explicación plena de boca del arcángel Gabriel cuando dijo de Jesucristo: «Reinará en la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin», Lc 1, 32 s.

u **16-17. Oración de David en acción de gracias** — 2 Sam 7, 18-29. **16.** David «*fué* a ponerse ante Yahvé»: en el tabernáculo en presencia del arca, que simbolizaba la presencia de Dios. **17.** La última frase no está bien conservada en el TH. **18.** «*Conoces a tu siervo*»: incierto. «Conocer»: benévolamente; frase *pregnans*, como en Sal 1, 6. **22.** Yahvé era necesariamente el Dios de Israel y del mundo, pero había tomado a Israel bajo su especial protección.

v **XVIII, 1-13. Guerras afortunadas de David** — 2 Sam 8, 1-14. La razón de introducir esta narración en este lugar parece haber sido la de ilustrar el favor divino de que disfrutaba David, y también dar razón de las grandes riquezas acumuladas para la construcción del templo. **1.** Las «hijas de Gat» son ciudades de su dependencia. Con frecuencia se dejaban en sus puestos, como vasallos, a los reyes vencidos, y Gat tenía rey en tiempo de Salomón, 1 Re 2, 39; cf. 2 Par 9, 26 = 1 Re 4, 21. **2.** Vg. *munera:* tributo. Par omite 2*b-e* de Sam. Hadadezer (= Hadad [el dios supremo de Siria] da ayuda); la forma Hadarezer es posterior e incorrecta. David le derrotó «hacia la tierra de Jamat»; entre ella y Damasco estaba el reino de Soba. **4.** Las cifras que aquí se dan están apoyadas por LXX, tanto aquí como en Sam. Sobre los caballos, cf. Dt 17, 16; Jos 11, 9. **6.** El reino de Siria, cuya capital era Damasco, pagaba también *tributo* **7.** Vg. *pharetras:* incierto, quizás escudos. **8.** LXX habla también en Sam del empleo que Salomón hizo del *bronce*. **9.** El nombre del hijo de Tou, Hadoram, atestiguado también por LXX aquí y en Sam, es probablemente corrupción de Hadadram (= Hadad es excelso). **12.** Abisay, 2, 17. Como ganó esta victoria para su rey, en Sam ésta se atribuye a David. El valle, hoy Wady el Milḥ, se extiende al S. del mar Muerto.

w **14-17. Funcionarios de David** — 2 Sam 8, 15-18; cf. 2 Sam 20, 23-26. **16.** *Abiatar, hijo de Ajimelec;* véase 1 Sam 22, 20; 28, 6; 30, 7, donde Ajimelec es padre de Abiatar, el cual aparece asociado a Sadoc en el sacerdocio, bajo David, 15, 11, y 2 Sam 20, 25, y hasta el advenimiento de Salomón, 1 Re 1, 7-8; 2, 26; pero 1 Re 2, 35, indica que era superior a Sadoc. El nombre de Sisa, el ministro de Estado, se encuentra bajo varias formas: Sisa, 1 Re 4, 3 (esta forma y Susa no se distinguirían fácilmente en ciertos mss. hebr.); Siva, 2 Sam 20, 25; siendo esto así, la forma Serayas de 2 Sam 8, 17, debe de ser un error de escriba. **17.** «Y los hijos mayores de David, [estaban] *al servicio del rey.*» En la fuente de Par se leería *kōhᵃnîm* o «ministros» del rey como en Sam. En tiempo de Par esta palabra no tenía otro significado que «sacerdotes» y la habrían cambiado por la contemporánea equivalente. El significado etimológico de *kōhᵃnîm* parece ser «vidente»; es posible que en tiempos primitivos existiera la costumbre de nombrar consejeros a las personas a quienes tal poder se atribuía. Así resulta que el significado de «ministro», en el sentido profano que llegó a tener por evolución semántica, cayó en desuso, mientras prevaleció el de «sacerdote» o ministro en sentido religioso.

XIX, 1-19. David derrota a los amonitas y sus aliados — 2 Sam 10, 1-19. 284x
3. «...piensas que... y no adviertes que sus servidores han venido a ti para explorar y *destruir*, y para reconocer tu tierra.» El orden en Sam es más lógico. **4.** Sam: «rapóles la mitad de la barba»; Par, «les rapó.» El corte indecente de los vestidos insinúa que les afeitó la mitad de todo el cuerpo. V. en Heródoto II, 121, un caso similar. **6.** «Los hijos de Amón vieron que *se habían hecho odiosos* a David.» Par añade: «mil talentos de plata». Mesopotamia: Aram Najaraím, probablemente la región a ambos lados del Eufrates en su curso más próximo al Orontes. Soba: v. com. a 18, 3. **7.** Sam da un total de 33.000 hombres, en consonancia con los 32.000 de Par + 1.000 de Maaca (consignados en Sam, pero no en Par). Pero en Par, por error textual, el número se ha referido a los carros, lo cual resulta incongruente. Madaba: ciudad al E. de la extremidad N. del mar Muerto. No se nombra esta ciudad en Sam, y con ello la situación geográfica queda oscura. **16.** El general en jefe se llamaba o bien Sofac (Par) o bien Sobac (Sam): error textual. Hadadezer: v. com. a 18, 3. **18.** Sam tiene 700 carros, lo que es más probable. **19.** «*Concertaron paces* con David.»

XX, 1-3. Toma de la capital amonita — 2 Sam 11, 1; 12, 30-31. **1.** «Joab... y
puso sitio a Raba. David se quedó en Jerusalén. Joab se apoderó de Raba y la destruyó.» Es raro que Par haya conservado la observación de que David se quedó en Jerusalén. En su fuente, como en Sam, esta frase era la introducción al relato del adulterio de David con Betsabé. Omitido éste, no tiene razón de ser. David estuvo presente a la toma final de Raba, hoy Amán, 2 Sam 12, 27 ss, aunque la victoria fué en realidad de Joab, su comandante supremo. **2.** Milcom, el dios principal de los amonitas, estaba representado por una imagen capaz de llevar una corona de oro de casi 50 kg. En TM el nombre de esta divinidad está mal vocalizado y se lee *malkām*, «su rey». De esta corona se empleó *una piedra preciosa* y, sin duda, parte del oro para hacer una corona a David. **3.** David «los puso [a trabajar] con sierras, picos de hierro y hoces»... Éste es el sentido de este mal conservado v en TM, que hoy generalmente se reconoce como verdadero, aquí y en 2 Sam 12, 31. Los instrumentos de que se habla sugieren que se trata de trabajos, no de torturas; y si David hubiera sido reo de tan insaciable crueldad, Par hubiera omitido este paso, como omitió 2 Sam 8, 2, y la narración de cómo David procuró deliberadamente dar alevosa muerte a Urías, el esposo de Betsabé. Sobre el trabajo a destajo, v. Jos 9, 21-22; 2 Par 2, 17 s.

4-7. Proezas contra los filisteos — 2 Sam 21, 18-22. **4.** Sam tiene «en z
Gob», por otra parte desconocido, que es error de copista. **5.** San Jerónimo tradujo los nombres: «*Eljanán, hijo de Jair*, betlemita, mató al hermano de Goliat.» Sobre la muerte de Goliat a manos de David, véase 1 Sam 17, 9; 19, 5; 21, 9; 22, 10. El texto está corrompido tanto en Sam como en Par. «El betlemita» de Sam *(bēṯ-hallaḥmî)* se ha cambiado por «Laḥmi» en Par (TM *'eṯ-laḥmî)*, de donde se sacó el nombre del hermano de Goliat. Vg. ha conservado el texto genuino. Y *'ᵃḥî* (Par), «el hermano de», se transformó en *'ēṯ* (signo de acusativo) en Sam, con el resultado de que el matador de Goliat fué en este texto Eljanán. O no se conocía el nombre del hermano de Goliat o no se creyó que debía conservarse,

284z como pasó con el filisteo de 6-7. Éste, como los otros dos, pertenecía a la antigua raza de los refaím, famosos por su estatura.

285a **XXI, 1—XXII, 1. El censo y su castigo tienen por resultado la elección de un lugar para el templo** — 2 Sam 24, 1-25. Par y Sam abarcan los mismos hechos, pero las diferencias, especialmente en cuanto al lenguaje, son notables, y las dos narraciones no provienen probablemente de la misma fuente inmediata. Par puede bien depender del Libro de Gad, el vidente (29, 29). Par omite el contenido de Sam 4*d*-7 y añade 6, 16 y 26*b*—22, 1. Par omite normalmente lo que no redunda en honor de David, pero ha incluído esta narración del censo de David, aunque desagradó a Dios, porque tuvo como consecuencia la elección del lugar para el templo, cuya construcción y disposiciones ocupaban un puesto tan destacado en el interés del cronista. El objetivo del censo se indica en 5; los que se contaron no eran más que los hombres de guerra. La época debió de haber sido en los primeros años del reinado de David sobre el reino unido, pues se dan separadamente el número de los de Judá, sobre cuyo reino reinó en Hebrón, y el de las demás tribus de Israel que habían estado bajo el gobierno de Isbaal. El pecado que constituía el censo se indica en 3, 7. Los lectores conocían bien que, según lo que creía Israel, el recuento del pueblo suponía una intromisión en los derechos supremos de Dios; véase Éx 30, 12.

b **1** refleja la teología más desarrollada de Par. En Sam es Dios el que incita a David a hacer el censo, en conformidad con la idea general de que todo lo que sucede en el mundo se atribuye al poder divino que gobierna el universo. En este plano tan simple de desarrollo teológico no se hacía distinción explícita entre la voluntad absoluta de Dios y la permisiva. Con todo ya se tenían entre manos los elementos de esta distinción, pues se sabía que Dios era santo y que odiaba el mal, del cual no podía ser, por tanto, la verdadera causa física o moral. De esta manera no hay contradicción, sino sólo doctrina más clara, cuando Par representa a David cediendo a la instigación de una causa creada. Después «Satán» vino a designar un espíritu malo (Mc 3, 23 y passim) y bien pudiera tener este sentido aquí. En sí, significa «adversario». Véase también 320*e* y Sant 1, 13. **4.** Se tardó en hacer el censo 9 meses y 20 días, Sam. **5.** Las cifras en Sam son 800.000 y 500.000. Entrambas suman una población total sorprendentemente elevada de unos 6,000.000, y ninguna de ellas parece correcta. Es posible que la tradición textual presente corrupciones. 7*b* se pone por anticipación; véase 10-14. **23.** Vg. «*tribulas*» «*trillos*». **25.** Sam parece decir que el precio de la era y de los bueyes fué de 50 siclos de plata, mientras que en Par, el terreno solo ya vale 600 siclos de oro. El primero parece demasiado bajo, pues Abraham pagó 400 siclos de plata por una parcela de tierra con sus árboles y lugar de sepultura, Gén 23, 6; el último en cambio parece indebidamente elevado, aun para un comprador regio y penitente. Barnes da una buena solución: «El texto [de 2 Sam] está probablemente corrompido, y debiera leerse acaso: *compró la era por dinero, unos seiscientos siclos, y los bueyes, por dinero, unos cincuenta siclos.*» Esto quiere decir que las palabras «por dinero, unos 600 siclos» fueron omitidas accidentalmente por un copista primitivo, y la palabra «oro» fué por error añadida en Par. **28.**

Sacrificio de David: v. 2 Sam 24, 25. **29-30** forma un paréntesis entre 28 y 22, 1. El tabernáculo de Gabaón; 16, 39 s; 2 Par 1, 3-5. 285b

XXII, 2-19. Preparativos para la construcción del templo — 2-5. Preparación de materiales. 2. David primeramente hizo un empadronamiento (2 Par 2, 17) de todos los *residentes extranjeros*, antiguos habitantes de Palestina que habían sobrevivido a la conquista. **3.** El término «bronce» significa aquí «*cobre*», del que había minas en la península del Sinaí; David, en sus guerras, extrajo grandes cantidades, (18, 8). Podría significar *bronce*, pero no latón, pues era poco conocido. c

6-16. Encargo de David a Salomón. 8. No se había mencionado previamente, ni en c 17 ni en 2 Sam 7, que el derramamiento de sangre había incapacitado a David para edificar el templo. No estaba de acuerdo con la completa pureza levítica que se exigía en cada cosa íntimamente relacionada con el culto divino. **9.** La paz en los días de Salomón, 1 Re 4, 24; 5, 4. **12.** El don de sabiduría de Salomón, 1 Re 3, 11 s. **14.** A ningún lector antiguo se le hubiera ocurrido tomar al pie de la letra la cantidad de tesoros aquí mencionada. El carácter hiperbólico de tales aserciones se ve todavía más claro en TH, que trae a la memoria la frase de que, en Jerusalén, la plata abundaba tanto como las piedras, 1 Re 10, 27. **17-19.** Se encarga a los príncipes de Israel que ayuden a Salomón en la empresa.

XXIII, 1-32. Órdenes y funciones de los levitas — 1-2. Anticipa el c 28. La mención de los levitas es el único lazo de unión con lo que sigue. d

3-5. El número y las funciones de los levitas — 3. Desde la edad de treinta años como en Núm 4, 3 y 23. Pero esto es tal vez un error de copista, pues cuando se necesitaron más brazos el límite de la edad se redujo a veinticinco años, Núm 8, 24, y David lo redujo todavía hasta veinte, 23, 27. 38.000 es el total de los números dados en 4 s. **4.** Como había veinticuatro órdenes de sacerdotes, c 24, y veinticuatro de músicos, c 25, y 24.000 levitas se reparten aquí entre los oficios del culto en general, parece claro que también fueron divididos en veinticuatro órdenes. Como los nombres en 6-23 no dan este número, se puede sospechar algún defecto en el texto. En cuanto a los levitas como jueces, véase 26, 29, y 2 Par 19, 8-10. **5.** Los instrumentos músicos de David, Am 6, 5; 2 Par 29, 26; Neh 12, 35. **6-24. La distribución en órdenes. 7.** Ladán sería un descendiente de Gersón; véase 6, 17; Éx 6, 17; **8.** De nuevo se usa «hijos» en sentido amplio. Zetán y Joel eran hijos de Jejiel, 26, 21 s. **9*a*.** Según el texto debería leerse después de **9*b*. 12** = 6, 2. **13.** Era una función sacerdotal «bendecir *en* su nombre [de Dios]», Núm 6, 23-27; pero v. 16, 2. **15.** Los hijos de Moisés, Éx 18, 3 s. **17.** Rejabía, 26, 25. **20.** Los hijos de Uziel, pero no de la primera generación, Éx 6, 22. **21.** Véase 6, 19 y 47. **25-32. Nuevas disposiciones relativas a los levitas. 25.** «Y *habitará* por siempre en Jerusalén.» Por consiguiente, ya no tendrán los levitas que transportar más el arca. **28.** «Los *atrios* y las cámaras, *la limpieza de todas las cosas santas.*» También tenían a su cargo los levitas (omítase Vg. *sacerdotes*) «*la flor de harina para las ofrendas*». **31.** Omítase Vg. *caeremonias*. **32.** «Y *daban la guardia* al tabernáculo de la reunión, al santuario y a los hijos de Arón.»

XXIV, 1-19. Las veinticuatro clases de sacerdotes — 1-6. Explicación preliminar. 1. 6, 3. **2.** Lev 10, 1 s; Núm 3, 4. **3.** Ajimelec, véase 18, 16. e

285e **6.** Véase 3. Las familias sacerdotales se escogían por suerte, alternando la de Eleazar y la de Itamar. **7-19. Los cabezas de las veinticuatro clases de sacerdotes** — **7.** Había nombres tradicionales en las familias; de aquí que se lean también estos nombres en 9, 10. JOSEFO, *Vida* I, pertenecía a la familia de la primera clase. **9.** Hay un descendiente de Malaquías en 9, 12. **10.** La clase de Abías se menciona en Lc 1, 5. **14.** Imer, 9, 12. **19.** «*Así fueron distribuídos para que entrasen* en la casa de Yahvé *para su ministerio, conforme a los mandatos que les había dado Yahvé a través de* Arón su padre.»

f **20-31. Los jefes de las familias levíticas** — Esta lista se refiere a tiempos posteriores a los de la lista de 23, 6-24. Algunos de los hijos de Amram eran los sacerdotes descendientes de Arón, de los cuales ya se ha tratado, 1-19. La lista comienza por los caatitas; (v. 23, 15 s; 6, 2 s) y prosigue con los meraritas, 26-30. Los gersonitas han desaparecido del texto. **21.** Rejabía, 23, 17. **22.** Véase 23, 12 y 18. **23.** El texto es aquí incompleto. Éstos son los hijos de Hebrón; v. 23, 12 y 19. **24.** Véase 23, 12 y 20. **26.** Véase 23, 21. **28-29.** Véase 23, 21 s. **30.** Véase 23, 23.

g **XXV, 1-31. Las veinticuatro clases de cantores** — **1.** Las tres familias representan respectivamente: Asaf, los gersonitas, 6, 39-43; Hemán, los caatitas, 6, 33, y Jedutún (= Etán), los meraritas, 6, 44. En 3 se explica en qué consistía su función de profetizar al son de la música: era cantar las alabanzas de Dios. La música y el canto eran generalmente en voz alta y se ejecutaban con entusiasmo; v. Sal 32, 3 y § 41*c*. **2.** «*Bajo la dirección* de Asaf, *cantor según la disposición del rey.*» **3.** Hay que suplir el nombre que falta, de 17. **4.** La forma y el orden de los últimos nueve números sugiere, con algunos cambios, que se trata de una oración que Curtis traduce así: «Séme propicio, oh Yahvé, séme propicio, tú eres mi Dios a quien magnifico y ensalzo. Oh ayuda mía [o: Tú eres mi ayuda] cuando me encuentro en alguna dificultad; yo digo: Él
h da [o: dame] abundancia de visiones.» **5.** Hemán tenía esta descendencia numerosa «*según la promesa de Dios de levantar* [su] *cuerno*». Su familia numerosa le granjearía gran respeto entre los israelitas, que verían en ello una señalada bendición de Yahvé; v. Sal 127, 3. **7.** El número de aquellos *hábiles en el arte de cantar a Yahvé*, era de 24 por 12, como ha sido referido en 9-31. **8.** La frase «hábiles y menos hábiles» no es una expresión feliz en este contexto. Es un ejemplo del idiotismo hebreo que expresa la totalidad asociando los contrarios; desde luego no implica, frente a 7, que hubiera cantores inexpertos. **9-31** dan el orden en que los nombres de 2-4 salieron por suertes. Ilustran la dificultad de la exacta transmisión textual de los nombres. Aunque ambas listas aparecen en el mismo capítulo, v 10 discrepa más o menos en TM, incluyendo dos casos de *scriptio plena et defectiva*, el 6 y el 7 en Vg. Los vv de Vg. 9, 10, 12 y 14 ponen las suertes que correspondieron a Asaf; 9, 11, 15, 17, 19 y 21, las de Jedutún; y el resto las de Hemán. Estos cantores y músicos bien ejercitados eran asistidos por los 4.000 de 23, 5.

i **XXVI, 1-19. Órdenes de los porteros** — Eran éstos una sección especial de levitas, como lo eran los músicos; y harían los turnos en su función de la misma manera que las clases de los sacerdotes. Como en los otros grupos, aquí sólo se nombran los jefes o los cabezas de familia. Les ayudaban los 4.000 de 23, 5. Había sólo dos grupos principales entre

ellos: los caatitas, representados por los hijos de Coré (6, 22), y los 285i
meraritas (10). Los gersonitas se empleaban en otras funciones, 26, 21.

j **1.** Meseelemías o Selemías. Este nombre aparece en varias formas, 26, 14; 9, 21; 9, 17, 19 y 31. Asaf: «*Abiasaf*»; v. 9, 19, y aquí LXX (B). **4.** Obededom; 15, 18 y 24; 16, 38 (no 13, 14). **10.** Josa: 16, 38. El hermano mayor de Simrí debió de morir sin hijos, pues, «a pesar de no ser éste el primogénito, fué hecho jefe por su padre». **12.** «*A estos órdenes de porteros, a los jefes de ellos y a sus hermanos, les fué encomendada la guardia para el servicio* de la casa de Yahvé.» Los demás levitas tenían otras funciones. **15.** «A Obededom le tocó el lado del mediodía *y a sus hijos las despensas.*» **16.** Omítase Vg. *Sephim* (ditografía). *A Josa* le *tocó* (la puerta del) *lado de occidente, juntamente con la puerta de Salequet* [por otra parte, desconocida] *que sale a la calle empinada.* Esto puede reflejar tiempos posteriores a David. La colina del templo era más alta que la rasante del suelo en la parte S. y O. Se han encontrado los restos de dos calzadas al O., llamadas hoy Arco de Wilson y Arco de Robinson. **17.** «La puerta de oriente *estaba guardada* por seis levitas y la del norte por cuatro»: dos para cada entrada, a menos que se quiera dar a entender que había dos puertas. **18.** «*En el Parvar al occidente, cuatro en la calle y dos en el Parvar.*» No se sabe con certeza qué era el *Parvar;* el nombre se deriva de una palabra persa que indica una construcción con luz, acaso una columnata.

k **20-32. Otras funciones de los levitas** — **20-28. Guarda de las tesorerías.** **20.** «*Y los levitas, sus hermanos, tenían la guarda de las tesorerías* de la casa de Dios *y de las tesorerías de las ofrendas sagradas.*» Estaban encargados de los objetos y cosas de valor requeridos para el culto divino, 9, 26-29, y de lo que los fieles habían consagrado al santuario, 26, 26-28. **21-22.** «Los hijos de Ladán, *los gersonitas* [6, 1]: de Ladán eran los cabezas de familia; de Ladán *el gersonita*, Jejielí.» Véase 23, 7 s y com. **23.** Véase 6, 2. El texto es incompleto. Los de 24-25 son amramitas; los jisearitas y hebronitas se mencionan en 29-31, pero no se dice nada de los uzielitas. **24-25.** Véase 23, 14-17. Jesaya = Jisía, 24, 21. **28.** Había ya una tesorería unida al tabernáculo en tiempo de Jos 6, 24. **29-32. Funciones seculares.** Estos jisearitas fueron empleados en funciones civiles «*como oficiales y jueces*». **31.** Jeriyá: 23, 19; 24, 23. Sobre estos hebronitas David hizo «*investigaciones*» con resultados favorables. Jazer: 6, 81; Jos 21, 37.

l **XXVII, 1-15. Los jefes del ejército** — La lista proviene, al menos en parte, del primer período del reinado de David; v. 7. Casi todos los jefes eran héroes de los primeros tiempos de David, c 11. **1.** «*Que entraban en servicio... y se relevaban todos los meses del año...* era de veinticuatro mil.» **2.** 11, 11. **3.** Debió su posición en parte a su descendencia de Judá por Fares, 2, 4. **4.** «*Eleazar, hijo de Doday*»; v. 11-12. En vez de Vg. *post se... exercitus*, léase «tenía bajo él», etc. **5-6.** 11, 12-25. Véase 11, 25, la explicación de por qué su hijo fué jefe en su lugar. **7.** Asael, 11, 26, fué muerto cuando todavía David estaba en Hebrón, 2 Sam 2, 18-23, y le sucedió su hijo. **8.** 11, 27. **9.** 11, 28. **10.** Véase 11, 27; también 2 Sam 23, 26. **11.** 11, 29. **12.** Abiezer era un *benjaminita* del pueblo de Anatot. **13.** 11, 30. **14.** 11, 31. **15.** Jolday, 11, 30, era descendiente de Otoniel, 4, 13.

285m **16-22. Los jefes de las tribus** — El texto está incompleto, pues faltan Gad y Aser. **18.** El hermano mayor de David era Eliab, 2, 13; 1 Sam 16, 6; 17, 13 y 28. **21.** Abner, probablemente el célebre jefe del ejército.

n **23-24. Un fragmento del censo** — Esto parece reanudar la referencia a un censo del v 1. **23.** Puesto que el censo era una medida preparatoria en caso de guerra, según Núm 1, 3, David no contó a los menores de 20 años, que era la edad establecida. La referencia a la profecía de Gén 22, 17, debía de estar clara en la fuente de Par. No es posible explicar por qué se omitieron los miembros más jóvenes del pueblo, aduciendo Núm 1, 3; si este pasaje diera una razón válida para los jóvenes, lo sería igualmente para todos. El contexto original daba probablemente la razón del censo en conjunto, no para probar sino para ilustrar el cumplimiento de la promesa divina. **24.** Joab fué opuesto al censo ya desde el principio, 21, 3. Llevó el resultado al rey, 21, 5, pero cuando David se dió cuenta de su error prohibió que se le diera cabida en la crónica oficial.

o **25-31. Los mayordomos de los bienes de David** — **25.** Azmavet estaba a cargo de la tesorería en la capital, Jonatán *en el campo*, en las demás ciudades, aldeas y *torres*. Estas últimas, 2 Par 26, 10, servían para los que guardaban los rebaños. **27.** Simí era de Rama, 1 Re 15, 17. **28.** Baalhanán tenía a su cargo los olivares y los *sicómoros*, que dan fruto parecido a los higos. Era de Gueder, Jos 15, 36. **31.** Sobre los agarenos, v. 5, 10.

p **32-34. Los ministros de David** — Los únicos que tiene de común esta lista con la más antigua de 18, 15-17, son Joab y Abiatar. **32.** David tenía también un sobrino llamado Jonatán, 20, 7. El tío y Jejiel, hijo de Jacmoní, 11, 11, eran los ayos de los numerosos hijos del rey, 3, 1-9. **33.** «Amigo del rey» parece que era un título oficial. **34.** Ajitofel se suicidó cuando la rebelión de Absalón (2 Sam 17, 23). Ocupó su puesto Joyada, hijo de Banayas, y padre de Banayas, que llevó el mismo nombre de su abuelo, 18, 17. Sin embargo, es posible que aquí los nombres se hayan invertido accidentalmente.

q **XXVIII, 1—XXIX, 20. David proclama rey a su hijo Salomón** — El interés del cronista por el templo le impulsa a dar tanta importancia a los planes para su construcción que deja en la sombra el objeto principal de esta asamblea, que fué proclamar a Salomón sucesor de David. La introducción en la asamblea ha tenido ya lugar, 23, 1 s. La enumeración de los que fueron convocados llevó al cronista a hacer la larga digresión, 23, 3—27, 34, con las listas de los personajes importantes, pertenecientes a diversas clases de la sociedad. **1** da una nueva lista de los convocados, con la omisión de los jefes de los sacerdotes y de los levitas ya mencionados en 23, 2. **2-10. Primera parte del discurso de David.** En sustancia, es una repetición de 22, 7-16, pasaje que pertenece a esta asamblea. **2.** Sobre el deseo de David de edificar un templo y la denegación de Dios, véase el c 17. **4.** La elección de Judá, Gén 49, 8-10; la de la casa de David, 1 Sam 16, 1; la de David, 1 Sam 16, 13. **9.** «Conoce al Dios», en el sentido *pregnans* de conocer, venerando y amando; cf. Sal 1, 6. **11-19. Digresión sobre los planos para el templo. 11.** La casa para el propiciatorio es el santo de los santos. **14.** Para los objetos de oro, el patrón fué el peso de oro; para los de plata, el peso de plata. **16.** 1 Re 7, 48, menciona una sola mesa para los panes de la

proposición, pero Salomón hizo diez, 2 Par 4, 9 y 19, aunque las otras 285q
se usarían, por ejemplo, para poner luces. **17.** Vg. *thuribula:* «cálices», cf. Núm 4, 7. Vg. *leunculos (kᵉfîrê): «copas» (kᵉfôrê).* **18.** El cabalgar de Dios sobre querubines se ha de entender poéticamente, Sal 17, 11; 98, 1. **19.** «*Todo esto me ha sido mostrado por la mano de Yahvé*, que me dió a entender el diseño de todas las obras.» No quiere decirse que David recibiera por revelación todos los pormenores, sino que al determinarlos le guiaba la providencia de Dios.

r **20-XXIX, 5. Continuación del discurso de David** — **20.** Repite la exhortación de 10, donde se interrumpió el discurso. **XXIX, 1.** Salomón era todavía «joven e *inexperto*» (repetido de 22, 5). **2.** Piedras de ónice *con (sus) engastes, carbunclos* [? ; leyendo *nōfek] y piedras de diversos colores... y alabastro en abundancia.* **4.** No es un anacronismo la mención del oro de Ofir, probablemente en Arabia meridional. Las expediciones que envió allá Salomón para procurarse oro, 2 Par 8, 18, y 9, 10, demuestran que Ofir era ya conocido como fuente importante donde surtirse; David pudo hacerse con oro de Ofir, sirviéndose de intermediarios. Tres mil talentos de oro sobrepasarían los 125.000 kg. Se cuenta que las paredes del templo estaban recubiertas de oro, 2 Par 3, 4 s, pero el revestimiento de plata sólo se menciona aquí. Podría ser que Salomón viese que el repuesto que tenía de oro era abundante y empleó solamente el metal más precioso para este fin.

s **6-9. Ofrendas para el templo** — **7.** Vg. *solidos*; TM *'ᵃdarkōnîm*, que muchos identifican con el darico persa que acuñó por primera vez Darío I, 521-486; pero ya en una inscripción de Nabonides, el último rey de Babilonia, 555-539, aparece una moneda llamada *dariku* (W. Muss-Arnolt, *A Concise Dict. of the Assyrian Language*, s. v.). Otros ponen en relación esta palabra con la dracma griega. Cualquiera que sea su origen, se usa aquí para enumerar las ofrendas más pequeñas. Adviértase que todos los números son redondos; se desconocen las cifras exactas. **8.** Las piedras preciosas fueron confiadas directamente a Jejiel, que tenía a su cargo la tesorería sagrada, 26, 21 s. **10-19. Hermosa oración de David. 11.** «Tuya es... la gloria y el *esplendor.*» **15.** El hombre sobre la tierra es como un extranjero que mora en tierra extraña por poco tiempo. **17.** Dios ama la *rectitud*, y David hace sus ofrendas «*en la rectitud* de su corazón». **20-22*a*. Sacrificios y convite sacrificial.** Además de holocaustos, ofrecieron hostias pacíficas, de las cuales participaron los oferentes en un convite sagrado, Lev 7, 11-16. Éstas se ofrecieron en tal abundancia que bastaron para todos los israelitas presentes. **22*b*-25.** Inauguración del reinado de Salomón. El t
turbulento trasfondo de esta escena pacífica se da en 1 Re 1. **22*b*.** «Dieron *la investidura del reino* a Salomón.» Hay que borrar «por segunda vez» (que falta en LXX [B]), pues es una glosa añadida por un escriba teniendo en cuenta 23, 1; pero esto se pone allí anticipadamente. Sadoc fué el que ungió a Salomón, 1 Re 1, 39, y cuando el nuevo soberano desterró a Abiatar, 1 Re 2, 27, Sadoc le sucedió en el sumo sacerdocio, ibid 35. **26-30. Muerte de David. 27** es menos exacto que 3, 4, pues omite los aproximadamente seis meses de más del reinado de David en Hebrón. **28.** La mención que hace del reinado de Salomón demuestra que este pasaje y el anterior pertenecen a diversas fuentes. **29.** Nos

285t ofrece un nuevo ejemplo en que se expresa la totalidad asociando los contrarios: «los hechos del rey David, *los primeros y los postreros*» significa toda su historia. Véase § 409*f* sobre los títulos que se dan a los tres autores de que se habla aquí. No quiso el cronista escribir todo lo que sabía de David, pero tampoco era su intención ocultar otros hechos, incluso los menos honrosos, y por esto apunta a sus lectores las fuentes donde pueden encontrarlos. Desgraciadamente estas fuentes se han perdido. Los tres conocían personalmente a David: Samuel, 1 Sam 16, 13, Natán, 1 Par 17, 2 y Gad, 21, 9.

LIBRO SEGUNDO DE LOS PARALIPÓMENOS

286a **I, 1—IX, 31. El reinado de Salomón** — 1 Re 2, 12—11, 43.
I, 1-6. Sacrificios de Salomón en Gabaón — 1 Re 3, 4. El arca de la Alianza estaba ahora en la ciudad de David, 1 Par c 15, pero el tabernáculo que le había servido de morada desde los tiempos de Moisés hasta su captura y devolución por los filisteos, 1 Sam 7, 2, juntamente con el altar de los holocaustos, estaba en Gabaón. Estuvieron antes en Nob, hasta que Saúl degolló a los sacerdotes que allí había, 1 Sam 21, 1 ss; 22, 19. David había nombrado a Sadoc y a sus hermanos, sacerdotes de Gabaón, 1 Par 16, 39 s. A través del ministerio de ellos, Salomón ofreció numerosos holocaustos en acción de gracias por su subida al trono.

b **7-13. La visión de Salomón en Gabaón** — 1 Re 3, 5-15. Par omite la promesa condicional de prolongarle sus días, 1 Re 3, 14, tal vez por la apostasía de Salomón, que no cumplió la condición, 1 Re 11, 4. **13.** Léase: «desde *el tabernáculo* de la alianza», que estaba en Gabaón.

c **14-17. Poder militar y riquezas de Salomón** — 1 Re 10, 26-29. **15.** No se menciona el oro en Re. **17.** Omítase «de cuatro caballos». «Y de esta manera *los exportaban para todos los reyes de los* jeteos y para los de Siria.» Crecieron grandemente las riquezas de Salomón con su comercio en caballos y en carros de guerra.

d **II, 1-18. Preparativos para el templo; Hiram promete ayuda; trabajos forzados** — **1.** Se habla de la terminación del palacio de Salomón en 7, 11. **2** está repetido, pero con mayor amplitud, en 17 s. **3-16** (TH, 2-15). **Negociaciones con Hiram.** 1 Re 5, 1-14. **5** (TM, 4). La exaltación de Yahvé sobre todos los dioses no hubiera sido diplomática en un recurso solicitando ayuda a un rey pagano, lo cual hace pensar en que el cronista no disponía de las palabras precisas de Salomón en su misiva; ésta es también la opinión de Rehm. **8** (TM, 7). Vg. «pinea»: árboles *algum*, llamados almug en Re 10, 11; algunos creen que se trata de madera de sándalo, que no crece en el Líbano. Pero acaso traficaran en él los fenicios, pueblo mercantil. T. K. CHEYNE sugiere una especie de ciprés, ET 9 (1897/98) 470-3. **10** (TH, 9). Salomón ofreció pagar a los operarios de Hiram, y a petición de éste mandó provisiones de boca, 1 Re 5, vv 6, 9 y 11. Par, en gracia a la brevedad, combina dos cartas de Salomón en una. Ofreció 20.000 *batos* de vino, y otros tantos de aceite. Sobre el valor del *coro* y del *bato*, v. § 80*k*. Re pone solamente 20 *coros* de aceite refinado según TM y Vg., pero LXX pone la misma cantidad

que Par. **13** (TH, 12). Parece ser efectivamente que el verdadero nombre 286e
del artífice era Hiramabi o Huramabi. Véase 4, 16, donde está deformado en «Hiram su padre». «Mi padre» es aquí una traducción del segundo elemento del nombre; nada dice contra esto que alguna vez se le encuentre abreviado en Hiram, 4, 11. **14** (TH, 13). Era hebreo por parte de la madre, la cual era de la tribu de Dan, según este pasaje de Par; viuda de la tribu de Neftalí, según 1 Re 7, 13 s. Debe interpretarse que era nacida en la tribu de Dan, se casó en la de Neftalí y, muerto su marido, se casó con un tirio. **17-18** (TH, 16-17). **Las levas de los trabajos forzados.** 1 Re 5, 15-16. **17** (TH, 16). Salomón hizo el censo de todos los habitantes del país *no hebreos*, e.d., descendientes de los habitantes de Palestina anteriores a la conquista, a los cuales ya había empadronado David, 1 Par 22, 2. Como el total es igual a la suma de las levas por separado, cuyo número se da en **18** (TH, 17), es evidente que es la suma de los hombres útiles solamente. Re en TM y Vg., acaso por la adición accidental de una letra, consigna 3.300 capataces; en cambio LXX (B), de acuerdo con Par, registra 3.600. Si a los 150.000 aquí consignados se añaden los 30.000 obreros enviados por Salomón como refuerzos al Líbano, tenemos la proporción de 180.000 obreros a 3.600 capataces, es decir de 50 a 1.

III, 1-17. Medidas y decoración del templo — **1.** El monte Moria fué f
el escenario del sacrificio de Abraham; v. Gén 22, 2. Sobre la era de Ornán, 1 Par 21, 15 s. **2-4. Tiempo y medidas.** 1 Re 6, 1-3. **2.** Sobre la relación de los meses a los años de reinado, v. § 124*h*. **3.** La longitud del santuario (el santo de los santos y el santo) era de 60 codos *según la medida antigua*, e.d., siete veces la anchura de la mano; véase § 83*c*. **4.** El pórtico o vestíbulo tenía 10 codos de profundidad, Re, y 20 codos de anchura, lo mismo que el santo que estaba detrás de él. Lo ancho se llama aquí literalmente «la longitud» porque era la parte más larga. **5-7. El santo.** 1 Re 6, 15-18. El santo es «la parte mayor de la casa», pues tenía 40 codos de profundidad, mientras que el santo de los santos sólo 20. **6.** El piso era de tablones de abeto chapados de oro, 1 Re 6, 15 y 30, y no se menciona aquí. «*Ornamentó la casa de mármoles preciosos.*» En muchos aspectos Par y Re se completan mutuamente. **7.** El oro era «de lo más fino»: literalmente «*de Parvayim*», tal vez de Parva en el Yemen. **8. El santo de los santos.** 1 Re 6, 19-20. g
Par añade el peso del oro empleado. **9.** Probablemente se cubrió de oro solamente la cabeza de los clavos, 1 Re 6, 21. 50 siclos = poco más de $^1/_2$ kg. Sobre las cámaras superiores, 1 Re 6, 10. **10-13. Los querubines.** 1 Re 6, 23-28. **13.** Miraban hacia el santo. **14.** El velo, que no se menciona en Re, pendería en la separación del santo y del santo de los santos, 1 Re 6, 16. El material era «lino fino». **15-17. Las dos columnas.** 1 Re 7, 15-22. Hiram hizo las columnas, 1 Re; aquí se atribuye la obra a Salomón, que se la había encargado. Tenían 18 codos de alto, Re, Jer 52, 21; y así también aquí en Sir. **16.** «Hizo también *guirnaldas en cadena*» alrededor de cada columna (en vez de *dᵉbîr*, léase *rāḇîḏ*).

IV, 1-22. Otros objetos del templo — **1.** Da las dimensiones del altar de h
bronce de que se habla en 1 Re 8, 64. La altura del altar implica que se subía a él por gradas. Esta desviación de la prescripción de Éx 20, 26 puede ser explicada por un cambio en la forma de las vestiduras que

286h se habían de usar. **2-5. El mar fundido.** 1 Re 7, 23-26. **3.** La palabra «toros» debe haberse deslizado aquí del v 4, donde se dice que descansaba sobre toros. Lo que se describe son los abollones u ornamentos en forma de calabacines por debajo del borde, Re, «*y estaba todo en derredor adornado de dos filas de figuras de toros, diez por cada codo, todo en torno y todo de la misma fundición*». **5.** La diferencia de capacidad, aquí 3.000 *batos* y en Re 2.000, ha de ser explicada probablemente por la omisión accidental de «tres» en Re, pues las consonantes hebreas son las mismas para «miles» que para «dos mil». **6.** 1 Re 7, 38 s. Par añade el objeto de los lavabos o fuentes (para lavar allí *lo que había de ser ofrecido en holocausto)* y del mar. **7.** Éx 25, 31-40, habla solamente de un «candelabro». 1 Re 7, 49 pone diez, como aquí.

i **9.** Vg. *basilicam grandem:* «el gran atrio» fuera del atrio de los sacerdotes. **10.** Según 1 Re 7, 39, el mar estaba en la parte NE. del santuario. **11-22.** 1 Re 7, 40-51. **11.** Vg. «*creagras*»: «*palas*»; también en 16, donde «Hiram, su padre»=Hiramabi; v. com. a 2, 13. Vg. *ex aere mundissimo: de bronce bruñido.* **17.** «En tierra arcillosa»: algunos, corrigiendo, leen «en el vado de Adamah». Par pone el lugar de fundición entre Sucot y Sareda, Re entre Sucot y Saretán; la semejanza de nombres demuestra que hay aquí error de escriba. **19.** 2 Par 13, 11, y 29, 18 hablan de una sola mesa de los panes de la proposición. Por tanto, una de ellas (8) servía a este propósito; en las demás, acaso se ponían los candelabros de oro y de plata, 1 Par 28, 15. El lugar paralelo de 1 Re 7, 48 menciona solamente una mesa de los panes de la proposición. **20.** Debía arder una luz delante del santo de los santos, según la *disposición* de Éx 27, 30 s. **22.** «*Y las despabiladeras, y las jofainas y los incensarios y los braseros* de oro puro.»

j **V, 1-14. Traslado del arca al templo — 1.** 1 Re 7, 51. «David... había *consagrado.*» **2-11*a*.** 1 Re 8, 1-10*a*. **3.** «*El día de la solemnidad*» fué la fiesta de los tabernáculos, § 113*j*. **4.** Tanto los sacerdotes (Re) como los levitas (Par) tomaron parte en el traslado. Correspondía a los primeros envolver el arca, y a los segundos llevarla, Núm 4, 5 y 15; v. com. a 7. **5.** Llevaron el arca «*con el tabernáculo y todos sus utensilios; los sacerdotes y los levitas los llevaron*» desde la ciudad de David, que estaba más baja que el templo. **7.** Los levitas no podían entrar en el santo de los santos, y por eso los sacerdotes llevaron el arca en esta última etapa del viaje. 11*b*-13*g* no figura en Re. **11.** «Todos los sacerdotes que allí se encontraban *fueron santificados, sin observar la distribución de los servicios*», pues todos debían tomar parte en la gran ceremonia de este día. **13*h*-14.** Re 10*b*-11. El pasaje es una anticipación de 7, 1 s.

k **VI, 1-42. Discurso y plegaria de Salomón en la dedicación del templo — 1-11. El discurso.** 1 Re 8, 12-21. **5*f*-6*b*** no se leen en Re, pero evidentemente son parte de la fuente común. **12-42. La plegaria.** 1 Re 8, 22-50*a*. **13.** Salomón había hecho un «estrado de bronce en medio del atrio»; no figura en Re, donde por su parte se dice que oró arrodillado, 8, 54. **20.** «Sobre este lugar de que has dicho: *allí estará mi nombre*» equivale realmente a «manifestaré mi presencia». **21.** Salomón oraba «*hacia él* (el santuario)» de forma que cualquiera que orase «*hacia* este lugar» fuera escuchado desde el cielo. Véanse también

los vv 26, 29, 32. Esto es aplicable, tanto si el que ora está en el recinto 286k
del santuario como lejos de él; véase Sal 5, 8; 137, 2; Dan 6, 10. **22.** «Si alguno pecare contra su prójimo *y él le pidiere que jure con juramento, y vinieren a jurar ante tu altar* en esta casa (**23**), *óyele desde los cielos.*» Si uno jura afirmando y otro negando lo mismo, se pide a Dios todopoderoso que sea juez entre las dos partes. **24.** Omítase Vg. *egerint poenitentiam;* también en 37. Se considera el caso de una derrota de Israel *por haber prevaricado* contra Dios. **40-42,** que no se leen en Re, se parecen mucho a Sal 131, 8-10 en 41-42. Si, como parece ser el caso, el Salmo celebra el traslado del arca a Sión por David, entonces quien cita es Par. **42.** Apartar el rostro de un suplicante equivale a rechazar su petición, 1 Re 2, 16. Salomón pide que se acuerde Dios de los *favores* que derramó sobre David, y que trate a su posteridad con el mismo amor.

VII. La señal de que Dios acepta el templo; otros pormenores; promesas l
de Dios a Salomón — 1-3. Fuego del cielo y una nube que llena el templo. No están en Re excepto 1*a*=1 Re 8, 54*a*; pero v. 5, 13 s. **1.** El mismo milagro tuvo lugar cuando la consagración de Arón y cuando los sacrificios de entonces, Lev 9, 24. **2.** Lo mismo en la dedicación del tabernáculo, Éx 40, 32 s. **3** cita las palabras de la antífona cantada por el pueblo, y que se lee en Sal 135, 1, y en otras partes. **4-7. Los sacrificios.** 1 Re 8, 62-64. RAWLINSON hace notar que «la profusión era nota corriente de los sacrificios de la antigüedad. En un sacrificio común se inmolaron trescientos bueyes en Atenas. Quinientos cabritos se ofrecían anualmente en los Maratonia (BÖCKH, *Athens* I, 283, trad. ingl.). No eran raros los sacrificios de mil bueyes. Según un historiador árabe (Kotibeddyn), el califa Moktader, durante su peregrinación a La Meca, el año 350 de la Hégira, sacrificó 40.000 camellos y vacas y 50.000 ovejas. Tavernier habla de 100.000 víctimas ofrecidas por el rey del Tonquín (v. E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Milman, IV, 96, nota).» **6.** No está en Re y repite parte de la antífona del 3. Trompetas; v. com. a 1 Par 15, 24. **7.** Vg. «*sacrificia*»: «la ofrenda *de flor de harina*»; véase § 183*d*. **8-11. La fiesta de los tabernáculos: conclusión.** 1 Re 8, 65-66. **8.** «La fiesta»: la fiesta de los tabernáculos se distinguía llamándola simplemente «la fiesta». Sobre *la entrada de Jamat*, v. com. a 1 Par 13, 5. **9.** Sobre la asamblea solemne que siguió a la fiesta, véase § 113*j*. «Pues» empieza un nuevo punto o sentencia. Como la dedicación había durado 7 días y la fiesta otros 7, no pudo ser despedido el pueblo hasta el día 23 del mes. La fiesta comenzaba el 15. **11.** Salomón «*acabó* todo lo que se había propuesto hacer». **12-22. Promesas de Dios a Salomón.** 1 Re 9, 1-9. **13-15.** No están en Re. **14.** «Buscar la cara de Dios» es visitar el templo. **17.** «*Mis leyes y mis preceptos.*» **21.** «Y esta casa *se convertirá en ruinas; y será el espanto* de cuantos cerca de ella pasen»; cf. Sir.

VIII, 1-18. Diversas actividades de Salomón — 1-6. Construcciones. m
Véase 1 Re 9, 10-19. **1.** El tiempo que se indica es «al cabo de *los* 20 años *en que* edificó Salomón» el templo y su palacio. **2.** Hiram *devolvió* estas ciudades a Salomón. Sobre los antecedentes de este hecho, v. 1 Re 9, 11-13. Hiram se había visto desilusionado con estas ciudades. **3.** Sobre Jamat y Soba, v. 1 Par 18, 3. **4.** En la región de Jamat edi-

286m ficó *ciudades-almacenes*. **7-10. Trabajos forzados.** 1 Re 9, 20-23. **8.** «*Los hizo servir en los trabajos forzados.*» **10.** «*Y éstos* [los oficiales de 9] *eran los jefes puestos por Salomón*» al frente de los trabajos. Los capataces de segundo rango ya fueron escogidos de entre los que no eran israelitas y estaban condenados a trabajos forzados. Eran en total 250, según Par, y 550 según Re. La diferencia puede ser debida a error de copista, o también al hecho de ser distinta la base de computación. **11. La hija del faraón.** Cf. 1 Re 9, 24. La razón de por qué no podía habitar el palacio real no era simplemente por ser extranjera: «*Ninguna mujer mía* ha de habitar...» Par presupone que el lector está al corriente del matrimonio de Salomón con la hija del faraón, 1 Re 3, 1; 7, 8. 11*b* no está en Re. **12-16. Solicitud de Salomón por el culto.** 1 Re 9, 25. **13.** Véase. sobre estas fiestas, § 113*a-j*. **14.** Mantuvo la organización de David: «las clases de los sacerdotes», 1 Par 24; «los levitas, en sus órdenes», 1 Par 25, 1-6; 26, 20-28; los porteros, 1 Par 26, 1-19. **16.** «*Así fué dirigida toda la obra de Salomón...* hasta el día en que fué terminada. *Acabóse*
n pues, la casa de Yahvé.» **17-18. Expedición a Ofir.** 1 Re 9, 26-28. Salomón se trasladó a Asion-gaber para inspeccionar la construcción de sus naves, Re. En esta obra estaba asistido, sin duda, por Hiram, que envió en estas naves a sus expertos marineros para que acompañaran a los de Salomón. Algunos han entendido el texto de Par como si Hiram hubiese enviado navíos para la expedición, lo cual se podría explicar solamente en el caso de que los fenicios ya tuviesen en el golfo Pérsico las factorías que menciona Estrabón, 16, 3, 4 (ed I. Casaubon, 1587, 527). Pero es más probable que el texto diga que Hiram envió naves no «a Salomón», sino «por cuenta de Salomón»: «e Hiram *le ayudó enviando naves* [las construídas por Salomón en Asion-gaber] *gobernadas por sus hombres, marineros diestros conocedores del mar*». Los marineros de Hiram fueron ayudados por los de Salomón, que eran solamente novicios en el arte de la navegación. La cantidad de oro que transportaron fué de 450 talentos (TM), 400 (Sir.), 420 (Re, TM), 120 (Re, LXX [B]). La última cifra es la más probable.

o **IX, 1-31. Sabiduría y riquezas de Salomón; su muerte — 1-9 y 12. Visita de la reina de Sabá.** 1 Re 10, 1-10 y 13. **4.** Literalmente la reina estaba «sin aliento», por el asombro. No se mencionan las virtudes de Salomón: «tus *hechos* y tu sabiduría». **9.** Josefo, *Ant.* 8, 6, 6, dice que dió al rey 20 talentos de oro; acaso conserve éste la verdadera lección. **12.** Salomón demostró su munificencia dándole todo lo que ella pidió «sin considerar en absoluto [el valor de] lo que ella había traído».

p **10-11; 13-28. Gloria y riquezas de Salomón** — 1 Re 10, 11-12 y 14-26. **15.** Vg. «*hastas*»: «escudos» para cubrir el cuerpo, mayores que los de **16,** donde hay que omitir Vg. «*quibus tegebantur*». Fueron puestos «*en la casa Bosque del Líbano*». **21.** El destino de esta expedición no puede haber sido Tarsis (Tartessos) en España, tanto por razón de los productos adquiridos, como porque en otro pasaje paralelo, 20, 36-37, se indica que los navíos fueron construídos en Asión-gaber, al fondo del golfo de Aqaba, en la costa oriental de la península sinaítica, y que, maltrechos por una tempestad, «no pudieron ir a Tarsis». Además, el pasaje paralelo de 1 Re 22, 49, dice que estas naves estaban destinadas a Ofir, probablemente en la costa S. de Arabia o en la costa oriental de

África. Por lo cual parece claro que los fenicios dieron el nombre de 286p
Tarsis a alguna factoría distante, tal vez en el golfo Pérsico. Refiere Estrabón (v. com. a 8, 17-18) que allí había tales factorías, y añade que los fenicios solían dar nombres familiares entre ellos a las nuevas localidades. **25.** «Tenía Salomón 4.000 *pesebres para caballos* y los carros»; así TM, que en la forma concuerda con 1 Re 4, 26 (TM 5, 6), donde, sin embargo, el número es, erróneamente, 40.000. LXX (B) lee aquí «4.000 caballos de tiro». Véase 2 Par 1, 14. **26** = 1 Re 4, 21*a*. **27** repite 2 Par 1, 15. **28** repite en parte 2 Par 1, 16. Sobre los demás países, véase 14, 23 s. **29-31. Conclusión de la historia de Salomón.** 1 Re 11, 41-43, que nombra como fuentes solamente las crónicas de Salomón. Natán, 1 Par 17, 1; Ajías, 2 Par 10, 15; Ido, 12, 15, que escribió también *sobre* Jeroboam.

X, 1—XXXVI, 21. Judá desde Roboam hasta la caída de Jerusalén. q

X, 1—XII, 16. Roboam, 931-913.

X, 1-19. Separación de las tribus del norte — 1 Re 12, 1-20. **10.** Omítase Vg. *in deliciis*. **15** supone que se sabe el hecho narrado en 1 Re 11, 26-40. **16.** Se habla del rey como de un pastor que alimenta o apacienta su rebaño. **18.** Adoniram (así los LXX [B] y Sir, véase también 1 Re 4, 6) tenía a su cargo *los trabajos forzados*.

XI, 1-4. Prohibición de la guerra contra las tribus del norte — 1 Re r
12, 21-24.

5-12. Fortificaciones. No figura en Re. Como esto sigue inmediatamente a la amenaza de guerra contra el reino del norte, puede sugerir la idea de que estas fortificaciones se hicieron como medida defensiva frente al nuevo Estado. Pero no se nombran las ciudades mejor situadas para este propósito, como eran las que estaban al N., en Benjamín. La posición de las ciudades fortificadas al S. y al O. demuestra que las fortificaciones iban dirigidas contra cualquier amenaza de Egipto. Así la narración nos prepara para la invasión del faraón, c 12, y subraya la lección de que no hay esfuerzo humano que pueda apartar el castigo determinado por Dios, 12, 5. **10.** Como no se ponen en la lista ciudades de Benjamín, la expresión «Judá y Benjamín» designa el reino del S. **11.** Roboam «las avitualló de aceite y vino» en previsión de algún posible asedio.

13-17. Refugiados del reino del norte — **13.** No está en Re. Los levitas s
vivían desparramados por todo Israel, en las ciudades que les habían sido asignadas según la ley, Núm 35, 2-8; Jos c 21. **14.** Dejaban sus *pastos* y posesiones. De los altos y del culto a los becerros instaurado por Jeroboam habla 1 Re 12, 26-31. **15.** Vg. «*daemoniorum*»; lit. «machos cabríos» apelación despectiva, fundada en la mitología. Jeroboam introdujo un culto ilegítimo de Yahvé al hacer las imágenes de los becerros, Éx 20, 4, pero, bajo sus «hijos» (14) o sucesores, este culto degeneró en grosera idolatría.

18-23. La familia de Roboam — No está en Re. **18.** Jerimot: por otra par- t
te desconocido, probablemente es hijo de una mujer de segundo rango. Abigail, introducida aquí sin adecuada conexión, era probablemente la madre de Majalat e hija de Eliab, 1 Par 2, 13, en la primera generación.

286t **19.** «*Que* le parió hijos», TM, LXX, a saber, Majalat. **20.** Maacá sería la nieta de Absalón, cuya única hija fué Tamar, 2 Sam 14, 27. **22.** Como Abías no era el mayor, sino probablemente Jeús, esta preferencia iba contra Dt 21, 15-17. **23.** «*Esparció prudentemente a sus otros hijos por todas las tierras de Judá... tomó para ellos mujeres.*» Los motivos serían, además prevenirse contra la amenaza de invasión, y disminuir la posibilidad de que los hermanos hicieran algo contra la entronización de Abías.

u **XII, 1-12. La invasión de Sesac** — 1 Re 14, 25-28. Sesac (Šešonq) I, hacia 945-942, fundó la dinastía XXII (bubastita). Nos ha dejado un relato de esta campaña palestinense en las paredes de Karnak. **1.** El nombre «Israel» se usa referido solamente al reino del sur. [180] Pormenores de la idolatría se dan en 1 Re 14, 22-24. **3.** «*Trogloditae:* así LXX; TM *sûkkym*», suquios, que no se mencionan en otra parte. **5.** Semeías, 11, 2, **6.** Los príncipes y el rey *se humillaron.* **7.** «Los *salvaré pronto.*» Puesto que la ira de Dios no se derramó sobre Jerusalén, la ciudad no fué tomada por asalto, y (8) los tesoros, que se llevó el faraón debieron de serle entregados voluntariamente para salvar la ciudad. De los escudos de oro de Salomón se habla en 9, 15 s.

v **13-16. Conclusión** — 1 Re 14, 21-22 y 29-31. **13** repite, según otra fuente, cómo se robusteció la posición del rey, 1, y no se refiere al tiempo que siguió a la invasión de Sesac. **15.** Vg. «*et diligenter exposita*» debe probablemente completarse por «*en los registros de las genealogías*», que quizá era el título del libro, tomado de sus palabras iniciales (BARNES).

w **XIII, 1—XIV 1*a*. Abías (Abíam),** 913-911/910.
XIII, 1-2*a*. Introducción — 1 Re 15, 1 s. **1.** Es éste el único caso en que Par pone el sincronismo con el reino de Israel, probablemente porque constituye una introducción a la guerra con Jeroboam, 2*b*. El diferente sistema de calcular los años de reinado que emplea en cada reino explica que Roboam reinara 17 años y que su hijo le sucediera en el 18 de Jeroboam, que empezó a reinar juntamente con Roboam después de la muerte de Salomón. El primer año del reinado de Roboam se comienza a contar en tišri de 930, que es el año siguiente al de su subida al trono; se empezó a contar el primer año de Jeroboam desde nisán del 931, que fué el año de su ascensión al trono. Véase § 124*h-j*. **2.** Para la explicación de los tres años, véase § 124*g*. Vg. *Michaia* es una deformación de Maacá, 11, 20. El padre de Maacá fué Uriel y el abuelo Absalón, 11, 20. Su madre habría sido Tamar, 2 Sam 14, 27, y ella misma llevaba el nombre de su bisabuela, 2 Sam 3, 3.

x **2*b*-20. Guerra con Jeroboam** — 1 Re 15, 7*c*. **3.** Cuando Abías *comenzó la guerra* tenía un ejército de 400.000 hombres, y Jeroboam, de 800.000; las cifras son más o menos las del censo de David, 2 Sam 24, 9. **4.** No es necesario suponer que Par reproduce exactamente el discurso de Abías. Según el sistema de los antiguos historiadores como Tucídides, pondría la sustancia de lo que la ocasión pedía. **5.** Como la sal es incorruptible, «un pacto de sal» es un pacto para siempre, Núm 18, 19. **7.** El llamar a los partidarios de Jeroboam *hombres vanos y perversos* es un alegato especial que hace con los ojos puestos en los hechos del c 10. Roboam era inexperto entonces, literalmente «mozo»; se quiere

dar a entender lo que nosotros cuando decimos de un hombre mayor 286x
que es un niño. Tenía ya 41 años cuando subió al trono. 12, 13. **9.** Véase 11, 13-15. **14.** Sobre las trompetas que habían de tocar los sacerdotes en la guerra, cf. Núm 10, 8 s. **19.** Vg. «*filiae*» se refiere a las dependencias de estas ciudades. **20.** Nos son desconocidas las circunstancias de la muerte de Jeroboam.

21-XIV, 1*a*. Conclusión — 1 Re 15, 7-8. Para mayor información sobre y
Abías, Par remite «al libro *[midraš] de Ido, profeta*» (omítase Vg. *diligentissime)*. Un *midraš* es una investigación o estudio, y por consiguiente equivale a un comentario. En siglos posteriores, los comentarios rabínicos trataron con mucha libertad la materia que comentaban, y por eso, este término tomó una significación poco favorable a la historia, pero no hay fundamento para atribuir este significado a dicho término en los primeros siglos. [181] Par omite la censura que del pecado de Abías se hace en 1 Re 15, 3, pero no faltan indicios de que «su corazón no estuvo enteramente con Yahvé». Su hijo Asa tuvo que abolir los altares idolátricos, 14, 2, y en 15, 16, se habla del culto falso de Maacá. Pero Abías no abandonó completamente a Yahvé. Al contrario, hizo dones al templo, 1 Re 15, 15.

XIV, 1*b*—XVI, 14. Asa, 911/910-870/869. z
XIV, 1*b*-4. Reforma religiosa — 1 Re 15, 11 s. **1*b*.** Se entienden comúnmente estos 10 años de paz, de los primeros del reinado, antes de la invasión de Zerac. La guerra que sostuvo contra Basa durante todos sus días, 1 Re 15, 16, y 35, debió de tener sus períodos de quietud. **3.** Sobre los *maṣṣēḇôṯ* y las *'ᵃšērîm*, véase Dt 7, 5. **4.** Vg. «*fana*»: *pilares del sol* erigidos en honor de Baal, como divinidad solar; podrían ser también *columnitas para quemar incienso.*

5-7. Preparativos militares — 1 Re 15, 23; Jer 41, 9. **6.** No hubo gue- aa
rras en *estos años.* **7.** Éstas son las cifras de los combatientes que pudieron ser reclutados, no las de un ejército estable.

8-14. La invasión de Zerac — Se calla en Re. Se ha identificado a Zerac bb
con Orsokón I de Egipto, pero se le llama cusita, que ordinariamente significa etíope, y la dinastía XXII a la que perteneció Orsokón era de Libia (CHAMPOLLION; lo que acepta H. R. HALL, *The Ancient History of the Near East* [1950[11]] 439). Goettsberger cree que fué un general que mandaba las tropas auxiliares de Egipto. F. HOMMEL, ET 8 (1896/7) 378, tiene a Zerac por un cusita de Arabia central. La narración hace pensar en una horda que aspiraba a establecerse en el Creciente Fértil [182], más bien que en un ejército organizado. LXX (B) da así el número de su ejército: «miles con 300 carros», lo que puede ser correcto. **9.** Asa desplegó sus fuerzas en «*el valle*, al N. *de Maresa*», LXX. No se conoce ningún valle de Sefatá. [183] **12.** Guerar: la actual Umm Gerar, al S. de Gaza. **13.** Asa se aprovechó de la alarma causada por esta completa derrota de Zerac para atacar a los filisteos.

XV, 1-7. Amonestaciones del profeta Azarías — No figura en Re. cc
1. Azarías: desconocido por otra parte. **2.** La ocasión fué la vuelta de Asa después de la derrota de Zerac. **3-6.** Alude al tiempo revuelto de los jueces, Juc 2, 10-20. Fué un período de ciclos repetidos de idolatría, desgracias, arrepentimiento y perdón. En **5-6** la referencia es

286cc a las tribus y ciudades de Israel. La guerra contra Benjamín se lee en Jue cc 20 s; la destrucción de Siquem, Jue 9, 45.

dd **8-18. Reforma religiosa** — **8.** Véase 1 Re 15, 12. La reforma de que se habla en 14, 2-5, es ésta misma, por anticipación y utilizando otra fuente. Aquí también la aserción de que quitó los ídolos de las ciudades de Efraím que había tomado (v. 17, 2) parece estar puesta anticipadamente, pues no parece que hasta el presente hubiese guerreado contra el reino del norte. También «renovó» el altar que se encontraba delante el vestíbulo del santuario. **12.** «Y *entraron en* una alianza para buscar al Señor.» Una renovación semejante de la alianza tuvo lugar bajo Ezequías, 29, 10, y bajo Josías, 34, 31. **15.** «*Alegráronse de este juramento todos los de Judá.*» **16-18.** 1 Re 15, 13-15. **16.** Maacá era su abuela, 11, 20. A veces Maacá es el nombre de su madre. «Se había hecho *un ídolo abominable en honor de* Ašera», la diosa cananea. **17.** Estos altos no eran lugares de culto idolátrico, sino de culto ilegítimo de Yahvé. **18.** Tal vez había hecho Abías estas ofrendas en estos ilegítimos «lugares altos».

19. Premio a la fidelidad — Este período de paz fué la recompensa por la vuelta a la verdadera religión, 15. Como Basa interrumpió esta paz, 16, 1, y murió el año 26 de Asa, 1 Re 16, 8, parece que aquí y en 16, 1, la cifra es errónea. Basa subió al trono el año tercero de Asa, 1 Re 15, 33, y según 1 Re 15, 16, «hubo guerra entre Asa y Basa todos los días de sus vidas». Pero esto no quiere decir que hubiera guerra desde el advenimiento mismo de Basa, sino que la guerra no se interrumpió desde que comenzó, y duró todo el tiempo que reinaron juntos. Con lo cual concuerda la profecía de Jananí, 16, 9, de que habría guerra continua desde este tiempo, 16, 9. La referencia que se hace en 5, 8 de las ciudades de Efraím tomadas por Asa demuestra que el relato de la guerra en 16, 1-5 es muy incompleto.

ee **XVI, 1-6. Guerra con Israel** — 1 Re 15, 17-22. **4.** «Todas las ciudades de aprovisionamiento», provistas de material de guerra.

7-10. Reprensión y profecía del vidente Jananí — No se lee en Re. **7.** Jananí, 19, 2. Si Asa hubiera puesto su confianza en Dios, hubiera dado buena cuenta de las fuerzas aliadas de Basa y Benhadad. **8.** No se nombraron los libios en 14, 9-13. **10.** Asa *trató cruelmente* a muchos que, según se puede presumir, se habían puesto del lado de Jananí contra él.

ff **11-14. Muerte y funerales de Asa** — 1 Re 15, 23 s. **12.** «*La gravísima enfermedad* de los pies» puede haber sido gangrena debida a un defecto de circulación de la sangre. **14.** «*Y se quemó además en honor suyo una inmensa hoguera*», probablemente con arbustos odoríferos. Esta señal de respeto era habitual, 21, 19; Jer 34, 5.

gg **Apéndice a la cronología del reinado de Asa** — Todavía no se ha encontrado una solución convincente al problema de un reajuste satisfactorio de la cronología de los hechos referidos. Parece que las fortificaciones se emprendieron pronto, al principio del reinado, y se concluyeron en una época de paz, 14, 6-7. Por tanto, los 10 años de tranquilidad, 14, 1, serían los primeros del reinado. Esto colocaría la invasión de Zerac el año undécimo de Asa. Pero en el contexto los sacrificios que se hicieron de los despojos en el año 15 se refieren a esta

campaña (15, 10-11). Como la derrota de Zerac no pudo abarcar 286gg
cuatro años, a su invasión precedió probablemente algún otro conflicto que no se consigna. Por consiguiente la derrota de Zerac tuvo lugar probablemente en el año 14, y fué seguida de la reforma religiosa, 14, 2-5, y 15, 8-16. Esta reforma tuvo por secuela y premio un período de paz que rompió finalmente la guerra con Basa, 16, 1. Si decimos que este período de paz son los 10 años de 14, 1, tendríamos que poner el principio de la guerra con Basa en el año 24 de Asa; pero como Basa murió el año 26 de Asa, 1 Re 16, 8, no quedaría bastante tiempo para entender como conviene la afirmación de 1 Re 15, 16, de que hubo guerra entre los dos monarcas todos los días de su vida, lo cual implica un conflicto prolongado.

XVII, 1-XXI, 1*a*. Josafat, 870/869-848. hh

XVII, 1-19. Su solicitud por la religión; éxitos; preparativos militares — Nada de esto en Re, excepto 1*a* = 1 Re 15, 24*b*. **1*b*-2. Los preparativos militares** los hizo necesarios la última guerra con Israel. **3-5. Espíritu religioso** y bendición divina subsiguiente. **3.** Omítase «David» con algunos mss. hebr. y LXX. **6-9. Reforma religiosa e instrucción dada al pueblo. 6.** Estaba el pueblo tan inclinado a la idolatría que ya eran necesarias nuevas medidas después de la acción de Asa, 14, 3; v. allí sobre las *ašeras*. Pero, como su padre, 15, 17, tampoco quitó los altos dedicados al culto ilegítimo de Yahvé, 20, 33. **8.** Omítase «Tobadonías», nombre nacido por ditografía de los dos anteriores. **9.** Nótese la mención del libro de la ley de Moisés. **10-11.** Temor saludable de las naciones vecinas. **12-19. Poder militar. 12.** En Judá construyó «fortalezas y *ciudades de aprovisionamiento*». **17.** Vg. «*hunc*»: *de* «*Benjamín*» *(min-Binyāmín)*. Eran célebres los benjaminitas por su destreza en el manejo del arco; v. 1 Par 12, 1 s. Cada arquero, que debía emplear ambas manos para disparar el arco, iba protegido por un compañero que tenía el escudo. Véanse ilustraciones en DBV I, 905.

XVIII, 1-34. Guerra con Ajab contra Siria — **1*a*** repite al pie de la letra ii
17, 5*b*. **1*b*.** Joram, hijo de Josafat, se casó con Atalia, hija de Ajab, 21, 6; 22, 2. **2-34. Consulta y declaración de guerra.** 1 Re 22, 2*b*-35. **25.** Joás «*hijo del rey*»: se habla de él solamente aquí. 27*d* es una glosa marginal de Miq 1, 2. **30-31.** Vg. «*equitatus*»: «carros». Vg. «*ad Dominum*» es una adición explicativa. Vg. «*et auxiliatus est ei*» no está en Re. **33.** La flecha hirió a Ajab «entre *el peto y lo que de él colgaba*», probablemente un cuero de protección que colgaba del peto. **34.** Ajab «*estuvo apoyándose* en su carro».

XIX, 1-3. Reprensión de Jehú a Josafat — No figura en Re. **2.** Jehú: jj
20, 34; 1 Re 16, 1. No se dice que se siguiera ningún castigo. **3.** Vg. «*lucos*»: *'ašērím;* v. Dt 7, 5.

4-11. Reforma religiosa y legal — No figura en Re. La reforma legal kk
fué en sí misma religiosa, en cuanto Israel era un Estado teocrático, y su ley estaba protegida por sanción divina en los libros sagrados. **5.** Dt 16, 18, mandaba que se pusieran jueces en todas las ciudades. David ya había nombrado jueces, 1 Par 23, 4, pero el sistema requería una reorganización y puede que hubiera caído parcialmente en desuso. **6.** La ley que tenían que aplicar era la ley de Dios, y, por tanto, 6*d*, «*Él*

286kk *está cerca de vosotros cuando sentenciáis*». **10.** Este tribunal en Jerusalén sería un juzgado de apelación, adonde se remitirían las causas de las provincias. Tenía que decidir «entre sangre y sangre», e.d., juzgar en casos de homicidio si se trataba de accidente o falta, Éx 21, 12-23. Y sus funciones se referían a «cuestiones de la ley, de los mandamientos *de los estatutos y juicios*», o decisiones legales de los tribunales. Había que expiar las transgresiones inconscientes de la Ley, Lev c 4. **11.** El tribunal tenía dos departamentos: el estrictamente religioso y el civil, y los jueces laicos, 8, tenían a los levitas como *asesores*, que habían de ser expertos en la ley. El rey termina con esta súplica: «*que Yahvé sea con quien bien lo haga*».

ll **XX, 1-30. Dios le concede la victoria contra los invasores** — No está en Re. **1.** A los moabitas y amonitas acompañaban los «maonitas», cuyo nombre parece conservarse en El-Ma'an, al SE. de Petra; v. 10, y 1 Par 4, 41. **2.** Los moabitas venían del E. del mar Muerto y los maonitas de *Edom* (en otras partes interpretado, por falsa lectura, como Aram Siria). Engadi es la actual 'Ain Gidi, en la ribera O. del mar Muerto.[184] **3.** Para otros ayunos generales en épocas anteriores, v. Jue 20, 26, y 1 Sam 7, 6. **5.** Puesto que Josafat estuvo en medio del pueblo «delante del atrio nuevo», el atrio en cuestión debe de ser el de los sacerdotes, 4, 9; pero, a menos que haya habido alguna innovación no advertida, difícilmente puede ser llamado el atrio nuevo. Creen algunos que el cronista emplea un término corriente en su tiempo. **7.** Dios *desposeyó* a los antiguos habitantes en favor de Israel. **9** trae a la memoria la respuesta dada a la oración de Salomón, 6, 24-35, y 7, 12-16. **10.** Dt 2, vv 4, 9 y 19. **11.** «*He aquí que nos pagan queriendo echarnos* de tu heredad.» **16.** La *hondonada* estaría seca en verano. De Jeruel sólo se habla aquí, pero formaba parte del desierto de Judá. **19.** Los hijos de Coré eran también hijos de Caat, 1 Par 6, 22, pero por alguna razón se ha querido darles aquí especial relieve. **20.** Tecua: al SE. de Belén. **21.** Los cantores estaban revestidos *de vestiduras santas*, v. 1 Par 16, 29. **22-23.** La derrota de los invasores no implica milagro. Se destrozaron a sí mismos. «Yahvé *tendió una emboscada a*» los invasores, inspirando a Josafat que la pusiera. En la confusión que se siguió, al alborear el día, moabitas y amonitas sospecharon que los edomitas les habían traicionado, y el resultado final fué una carnicería por ambas partes. **24.** «Cuando Judá llegó a *la altura desde la cual se descubre el desierto, miraron del lado donde estaba la muchedumbre [de invasores] y no vieron más que cadáveres por tierra, sin ningún superviviente.*» **25.** «Hallando *mucho ganado, equipajes y vestidos.*»

mm **31-XXI, 1*a*. Conclusión; muerte de Josafat** — 1 Re 22, 41-51*a*. **33.** No abolió los altos donde se sacrificaba a Yahvé, contra las prescripciones de Dt 12, como había destruído los santuarios de culto idolátrico, 17, 6. El pueblo no era del todo leal a Yahvé. **34.** La crónica de Jehú, 19, 2, *fué inserta en el libro* que contaba la historia de los reyes de Israel, cuyo nombre está en vez de Judá, como en 21, 4, o por ambos reinos a la vez. En **35-37**, la narración de la expedición mercantil, planeada a Ofir y a Tarsis completa y es completada a su vez por Re. Véase 9, 21. La reprensión del profeta Eliezer (por otra parte desconocido) explica que Josafat no haya buscado una vez más la ayuda de Ocozías, Re 22, 50.

XXI, 1*b*-20. Joram, 848-841. 287a

2-4. Matanza de sus hermanos — Falta en Re. **3.** Josafat, al poner sus hijos al frente de las ciudades fortificadas, había seguido la política de Roboam, 11, 23. Además de oro y plata, les había hecho *ricos presentes* cuya naturaleza no se especifica (Vg. *munera*). **4** sugiere que, lejos de ser aceptado por todos el gobierno de Joram, sus hermanos, ayudados por algunos jefes, conspiraron contra él, y el 13 indica que esta oposición se debió a la idolatría de Joram. **5-7. Resumen del reinado** = 2 Re 8, 17-19. **8-10*b*. Rebelión de Edom y de Libna.** 2 Re 8, 20-22. **9.** El nombre local «Seita» en Re es corrupción de la frase «con sus príncipes». Llevó *carros de guerra*. No pudo aplastar la rebelión, mas, aunque le cercaron los edomitas, logró romper el cerco y escapar. Re añade que sus hombres huyeron. **10*c*-20*c*.** Falta en Re. **10*c*-11. Sus malos hechos.** Se llama fornicación a la idolatría, porque se considera a Israel como la esposa de Yahvé. **12-15. Una carta de Elías.** El orden de la narración b
en Re podría sugerir que Elías ya había sido arrebatado a los cielos, 2 Re c 2, pero los historiadores hebreos no siempre guardan el orden cronológico de los hechos, y este paso demuestra que el profeta todavía prosegula su actividad en el reino del norte. Por eso se comunica con Joram por carta. **16-17. Invasión de Judá.** Es improbable que se califique de vecinos de los árabes a los etíopes que vivían al otro lado del mar Rojo; eran probablemente *cusitas* del S. de Arabia. Sus hijos habían promovido el culto a Baal, 24, 7. Joacaz es otra forma del nombre Ocozías, que fué el del rey siguiente, 22, 1. **19.** Referente a la hoguera de la ceremonia v. 16, 14. **20*a*** repite 5. **20*d*. Su sepultura.** 2 Re 8, 24*b*. Se le enterró en la ciudad de David, donde habían sido enterrados sus padres, Re, pero no en el sepulcro de los reyes (Paralipómenos).

XXII, 1-9*d*. Ocozías (Ajazías), 841. c

1-2. Introducción. 2 Re 8, 24*b*-26. Es la invasión en que fueron muertos sus hermanos, 21, 17. Su padre al morir tenía 40 años (21, 20) y Ocozías 22 cuando subió al trono (Re). Atalia era hija de Ajab, 21, 6, y nieta de Omri. **3-4. Su impiedad.** 2 Re 8, 27. **5-6. Expedición con Joram.** 2 Re 8, 28 s. **7-9*c*. Su muerte.** 2 Re 9, 21-27. **7.** Salió con Joram «*al encuentro* de Jehú». **8.** Ocozías puede haber tenido sobrinos de edad suficiente para que fueran sus pajes, pero quizá la verdadera lección está en LXX, que no menciona a los «hijos de los hermanos», sino a los «hermanos», e.d., «*parientes* de Ocozías». **9.** Cuando fué llevado Ocozías a la presencia de Jehú «ellos [los hombres de Jehú] le dieron muerte». Par y Re se completan mutuamente, pero lo conciso de ambas narraciones no permite hacerse idea clara de la marcha de los hechos. Ocozías, viendo que Jehú había dado muerte a Joram, huyó por el camino de Bethaggan, hoy Yenín, perseguido por Jehú, Re. [Ocozías, con todo, logró escapar], por lo cual Jehú mandó que se le buscara, y sus hombres le capturaron en Samaria, donde estaba escondido, y le llevaron a la presencia de Jehú, Par. El verbo puede ser conativo. En este caso no llegó a Samaria, pues su intento de refugiarse allí resultó frustrado. Así, la afirmación escueta en Par de que le mataron es ampliada en Re. Cuando le vió Jehú, mandó a sus hombres que le hirieran en el carro. Dispararon y le hirieron en la subida de Gur cerca de Yibleam;

287c pero todavía pudo escapar a Megiddo, donde murió de las heridas. Véase también § 275*i*.

d **XXII, 9*e*—XXIII, 15. Atalia,** 841-835.
La memoria de Atalia como usurpadora, y no descendiente de David, era tan odiosa al cronista, que se limita a una escueta mención de sus seis años de reinado. Nada se consigna de él, a no ser las medidas sangrientas que tomó para apoderarse del trono, 10, y la manera cómo el futuro rey fué salvado de sus propósitos criminales, 11-12, su consiguiente coronación, 23, 1-11, y la muerte ignominiosa de Atalia, 12-15.

e **9*e*-10. Atalia se apodera del trono.** 2 Re 11, 1. *No quedaba en la casa de Ocozías persona en edad de reinar.* Los hermanos de Ocozías habían sido muertos, 22, 1; él mismo había muerto a los 23 años (véase 22, 2) y sus hijos eran todavía niños. En **10**, omítase Vg. *siquidem.* **11-12. Joás es salvado,** 2 Re 11, 2 s. Par añade que Josabat estaba casada con el sumo sacerdote. Lo cual facilitó que el niño pudiera ser escondido en la parte del templo reservada a los sacerdotes; y no había mucho peligro de que lo descubriesen, pues Atalia, como seguidora de Baal, no sería muy devota del templo. **XXIII, 1-11. Conspiración y coronación de Joás.** 2 Re 11, 4-12. El nombre «Israel» se usa aquí por Judá, como en 21, 4. **3.** La promesa de Dios a David, en 2 Sam 7, 16. **5.** Los turnos de sacerdotes y levitas, 1 Par cc 23-26, tenían su relevo el sábado. Este día resultaba apropiado para los conspiradores, pues no había de llamar la atención el mayor número de ministros sagrados. La división primera de Par corresponde a la tercera de Re, y la segunda y tercera a la primera y segunda de Re. La puerta «de la fundación» es llamada «puerta de sur» en Re; la semejanza de los dos nombres en hebr. es prueba de que se trata de una corrupción del texto. **11.** La adición en Vg. *dederuntque in manu eius tenendam legem* sirve para explicar que «el testimonio» es un nombre dado a la ley de Dios como testigo divino de su santa voluntad; así en Sal 18, 8. **12-15. Muerte de Atalia.** 2 Re 11, 13-16. **12.** Una corrección de Goettsberger, muy tentadora, da la siguiente traducción: «cuando oyó Atalia el sonido de las trompetas y las aclamaciones al rey»; v. 13. **13.** El rey «estaba de pie junto a su columna»; v. 2 Re 11, 14. Vg. «*in introitu*»: «*según costumbre*»; así en Re. **14.** Joyada «*llamando a los jefes de centena que estaban al frente de las tropas, les dijo: "Sacadla de las filas y a quienquiera que la siga le matáis con la espada*"». **15.** «*Abriéronle paso;* y cuando» (LXXy Sir.).

f **XXIII, 16—XXIV, 27. Joás,** 835-796.
16-19. Renovación de la alianza del Sinaí. 2 Re 11, 17-18. **20-21. Entronización de Joás.** 2 Re 11, 19 s. Esto tendría lugar antes de las reformas religiosas de 16-19. Se repite, del v 15, la mención de la muerte de Atalia. **XXIV, 1-3. Introducción.** 2 Re 12, 1-3. **3.** El nombre de una de ellas, Jehoadán, es mencionado en 25, 1. **4-14. Reparación del templo.** 2 Re 12, 4-16. Ambos relatos se complementan en varios puntos. **6.** La contribución señalada por Moisés en Éx 30, 11-16 y 38, 25. No había habido negligencia solamente en recoger el dinero, sino en emplearlo para las reparaciones. Había ido a parar al tesoro general del templo, y se había empleado para gastos ordinarios, Re 8 s. **8.** El arca estaría puesta

en la parte exterior de la puerta que conducía al atrio interior. El texto 287f
de Re 10, que dice que fué puesta «al lado del altar» debe entenderse en sentido amplio, pues el pueblo no podía entrar en el atrio de los sacerdotes; probablemente se trata de un texto corrompido.[185] **14.** No se empleó el dinero en utensilios mientras estaba en curso el trabajo de reparación, Re 13, pero cuando terminó, se vió que todavía había un remanente considerable, que se empleó en procurarse utensilios preciosos para el servicio del templo.

15-16. Muerte de Joyada. No está en Re. Vivió una vida muy g
larga. Si las cifras han sido transmitidas correctamente, debía andar por los 80 cuando se casó con Josabat, hija de Joram, 22, 11, el cual murió a los 40; por tanto no pudo tener lugar el matrimonio muchos años antes. «Había hecho mucho bien por Israel, *por Dios* y por su casa», el templo. **17-22. Idolatría y lapidación de Zacarías.** Nada en Re. La reforma después de la muerte de Atalia no había sido sincera. **18.** *Ašeras*, v. com. a Dt 7, 5. **21.** Si ya amenazaba la invasión siria, pudo creer el rey que el vaticinio del profeta de que no podían prosperar una vez abandonado Yahvé desmoralizaba al pueblo. San Mateo, que disponía de una tradición más concreta, sabe que Zacarías fué muerto entre el santuario y el altar, 23, 35. Puesto que le llama hijo de Baraquías, podría ser que esa tradición hubiese conservado el nombre de su padre y que Joyada, 20, fuera su abuelo. Par tenía toda clase de razones para señalar que descendía de Joyada, 22, lo que no se daba en San Mateo, y Joyada vivió bastante para ver varias generaciones de descendientes suyos. **23-24. Invasión de los sirios.** 2 Re 12, 17 s. No tomaron Jerusalén, pues Joás los alejó dándoles muchos tesoros, Re. Omítase Vg. *ignominiosa.* **25-27. Muerte de Joás.** 2 Re 12, 19-21. **25.** El ser la enfermedad sincrónica con la invasión hace pensar que fué debida a las heridas. Fué enterrado donde sus padres, Re, en la ciudad de David, Re+Par; pero no en las tumbas reales, Par. **26.** Zabud: en Re, Jozacar, acaso con razón. **27.** Información más extensa puede hallarse «escrita en *el comentario* sobre el libro de los reyes». Acerca de este comentario o *midraš*, véase 13, 22.

XXV, 1-28. Amasías, 796-768. h
1-2. Introducción. 2 Re 14, 1-4. No suprimió los altos, Re, y cayó después en la idolatría, 14. **3-4. Castigo de los asesinos de su padre.** 2 Re 14, 5 s. Eran *sus cortesanos.* **5-10. Preparativos de guerra.** Faltan en Re. **7.** Una reprensión semejante por aliarse con el idólatra reino de Israel, en 20, 35-37. **10.** La cólera de los israelitas que había contratado sería debida, en parte, a la pérdida del botín que esperaban coger. Las represalias se cuentan en 13. **11-12. Guerra con Edom.** 2 Re 14, 7. Precipitó a los prisioneros desde la cresta de *una montaña en Sela*,[186] que se llamó después Petra, «la ciudad de color de rosa, la mitad menos antigua que el tiempo». **13. El desquite de los mercenarios israelitas.** No figura en Re. Se aprovecharon de la ausencia de Amasías en guerra contra los idumeos, y empezando desde Samaria «*hicieron una incursión contra* las ciudades de Judá *llegando hasta* Bet-horón, ciudad fronteriza que entonces pertenecía a Judá. **14-16. Amasías es reprendido por su idolatría.** No figura en Re. **17-24. Guerra contra Israel.** 2 Re 14, 8-14.

287h **20.** La mención de los dioses de Edom alude a 14. **24.** La casa de Obededom había conservado el cargo de la tesorería desde los días de David; v. 1 Par 26, 15 con su comentario. Omítase Vg. *et filios.* **25-28. Conclusión, y muerte de Amasías.** 2 Re 14, 17-20. Se hace notar que la conspiración fué posterior a su idolatría (lo cual no aparece en Re). Ello no establece una conexión cronológica, sino moral, entre los dos hechos.

i **XXVI, 1-23. Ozías (Azarías),** 768-740/739.
1-4. Introducción. 2 Re 14, 21-22; 15, 2 s. **1.** El hecho de que el pueblo le hiciera rey no quiere decir que le eligiera en contraposición a un hermano mayor, sino que depusieron a su padre por su impopularidad a raíz de la guerra contra Israel, descabellada y ruinosa para Judá. De otra manera la observación de **2,** de que reconquistó el puerto de Elat en el mar Rojo después de la muerte de su padre, no tendría sentido. **4.** Se portó como se había portado su padre en la primera parte de su reinado, antes de caer en la idolatría. **5. No permaneció en el buen camino.** Nada se dice de esto en Re. Zacarías, que *le educó en el temor de Dios* o sea en la verdadera religión, es por otra parte desconocido. **6-15. Preparativos militares y guerras victoriosas.** Falta en Re. **6.** Jabne se llamó después Jamnia, 1 Mac 4, 15. **7.** Sobre los «maonitas» (Vg. *Ammonitas)*, v. com. a 1 Par 4, 41. **8.** Gur Baal no se menciona en ninguna parte. **9.** La puerta del ángulo, también en 25, 23, estaba al NO. de la ciudad; la puerta del valle probablemente al SO. que daba salida al valle de Gue-hinnom; la tercera «junto al ángulo» de localización incierta. Omítase Vg. «et reliquas in ...
j latere». **10.** Tenía rebaños *en la Sefelá*, § 55*a*, y *en la meseta* probablemente en la que está al N. del Arnón. Tenía también *labradores y viñadores*, tanto en las montañas, como en las regiones (más) fértiles. «El Carmelo» no puede ser aquí la cadena montañosa del reino del N.; el término es también un nombre común que significa tierra apta para huertas y jardines; v. las posesiones de David en 1 Par 27, 26-31. **11.** El censo de los soldados estuvo a cargo de Jeiel y un oficial (el título se encuentra en Jos 1, 10, etc.) llamado Maseya, a las órdenes de Jananías. **16-21. Usurpación de funciones sacerdotales y su castigo.** 2 Re 15, 5, apunta que Dios hirió al rey, pero no da la razón de ello. **16.** El rey *obró infielmente contra* Dios desobedeciendo a su ley, Núm 16, 1-40; 18, 1-7; 1 Sam 2, 28. **20.** Los leprosos eran levíticamente impuros, Lev 13, 11. **21.** Lev 13, 46, contiene la ley que les aislaba. **22-23. Conclusión.** 2 Re 15, 6 s. La vocación de Isaías al ministerio profético tuvo lugar el último año de Ozías, Is 6, 1.

k **XXVII, 1-9. Jotam,** 740/739-736/735.
1-2. Introducción. 2 Re 15, 32-35*b*. Las transgresiones del pueblo, Par, consistían probablemente en frecuentar los altos, que eran ilegales, Re. **3-4. Sus construcciones.** 2 Re 15, 35*c*. Ofel: el espolón meridional del montículo donde estaba el templo. **5-6. Guerra victoriosa contra los amonitas; la piedad, premiada.** No figura en Re. Los amonitas habían pagado tributo a Ozías, 26, 8, pero ahora defendían su independencia. La sumisión efectuada por Jotam fué también temporal, pues

sólo pagaron tributo tres años. Tal vez se aprovecharon los amonitas 287k
de la invasión siro-israelita, 2 Re 15, 37. La medida o *coro* es igual a unos 400 litros, HBD IV, 912. **7-9. Conclusión.** 2 Re 15, 36-38.

XXVIII, 1-27. Ajaz, 736/735-727. l
1-4. Introducción; idolatría. 2 Re 16, 2-3. **1.** En 29, 1, se dice que Ezequías tenía 25 años cuando sucedió a su padre Ajaz. O bien está mal este número, o bien Ajaz debía tener más de 20 años a su advenimiento al trono. Según las cifras actuales, murió a los 36 años. **2.** Los *baalim* (plural de Baal) son las diversas divinidades reconocidas como «señor» en sus respectivas localidades. **3.** El valle de Bene-hinom es el que hoy se llama Wadi er-Rababi, al O. y al S. de Jerusalén. «*Quemó* a sus hijos según *las abominaciones* de las gentes que Yahvé *había desposeído.*» En otros parajes, como en el paralelo a éste en Re, las consonantes de la palabra «quemó» están invertidas para que digan «pasar por» el fuego. **5-7. Castigo por medio de una invasión.** 2 Re 16, 5 s; Is 7, 1. **5.** Rasín rey de Siria hizo muchos *prisioneros.* **8-15. Israel devuelve los cautivos.** Falta en Re. **10.** Estaba prohibido a los israelitas reducir a esclavitud a ningún israelita, Lev 25, 39-43. **15.** Jericó pertenecía al reino del norte ya en tiempo de Ajab, 1 Re 16, 34. **16-21. Ajaz llama en auxilio a Tiglatpileser.** 2 Re 16, 7-9. **17.** Los edomitas, enemigos empedernidos de los israelitas, hicieron muchos *prisioneros.* **19.** Ajaz «*había arrojado la disolución* en Judá y *había obrado infielmente* contra Yahvé». **21.** De nuevo aquí Par denota conocimiento de Re. La aserción de que el recurso a Tiglatpileser de nada le valió, se funda en la visión de todo el reinado, pues efectivamente al fin no salió Ajaz bien librado de las manos del asirio. Re cuenta el auxilio que Tiglatpileser le prestó al principio, atacando a Damasco por los años 733-732.
22-25. Ajaz se entrega completamente a la idolatría. 2 Re 16, 10-18. Difie- m
ren los dos relatos en que cada uno toma una cosa distinta de la fuente común. **23.** Los dioses de Damasco «habían herido» a Ajaz. El hagiógrafo acomoda sus palabras a la creencia del impío rey, en vez de decir «que creía le habían herido». Esta resolución del rey debió haber sido tomada antes que los asirios conquistasen Damasco. **24.** La clausura del templo pudo haber ocurrido algo después de las innovaciones en el culto de que habla Re. Con todo, el sentido de esto debe de ser que el rey impedía al pueblo el ascenso al templo, para que no continuara el culto de Yahvé, pero continuaba su culto idolátrico en el recinto del templo; v. 29, 3-5. **26-27. Conclusión.** 2 Re 16, 19-20. Ajaz fué enterrado con sus padres en Jerusalén, Par; en la ciudad de David, Re; no en las tumbas reales, Paralipómenos.

XXIX, 1—XXXII, 33. Ezequías, 727/698-697. n
XXIX, 1-2. Introducción. 2 Re 18, 1-3. **3-19. La purificación del templo.** Falta en Re. **3.** Ajaz había cerrado el templo, 28, 24; se volvió a abrir el primero de Nisán de 726; v. 17. Ezequías chapó con placas de oro las puertas, 2 Re 18, 16. **4.** La asamblea tuvo lugar *al aire libre*, al E., sin duda dentro el recinto del templo. **5.** Los sacerdotes y levitas debían tener la seguridad de hallarse en estado de pureza legal. Luego, debían sacar del templo toda la «inmundicia» de la idolatría. **12.** Sobre la

287n triple división de los levitas v. 1 Par 23, 6. Majat, 1 Par 6, 35; Joel, 1 Par 6, 36; Quis, 1 Par 6, 44; Joaj, 1 Par 6, 20 s. **13-14.** Elisafán; v. 1 Par 15, 8. La triple división de los levitas cantores en 1 Par 25, 1-6. **20-30. Inauguración del culto renovado del templo.** Falta en Re. **21.** Los machos cabríos eran para los sacrificios *pro peccato*, 23; las demás víctimas, para los holocaustos. Se ofrecieron por *la casa real*, por los ministros del templo y por el pueblo. **22.** Sobre el hecho de verter la sangre en torno al altar v. Lev 1, 5 y 11. **23.** Acerca de la imposición de las manos sobre la víctima, Lev 1, 4; 4, 4. **24.** Nuevamente se pone «Israel» en vez del reino del S., al que Par considera como el verdadero Israel, puesto que estaba gobernado por la dinastía davídica, designada por Dios. **25.** Los reglamentos de David, en 1 Par 23, 5 s. Sobre las trompetas de los sacerdotes, v. 1 Par 15, 24. **27.** Después de los sacrificios *pro peccato* se hicieron los holocaustos, 23 s.

o **31-36. Más sobre la celebración de la reapertura del templo.** Falta en Re. **31.** El rey dijo: «*Os habéis consagrado* al Señor.» Después de haber estado el templo tanto tiempo abandonado, los sacrificios ofrecidos habían sido como una nueva consagración al servicio de Dios. «Llenar las manos» es un tecnicismo que significa consagrar. En el holocausto, lo mismo que en el sacrificio *pro peccato*, no se devolvía nada al oferente para su uso. Así, sólo «los de corazón generoso» ofrecieron holocaustos. **33.** El número de las otras víctimas fué casi diez veces mayor. Sobre el convite sacrificial que seguía a los sacrificios pacíficos, v. Lev 7, 11-17. **34.** No había suficiente número de sacerdotes, en parte porque eran relativamente menos los que estaban en estado de pureza legal «pues los levitas *se mostraron con corazón dispuesto a purificarse* más que los sacerdotes». TM de Lev 1, 6, que tiene el verbo en singular, asigna al oferente la misión de desollar la víctima; Sam, LXX (y Vg.) la asignan a los sacerdotes. Sería ciertamente ganar tiempo que esta acción ceremonial se encomendase a hombres en posesión de una gran práctica. **35.** De esta manera el culto del templo quedó *restablecido*. **36.** Todos se regocijaron «de que Dios lo hubiera restablecido para el pueblo, pues se había efectuado en un tiempo sorprendentemente breve».

p **XXX, 1-27. Solemne celebración de la pascua** — No figura en Re. **1.** Con esta afirmación se anticipa el tema del capítulo. Vg. *Phase* (en dos sílabas) es un nombre para significar la pascua, derivado del hebr., como *Pasch* lo es del arameo. Tuvo lugar el primer año del reinado de Ezequías, y todavía no había caído el reino del norte en manos de los asirios. Se explica que pudiera mandar mensajeros al N. por lo débil que era entonces este reino. **2.** La celebración de la pascua en el segundo mes es una extensión del permiso concedido en Núm 9, 10 s. **6.** Tiglatpileser había hecho muchos prisioneros en 734, 2 Re 15, 29. **13.** Véase § 113*f* sobre la relación entre la pascua y la fiesta de los ácimos. **14.** Primeramente se purificó Jerusalén, donde había de celebrarse la pascua, destruyendo los santuarios idolátricos; v. 28, 24. Después de la fiesta, se hizo la misma buena operación por todo el campo, 31, 1. **15.** Los sacerdotes y los levitas estaban *llenos de confusión* (Vg. *tandem)* por el celo espontáneo del pueblo en purificarse. **17.** De ordinario el degollar el cordero pascual era un deber del cabeza de familia, Éx 12, 3-6. En esta ocasión asumieron este deber los levitas *por los que no habían*

tenido el cuidado de purificarse. **20.** El Señor tuvo compasión de éstos 287q
y no los castigó, Lev 15, 31; 26, 14-16. Los levitas y los sacerdotes alabaron a Yahvé «con *todas sus fuerzas*». **22.** Así «ellos *terminaron* [LXX] los siete días de la solemnidad». **25.** La multitud comprendía los habitantes de Jerusalén, los visitantes de las tribus septentrionales, y «*los extranjeros* de la tierra de Israel» que habitaban en Judá, 15, 9. **26.** No había sido posible una fiesta a la que concurrieran fieles de todas las tribus desde los días de la división del reino después de Salomón. **27.** «Los sacerdotes levitas» (así TM; todos los sacerdotes eran de la tribu de Leví) bendijeron al pueblo. La bendición litúrgica era una función reservada a los sacerdotes, Núm 6, 23-27. **XXXI, 1. Demolición de los santuarios idolátricos.** 2 Re 18, 4. Al terminar las fiestas pascuales, espontáneamente «todos los de Israel que habían venido fueron [de Jerusalén] a las ciudades de Judá» y destruyeron los *maṣṣebôṯ* y las *'ᵃšērîm* (Vg. *simulacra, lucos);* véase § 213*d*. **2-3. Solicitud del rey por el culto del templo.** No figura en Re. El abandono de los días de Ajaz haría necesaria una nueva distribución de oficios a los miembros de
los diferentes turnos. **4-19. Provisión de las necesidades de los sacerdotes** r
y levitas. Falta en Re. **5.** Dieron «las primicias de... la miel *y de todos los productos del campo, y trajeron también en abundancia el diezmo de todo*». **7.** La cosecha comenzaba el tercer mes, y los frutos se recogían el séptimo. **10.** Vg. «*primitiae*»: «*ofrendas*». **14.** Coré estaba encargado de las ofrendas voluntarias «y de *distribuir lo que se presentaba a Yahvé por elevación y las cosas santísimas*». «Santísimas» se usa, p.e., para significar las partes que percibían los sacerdotes en los sacrificios *pro delicto* y *pro peccato*, Lev 6, 25; 7, 1 y 6. **16-19.** No aparece clara la ilación de las ideas, y parece que el texto ha sido alterado por la interpolación de cláusulas referentes a los requisitos para poder participar de las distribuciones. **16.** «*Con tal que hubieran sido registrados* entre los varones de tres años arriba.» **17.** «*Éste es el registro de* los sacerdotes... y el *de* los levitas.» **18.** «*El registro comprendía a toda la familia, a todos sus niños, mujeres, hijos e hijas, porque su oficio les santificaba para participar de las ofrendas sagradas.*» **19.** «Y los sacerdotes, los hijos de Arón, que habitaban en los campos, en los suburbios de las ciudades, tenían *hombres nominalmente designados para* distribuir sus porciones a todos los varones de los sacerdotes y *a todos los levitas registrados.*» **20-21. Elogio del celo religioso de Ezequías.** No figura en Reyes.
XXXII, 1-22. Senaquerib invade Judá. 2 Re 18, 13—19, 37; Is 36, s
1—37, 38; Eclo 48, 19-24. **1.** La afirmación de que la invasión sucedió «después de estas *cosas* y de estos *actos de fidelidad*» a Dios, prepara al lector para la liberación providencial. **2-8. Medidas defensivas.** Falta en Re. **4.** El arroyo que corría al aire libre estaba alimentado por el Guijón, el actual 'Ain Sitti Mariam, y corría originariamente por el valle Cedrón. La obra colosal de excavar el canal subterráneo, que llevaba las aguas al interior de la ciudad de David a la piscina de Siloé, 30, no pudo haber sido ejecutada en el escaso tiempo que las circunstancias bíblicas consentirían. **5.** Vg. *Mello;* v. 1 Re 9, 15. **6.** El discurso lo pronunció *al aire libre* cerca de una de las puertas de la ciudad. **8.** Se indica aquí vagamente la espiritualidad de Dios. **9-16. Los oficiales de Senaquerib exigen la rendición.** 2 Re 18, 17-37.

287s **12.** La mención incidental e inesperada de los esfuerzos de Ezequías para terminar con el culto fuera del templo demuestra conclusivamente que la ley del santuario único, Dt 12, no fué algo nuevo en tiempo de Josías. **17-20. Las blasfemias del asirio mueven a Ezequías y a Isaías a orar.** 2 Re 18, 28 ss; 19, 15-19. **17.** En 2 Re 19, 14, se habla de la recepción de las cartas, pero no de que fueran escritas. **21. La derrota del ejército asirio.** 2 Re 19, 35-37. Es peculiar de Par la mención de la muerte de los oficiales. Al contrario de Re, Par no da el número de los muertos. **22-23. Fama internacional de Ezequías.** Falta
t en Re. **24-31. Noticias varias suplementarias. 24.** Esta brevísima narración supone que el lector conoce 2 Re 20, 1-11, donde el v 6 muestra que, si bien Par habla de la enfermedad del rey después de la invasión asiria, en realidad la precedió. **25-26** aluden al alarde de suficiencia y orgullo, 2 Re 20, 12-19, pasaje que se hace más inteligible al mencionar la humillación del rey y el aplazamiento de su castigo. **27-29.** Las riquezas del rey. Cf. 2 Re 20, 13. **28.** Tenía «establos para *muchas bestias* y apriscos *para sus ganados*». **29.** «Y *adquirió rebaños*» (*'ᵃḏārîm* en vez de *'ārîm* = ciudades), pero tal vez deba omitirse por tratarse de una ditografía. **30.** V. 4 y 2 Re 20, 20. El rey obturó el acceso a la fuente desde el exterior de la ciudad, y desde este nivel *más alto* condujo las aguas *bajo tierra* a la piscina de Siloé. **31.** 2 Re 20, 12-19; v. también 25-26, supra. **32-33. Conclusión.** 2 Re 20, 20 s. Para otros hechos y *buenas obras* del rey se nos remite a «la visión de Isaías profeta, hijo de Amós», que sin la palabra «profeta» es el título del libro canónico; véase Is 36-39. TM y Sir., omitiendo el *et* inmediato, que se encuentra en LXX y Vg., dan a entender que esta sección de Isaías, como incorporada en una crónica de los reyes de Israel, fué una fuente donde bebió Par, pues sin la cópula sólo se nombra una obra. Pero hay cosas en Par que no se encuentran en Isaías. **33.** Ezequías fué sepultado «en *la cuesta que conduce a*» los sepulcros reales. Parece que Ezequías fué honrado con una tumba especial.

u **XXXIII, 1-20. Manasés,** 698/697-643/642.
1-9. Introducción; maldad de Manasés. 2 Re 2, 1-9. **3.** Omítase Vg. *conversus*. Sobre Vg. *lucos*, v. 19, 3. **6.** Par añade *en el valle de Ben-hinnom;* v. 28, 23. **7.** *Una estatua fundida.* Esta estatua era de Ašera; v. 1 Re 15, 13. **10. Amonestación.** 2 Re 21, 10-15. **11-13. Castigo y perdón.** No figura en Re. **11.** «*Se apoderaron* de Manasés *en su escondite*»; se lee el mismo término en 1 Sam 13, 6; v. *L. Koehler, TZ 5 (1949) 314. Omítase Vg. «*catenis atque*». **12.** Se sabe por las inscripciones asirias que Manasés fué vasallo de Asaradón, 681-669, y Asurbanipal, 669-626; v. Luckenbill II, 690 y 876. El tributo a Asaradón de que habla lo pagó en 676/675, y la rebelión tuvo lugar probablemente después de esto, a la que siguió la cautividad en Babilonia, donde era príncipe regente Šamaš-šum-ukim, uno de los hijos de Asaradón. El regreso tuvo lugar probablemente bajo Asurbanipal, del cual se sabe que restituyó a sus tronos los reyes capturados, con la esperanza de
v tener asegurada su alianza para siempre. **14-17. Fortificaciones; abolición de los ídolos.** No figura en Re. **14.** La muralla iba desde la puerta del pescado, probablemente desde el muro N., luego a lo largo de la

ladera del Cedrón, bajando por Ofel hasta el ángulo SE. de la ciudad. 287v
Guijón: v. 32, **4. 15.** Vg. «*simulacrum*»; v. com. a 7. **17.** «El pueblo seguía sacrificando en los altos, *pero* sólo a Yahvé.» La conversión del rey y del pueblo no pudo ser profunda ni duradera. Amón (22) debió aprender la idolatría durante la vida de su padre, y la destrucción final de Jerusalén se atribuye a las maldades del reinado de Manasés, 2 Re 23, 26; Jer 15, 4. **18-20. Conclusión.** 2 Re 21, 17-18. **18.** La oración de Manasés que se escribió en las crónicas de los reyes se ha perdido. Al final de la Vg. figura una oración apócrifa. **19.** Vg. *Hozai:* acaso no sea un nombre propio y debería enmendarse leyendo «*videntes*». Vg. «*ageret poenitentiam*»: «*humillarse*». **20.** Muchos creen que si Manasés no fué enterrado con sus padres fué por haber recaído en la idolatría; pero esto no hubiera desagradado a su sucesor, también idólatra

XXXIII, 21-25. Amón, 643/642-641/640. w
21-25. Introducción; idolatría, conspiración y muerte. 2 Re 21, 19-26, donde se hace además mención de una fuente para la historia de su reinado y su sepultura.

XXXIV, 1 – XXXV, 27. Josías, 641/640-609. x
XXXIV, 1-2. Introducción. 2 Re 22, 1 s. **3-7. Destrucción de los santuarios idolátricos.** Falta en Re pero cf. con vv 4, 5 y 7, respectivamente 2 Re 23, vv 6, 16 y 19 s. Par es más exacto en cuanto a la cronología, al poner parte de la actividad reformadora de Josías antes del hallazgo del libro de la ley, el año 18 de su reinado. Con frecuencia no se sigue en la Biblia el orden cronológico de los hechos. **3.** El principio de la reforma en el año duodécimo de Josías puede haber sido debido a la influencia de Jeremías. El año 13 de Josías, en que tuvo lugar la vocación de Jeremías, Jer 1, 2, contando según el sistema de pre-notación, sería el mismo 12 contado según el sistema de post-notación; véase § 124*l*. Vg. *lucis*, v. 19, 3. **4.** «Desmenuzó *las columnas del sol*», erigidas como emblemas del culto al sol. **6.** Estas ciudades nominalmente estaban en la provincia asiria de Samaria, pero ya no podía el imperio asirio ejercer su dominio efectivo tan lejos de la capital. También en estas ciudades del reino del norte, «desmenuzó todas las *columnas del sol*» como en 4. **8-19. El hallazgo del libro de la ley.** 2 Re 22, 3-11. y
V. también §§ 135*d* y 211*d*. **9.** Los «porteros levitas» recaudaron el dinero. **13.** Estos escribas eran los encargados del trabajo de los obreros, trabajo que pedían reparaciones tan extensas. **18.** Leyó algunos pasajes delante del rey (literalmente, «leyó en él»). **20-28. Respuesta de Dios por medio de la profetisa.** 2 Re 22, 12-20. El rey ordenó a la comisión «ir y *consultar a Yahvé*». **22.** Se dirigieron a Julda que vivía en el segundo barrio [187] de Jerusalén; v. Sof 1, 10. El hecho de decir que estaba a su alcance para consultarla sobre el terreno, tal vez explique indirectamente que, si no se consultó a Jeremías, fué porque estaba ausente. **24.** Omítase Vg. *et*. Los males (Vg. *mala)* eran los que se invocaban en las maldiciones. **28.** La palabra *iam*, Vg., es aquí consecutiva, no temporal. Josías murió en el campo de batalla en Megiddo el año 609; las palabras de la profetisa tenían un sentido restringido. La paz del rey no se había de ver turbada por la catás-

287y trofe final de la destrucción de Jerusalén. Atestigua, sin embargo, la fidelidad de Par a sus fuentes el que el pasaje se reprodujo sin modificarlo para que concordara mejor con el *fin* que tuvo el rey. **29-32. Renovación de la alianza.** 2 Re 23, 1-3. **30.** «Y el rey leyó delante de todos el libro *de la alianza que había sido encontrado* en la casa de Yahvé.» No leyó todo el libro de la ley que había sido encontrado. El propósito del rey era renovar la alianza del Sinaí, Éx 24, 4-8. El procedimiento más apropiado, por tanto, era leer «el libro de la alianza» que Moisés había leído cuando el pueblo entró por primera vez en alianza con Yahvé, Éx 24, 7. Esto sugiere que el libro encontrado fué el Pentateuco. La pérdida del libro era debida a la idolatría del reino, incluso en el templo, en tiempo de reyes como Amón,
z Manasés y Ajaz. **33. Abolición de la idolatría.** 2 Re 23, 4-20, que en parte pertenece cronológicamente al período anterior al hallazgo del libro de la ley; v. Par 34, 3-7.

XXXV, 1-19. La solemne celebración de la pascua — 2 Re 23, 21-23. **1.** Vg. *Phase;* v. 30, 1. **3.** Dijo «a los levitas, *que enseñaban a Israel y estaban consagrados a Yahvé*, que pusieran *el arca santa en el templo*». El oficio de enseñar de los levitas también en 17, 8 s. No se había mencionado el hecho de que el arca hubiera sido quitada del santo de los santos. Creen algunos que lo fué durante las reparaciones del templo; otros, que las profanaciones de los predecesores de Josías no habían perdonado ni el lugar más santo entre todos. Una vez el arca fué restaurada en su lugar propio, en el *Debir*, los levitas no tendrían que volver a transportarla como habían hecho durante las idas y venidas por el desierto. **6.** Se mandó a los levitas inmolar las víctimas de la pascua; v. 30, 17. **7.** Los corderos y cabritos, Éx 12, 5, eran las víctimas pascuales (omítase Vg. «*et reliqui pecoris*»); los bueyes se ofrecían en sacrificios pacíficos, Dt 16, 2. **11.** Del darramamiento de la sangre se habla también en 30, 16. «Los levitas desollaron las víctimas»; v. com. a 29, 34. **13.** Sobre la preparación de un convite sagrado v. 1 Sam 2, 13 s. **15.** A los tres jefes de los levitas cantores (v. 1 Par 25, 1-6) se les llama «los *videntes* del rey»; v. 29, 30; 1 Par 25, 5. **17.** Véase § 113*f* sobre la relación entre la pascua y la fiesta de los ácimos. **18.** Véase 30, 26. La pascua de Josías se hizo más solemne y memorable con
aa el descubrimiento del libro de la ley. **20-24*e*. Muerte de Josías en una batalla.** 2 Re 23, 29 s. **20.** Necao, en 609, año de su advenimiento, se dirigió al Eufrates a combatir contra los medos y los babilonios, Josefo, *Ant.* 10, 5, 1, que habían destruído prácticamente el imperio asirio, pues habían tomado la capital el 612. Necao quiso quedarse al menos con Siria y Palestina. Se han descubierto en Kargamiš rastros de la ocupación egipcia de este período. No obstante, los babilonios, al mando de Nabucodonosor, pusieron fin al dominio egipcio en Asiria con la expedición de 606-605. Josías, libre ahora del miedo a la dominación asiria y apreciando mal el poder naciente de Babilonia, creyó que el único peligro para su independencia estaba en Egipto. **21.** Vg. *sed contra aliam pugno domum:* «sino *a mis cuarteles de guerra*»; v. B. Alfrink, Bi 15 (1934) 173-9. Necao pretendía haber recibido órdenes divinas, probablemente de Ra, el dios-sol y cabeza del panteón egipcio. **22.** La frase «las palabras de Necao, que venían de

la boca de Dios» no implica que el cronista creyera que efectivamente 287aa
había recibido una revelación divina. Según la naturaleza de las cosas, no se le podía pedir a Josías que, en esta cuestión, se calmase con las palabras de un posible agresor. Dios había prometido revelarse a su pueblo por medio de hombres de su propia raza, no por medio de extraños, Dt 18, 18. Josías no tenía obligación alguna de dar crédito a las palabras del faraón. No se lo echa en cara Par. El cronista habla aquí en el mismo tono que en 28, 23, donde dice que Ajaz sacrificaba a los dioses de Damasco «que le habían agredido». B. Alfrink, Bi 15 (1934) 180, observa que así como en la correspondencia de el-Amarna los príncipes vasallos del faraón le dan el título de *ilani* (=dios), así en esta ocasión Necao habló del rey asirio como soberano suyo, en los mismos términos. [188] Megiddo: en la gran llanura de Esdrelón, a la cual llegó Necao después de haber seguido el camino de la costa desde Egipto. **24.** Le llevaron de su carro de guerra a otro más cómodo construído para usos pacíficos. **24*f*-25. Duelo por Josías.** No está en Re. Se han perdido estas lamentaciones de Jeremías sobre Josías. Se hizo ley o costumbre el cantar estas endechas todo los años en el aniversario de su muerte. «*Están* escritas entre las lamentaciones.» Hubo otras colecciones además de las que todavía poseemos. **26-27. Conclusión.** 2 Re 23, 28. Se indica la fuente donde se puede encontrar el resto de sus hechos y «*buenas obras*».

XXXVI, 1-3 y 4*b*. Joacaz, 609. bb

La historia se cuenta un poco más ampliamente en 2 Re 23, 30*d*-33 y 34*c-d*. Re añade que hizo el mal a los ojos de Yahvé; se lee erróneamente «le depuso», Par 36, 3, como «le encadenó», 2 Re 23, 33; añade además que Joacaz murió en Egipto. La deposición tuvo lugar en Ribla del Orontes, Re 23, 33. Par lit.: «El rey de Egipto le depuso en Jerusalén» (parafraseado en Vg.); se ha omitido una palabra y el texto verdadero sería «le depuso para que no reinara en Jerusalén», v. Re 23, 33.

XXXVI, 4*a* y 5-8. Joaquim, 609-598. cc

Par tiene, sobre 2 Re 23, 34—24, 5, los datos de **6*b*-7.** No dice el texto que le llevase de hecho a Babilonia, sino que «le cargó *de cadenas de bronce para llevarle* a Babilonia». En Re este hecho vendría después de 24, 1*a*. Nabucodonosor se consideró satisfecho al pensar que sería un vasallo leal si le trataba con generosidad, y le restableció en el trono, pero se rebeló de nuevo a los tres años. Todavía demostró el babilonio su magnanimidad llevándose sólo *parte* de los tesoros del templo. Se dan más pormenores en Dan, 1, 1-2. Jerusalén fué asediada y Daniel, con otros, fué llevado cautivo a Babilonia. La fecha no sería mucho después del tercer año de Joaquim, que terminó en tišri del 606, en el año 20 de Nabopolasar. Nabucodonosor estaba camino de Egipto, de cuya invasión desistió a causa de las nuevas de la muerte de su padre. V. B. Alfrink, Bi 8 (1927) 395-408, el cual demuestra cuán frágil es la teoría de una batalla en Kargamiš en 605.[189]

XXXVI, 9-10*d*. Joaquín, 598. dd

Par está mucho más resumido que 2 Re 24, 8-16. Joaquín tenía «18 años» cuando empezó a reinar, Re, y estaba casado, Re 15. Par

287dd añade que su reinado duró 10 días, además de los tres meses. Su destierro tuvo lugar «a la vuelta del año», e.d., en primavera, cuando los reyes salían a guerrear.

ee **XXXVI, 10*c*-20*a*. Sedecías,** 598-587.
10*c*-13*a*. Introducción; rebelión. 2 Re 24, 17-20. **12.** Véase en § 452*b* una lista de los cc de Jeremías que tratan de este reinado. **13*a*.** Ezequiel se extiende en la perversidad de haber violado el juramento, 17, 18-19. **13*b*-16. Maldad del rey y del pueblo. 15.** El hebraísmo «*de nocte consurgens*», Vg., significa diligencia en proseguir el curso de una acción. **17-19. La destrucción de Jerusalén.** 2 Re 25, 1-21; Jer 39, 1-9; 52, 4-27. **20-21. La cautividad de Babilonia, cumplimiento de una profecía.** No figura en Re. Jer 25, 9-12. Se había descuidado persistentemente la ley y, entre otras ordenaciones suyas, la del reposo de la tierra cada siete años, Lev 25, 4. El cronista hace notar que vendrá un sábado en que será observado el reposo de la tierra, cuando el pueblo estará desparramado entre las naciones, Lev 26, 33-35.

ff **22-23. El decreto de Ciro permitiendo la vuelta de la cautividad.** Este pasaje es, al pie de la letra, el mismo que se lee en Esd 1, 1-3*b*. Una explicación posible de esta duplicidad es la siguiente: cuando se separó Esd-Neh de Par se dejó este pasaje tanto al final de Par como al principio de Esd para indicar que los libros en realidad eran uno solo. Sin embargo, v. § 282*m*.

NOTAS ADICIONALES DE LOS TRADUCTORES

[1] Recientemente algunos autores rebajan considerablemente la antigüedad de esta inscripción y proponen el s. x a.C. (cf. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, t. II [1953] 131).

[2] La afirmación de la existencia del alfabeto antes de los tiempos mosaicos hay que atemperarla a tenor de las nuevas opiniones que rebajan la fecha de la inscripción de Ahiram de Biblos

[3] Por creer de interés la explicación del fenómeno misterioso de la inspiración según la teoría de la causa instrumental, vamos a explicar algo más la posición de Santo Tomás, cuya doctrina al respecto ha sido consagrada en las Encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*. Santo Tomás asienta como base de su explicación de la inspiración bíblica el principio de que el «Espíritu Santo es el autor principal, y el hombre el autor instrumental» (*Quodl.* VII, a. 14 ad 5; *ib.* a. 16). La inspiración es un misterio aun psicológico, ya que, de un modo para nosotros imposible de captar, en la producción del libro sagrado cooperan dos causas: una divina y otra humana. Para entender esto de algún modo, recurre a la teoría de la causalidad instrumental. Según ella, la causa instrumental como tal no obra en virtud propia sino en cuanto movida y elevada en su virtualidad, y por consiguiente en su efecto, por la causa principal. El instrumento tiene dos acciones: una que le compete en su calidad de tal, y otra, como resultado de su propia contextura específica. El santo doctor lo ilustra con el ejemplo, hoy clásico, de la sierra que al obrar tiene doble acción: la propia, inherente a su naturaleza cortante, y la comunicada por la habilidad del artífice, que es la de cortar artísticamente según la mente de éste. Esta última virtualidad es superior a la del mero instrumento material, ya que él por sí no es capaz de concebir y plasmar la idea artística; es la acción propiamente instrumental, que posee el instrumento sólo de modo transitorio al ser manejado por el artífice. Pero por otra parte, esta misma acción superior al instrumento material no puede realizarse sino mediante la acción propia de dicho instrumento material, es decir, la acción de cortar. De ahí que las dos acciones sean inseparables en la realización de la obra: el instrumento actúa bajo el influjo de las dos acciones que, aunque físicamente se identifican para la producción del efecto, formalmente se distinguen, pues hay ahí una elevación de la virtualidad propia del instrumento bajo el influjo de una causa superior inteligente que lo dirige (ST III, q. 62 a. 1 ad 2; *Cont Gent* III, c. 70).

Supuesta esta íntima interconexión de las dos virtualidades del instrumento al servicio de la causa principal, se sigue que el efecto es fruto de la conjunción de ambas causas, en tal forma que no se puede adscribir aquél a una causa con exclusión de la otra: «el efecto pertenece totalmente al instrumento y a la causa instrumental» (*De malo* q. 3, a. 2; *Cont Gent*, l. c.). No obstante, bien puede decirse que el efecto pertenece principalmente a la causa principal, que ha elevado y ennoblecido la acción ciega material del instrumento, por aquello de que «res nominantur a potiori». Y en realidad, aunque el efecto sea común a ambas causas, sin embargo no es difícil distinguir las huellas de las dos causas actuantes en lo que tienen de específico.

En el caso concreto de la inspiración, Dios es la causa principal, no sólo como causa primera que mueve la acción del escritor a producir un libro humano, como cualquier otro, sino de un modo particular en cuanto que eleva y acciona a un plano sobrenatural las potencias psíquicas del autor humano para producir un efecto suprahumano. El hagiógrafo en este caso es causa realmente instrumental, en cuanto obra por sus potencias intelectivas, volitivas y mecánicas en la composición de este libro divino y humano. Esta intervención de la causa superior incluye la elevación de esas potencias anímicas para la producción de ese efecto superior a su naturaleza humana, y además su aplicación positiva a la consecución de ese efecto. Esta moción de la causa superior, como superior intrínsicamente a la naturaleza del sujeto instrumental, no es habitual o permanente, inherente a su naturaleza humana, sino transitoria, es decir, dura sólo mientras subsista el influjo causal del agente principal (ST, II-II, a. 2 in corpor. y ad 3. ibid. q. 174, a. 3 ad 3). El hagiógrafo, por consiguiente, no puede hacer uso a su antojo de esa nueva virtualidad, que por definición no le pertenece naturalmente; de lo contrario, sería ya autor principal y único del efecto.

El efecto, pues, pertenece totalmente a ambos, aunque de diverso modo. Como el autor principal es Dios, el libro es principalmente divino por razón del origen, y no sólo por el argumento. Y precisamente en esto estriba la inerrancia formal de la Sagrada Escritura. Pero, por otra parte, como la causa instrumental es humana, en cuanto el hagiógrafo actúa por sus potencias connaturales y específicas y según el modo humano, desplegando plenamente su acti-

vidad como cualquier otro escritor humano, el hombre es también verdaderamente autor del libro; y precisamente en esa actividad humana, peculiar de la causa instrumental, encontramos la razón de la diversidad de estilos, y aun de la posibilidad de deficiencias literarias.

La acción de Dios primeramente recae sobre las potencias intelectuales del hagiógrafo, ya que el fin concreto de su actividad es precisamente la producción de un efecto de tipo intelectual, el libro. Por eso, para que ese libro sea divino o suprahumano, se exige una misteriosa ilustración o iluminación de parte de Dios a fin de discernir y conocer la verdad, lo que supone una especial intervención de Dios que garantice la veracidad del hagiógrafo (juicio especulativo o teórico), en tal forma que los juicios que emita o consigne sean también juicios divinos, y en consecuencia infalibles, ya que el hombre en eso no es sino un mero instrumento, más o menos consciente, de la intervención divina, y por tanto, los juicios humanos han sido elevados a un orden superior a los meramente humanos del autor. Por otra parte, el autor humano juzga, bajo la iluminación de la luz divina, de la conveniencia práctica (juicio práctico) de consignar por escrito tal juicio especulativo o tal documento que sirva para la ilustración de la verdad que se propone expresar.

Pero esta iluminación del entendimiento especulativo no supone la revelación de verdades nuevas desconocidas al hagiógrafo, ya que la acción formal del influjo inspirativo recae sobre el juicio, y no afecta necesariamente al acto de captación del material para el juicio, que es en realidad algo previo al acto mismo de juzgar. Por eso es necesario distinguir los conceptos de «revelación» y de «inspiración». No obstante, aun cuando el autor sagrado no reciba muchas veces conocimientos nuevos de modo sobrenatural, sin embargo, aun en ese caso, ve los que tenía por proceso intelectual natural, bajo una nueva luz sobrenatural lo suficientemente clara y trascendente para emitir un juicio divino sobre su verdad especulativa. Para la composición del libro no se excluye pues por parte del autor humano, una acción laboriosa de acopio del material, como suele ocurrir en cualquier escrito profano (Lc 1, 4-4; 2 Mac 2, 24-32). Naturalmente, hasta en esta selección de material se halla el hagiógrafo bajo una especial asistencia de Dios, que le inmuniza contra toda interferencia de error. Muchas veces, sin embargo, se da el caso de una revelación estricta de verdades desconocidas, naturales o sobrenaturales, como ocurria con muchos profetas escritores.

También es necesario suponer un influjo causal físico por parte de la causa principal en la voluntad del autor sagrado para que ponga por escrito esos conceptos teóricos, resultado conjunto de la elaboración intelectual humana y la iluminación especial sobrenatural de Dios, ya que el fin específico de la moción inspirativa es precisamente comunicar, en beneficio de la comunidad religiosa —don carismático, gracia *gratis data*—, los juicios divino-humanos del hagiógrafo en orden a la edificación e ilustración religiosa de los destinatarios: el pueblo de Dios, y la humanidad en general, como término de los designios salvíficos de Dios en su proceso de rehabilitación y salvación espiritual del hombre. Si el escritor se moviera a escribir únicamente a impulsos de su voluntad humana, sin moción especial de Dios (aparte de la entitativa, en cuanto Dios es el primer motor inmóvil), no sería un verdadero instrumento de Dios, sino que en eso sería verdadera causa principal, desplazando totalmente el elemento divino que se requiere para que el efecto, la obra, sea realmente divina de algún modo. El suponer como necesaria esa moción especial de Dios, no significa que el hagiógrafo tenga siempre conciencia de esa intervención misteriosa de Dios en su voluntad.

Pero, además, ese mismo influjo inspirativo debe ser físico, ya que una moción de orden sólo moral, nos llevaría a un concepto de Dios como autor del libro, sólo en sentido moral e impropio. La voluntad del escritor, bajo ese influjo físico, conserva su auténtica libertad, si bien al mismo tiempo la acción de Dios es infaliblemente eficaz. Nos encontramos aquí, pues, con un misterio análogo al de la causalidad de la gracia eficaz en el alma. El modo de la omnipotencia divina es tan misterioso que, sin frustrar el efecto, mueve suavemente la voluntad humana y al propio tiempo la deja libre, misterio éste que trasciende toda explicación.

Por otra parte, este influjo causal de Dios se extiende hasta la total composición del libro, objeto final de la inspiración. Por eso el efecto en su totalidad procede de ambas causas, cada una en su radio de acción propio. En el acto mismo de escribir, el hagiógrafo se halla bajo el influjo de la causa principal, pues de lo contrario, el efecto no podría ser fruto de la conjunción armoniosa de ambas causas.

Supuesta esta noción de inspiración, que podemos llamar total, se sigue como un corolario que las mismas palabras, expresión de la idea, son también inspiradas, y, por tanto, todo lo que está consignado en la Sagrada Escritura está formalmente inspirado. El querer restringir el carisma de la inspiración a algunas partes de la Sagrada Escritura está contra el concepto de instrumentalidad arriba expuesto, pues entonces se atribuirá parte a una causa y parte a otra, cuando las dos colaboran, cada una en su grado, en la producción del mismo efecto. Todo lo que hace el hagiógrafo al componer el libro sagrado lo hace como instrumento de Dios, y en consecuencia, en la misma elección de las palabras se halla también bajo el influjo inspirativo de Dios. Si no fuera así, el hagiógrafo se convertiría en autor principal y el efecto

no podría adjudicarse totalmente a Dios, su causa principal. Además, las palabras son la expresión de la idea, y no cabe establecer una vivisección o disociación de las potencias psíquicas, limitando sólo el influjo divino a la concepción abstracta de la idea que hay que transmitir. Sin duda, aun psicológicamente, esto sería difícil de concebir, ya que una acción física positiva inspiradora, en el entendimiento y en la voluntad, tiene que tener su redundancia en otras potencias anímicas como la imaginación, la memoria y, aun de algún modo, en la mecánica de la expresión, pues todo se ordena al fin práctico de consignar por escrito esa misma idea concebida por el entendimiento. Todo el mecanismo de concepción y de expresión del hagiógrafo se halla elevado, movido e impulsado por ese misterioso influjo inspirativo de Dios. Por otra parte, como el instrumento humano actúa al modo humano, con todas sus deficiencias, no hay inconveniente en que haya diferencias de estilo, por esa misteriosa condescendencia o «synkatábasis» de que nos habla el Santo Padre en la *Divino afflante Spiritu*. Es el caso del pianista excelente que ejecuta la misma pieza maestra en un piano perfectamente afinado de gran calidad o en otro de inferior calidad y totalmente desafinado. El autor principal es el mismo, con la misma maestría de ejecución, la pieza la misma, y sin embargo el efecto muy diverso. Así también el Espíritu Santo, al activar con su influjo inspirativo las potencias intelectuales, volitivas, imaginativas y de expresión de un Isaías, consigue mayor efecto desde el punto de vista literario que cuando toma como instrumento de su acción al rudo pastorcillo Amós. Esas imperfecciones de expresión, por tanto, no se pueden adjudicar a la causa principal, sino al *instrumentum deficiens*, a no ser de un modo indirecto en cuanto que quiso servirse de una causa instrumental menos apta. Por otra parte, el influjo de Dios en la selección misma de los vocablos no exime al hagiógrafo de la tarea de buscarlos. La intervención de Dios habría que concebirla de modo análogo a como actúa en toda causa natural sin quitarle la libertad de acción inherente a la naturaleza constitutiva de un sujeto racional capaz de acciones propias.

Luego, al hablar de inspiración verbal, no se trata de algo mecánico donde el hagiógrafo obraría como mero autómata, sino de algo exigido por la misma naturaleza psíquica del sujeto racional y por la misma noción de causa instrumental.

Por otra parte, al hablar de causa instrumental, hay que entenderlo de un modo amplio y análogo a como sucede en otras acciones en que intervienen la causa principal y la instrumental. En el caso del hagiógrafo, nos hallamos con un proceso misterioso para el que en muchos casos el ejemplo del instrumento quizá se quede corto, pues en la Sagrada Escritura se dan casos en que el contenido doctrinal que el Espíritu Santo, causa principal, quiere transmitir, traspasa el molde del instrumento. Es el caso del sentido pleno, donde parece que esa «plusvalía» rebasa el ámbito conceptual del autor sagrado. Por eso algunos autores conciben ese sentido pleno o neotestamentario como algo añadido, yuxtapuesto a un primer sentido inmediato histórico del autor sagrado del AT. Otros, al contrario, creen que aun esa «plusvalía» cae dentro del ámbito conceptual del autor sagrado, si bien fué expresado de un modo tan vago e impreciso, que éste no se percató del alcance total de la doctrina por él expresada. De todos modos es necesario mantener sustancialmente el concepto de instrumentalidad, el cual no contradice las enseñanzas de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, ya que, si bien es verdad que al Espíritu Santo, autor principal, es a quien se adjudica el contenido espiritual de los libros sagrados, también es verdad que el autor humano contribuye como instrumento a la expresión de ese mensaje.

[4] No se debe exagerar demasiado el paralelismo de un símil, que indudablemente es ilustrativo, pero que si se exagera en sus detalles, daría alcance excesivo a lo que el Santo Padre propone como un punto de referencia. El misterio de la unión hipostática está infinitamente por encima del otro misterio de las relaciones de Dios, como causa principal, y el hombre, causa instrumental en el mecanismo de la inspiración.

[5] Parece más conforme con el concepto expuesto de la inspiración en función de la noción de instrumentalidad, que también el secretario se halle bajo la influencia inspirativa de Dios, si queremos ser lógicos con las consecuencias de la teoría de la inspiración verbal. De lo contrario, mantendríamos una inspiración sólo conceptual en cuanto que el autor responsable —San Pablo o Moisés— daría el «visto bueno» o a lo más el «esquema ideológico» para que el otro lo pusiera por escrito según sus maneras de expresión. En este supuesto, difícilmente se salvaría el concepto de inspiración concomitante, que exige la elevación física positiva de las potencias psíquicas del hagiógrafo por parte de Dios, causa principal.

[6] Es difícil concebir que un lector con los solos medios naturales intelectivos pueda, sin la fe, captar ese designio sobrenatural, que por definición trasciende a la inteligencia humana y al mero contexto humano del libro. Esa «plusvalía» sobrenatural, basada en una providencia particularísima de Dios en la historia, fuera del orden normal de los hechos, trasciende a las leyes hermenéuticas de interpretación puramente humana, y se superpone al sentido literal histórico Por tanto, está fuera del alcance de la inteligencia humana. Se discute si ese sentido pleno se halla incluido, y no meramente yuxtapuesto, al sentido literal histórico inmediato. Pero, aunque estuviera incluido, su alcance estaría fuera del poder de captación de una inteli-

gencia iluminada sólo con la luz natural, ya que ese sentido más hondo se basa en la relación con un designio sobrenatural de Dios como expresión de una especialísima providencia divina fuera del orden normal de las cosas y de los hechos históricos

[7] Hasta el año 1948, antes de la división actual, la Palestina cisjordánica y transjordánica comprendía unos 25.000 km cuadrados, aproximadamente el equivalente de nuestras provincias gallegas. En la actualidad, la parte costera y más fértil constituye el estado de Israel, mientras que la parte montañosa y árida, anexionada a Transjordania, constituye el reino de Jordania.

[8] No todos los orientalistas admiten que el hogar primitivo de los semitas fuera la Arabia propiamente tal; no pocos suponen que el núcleo primitivo de dispersión vivía más bien en el N. del desierto siroarábigo

[9] La posible identidad lingüística de Amrafel y Hamurabi se basa en la plurivalencia del signo babilónico de la última sílaba del nombre del gran legislador, que puede leerse «bi» o «bil»: «pil». En este último caso tendríamos la lectura «Hammurapil», que en una pronunciación dialectal del tipo amorreo occidental —con la caída de la aspirada y la suavización de la labial— nos daría «Amrafel». Lexicográficamente, pues, es posible la identificación de ambos personajes.

[10] Sin embargo, es interesante hacer notar que los nombres de los reyes de las ciudades conquistadas del libro de Josué no coinciden con la onomástica de los reyes de las mismas ciudades en las cartas de Tell el-Amarna, lo que es una prueba de que no es en esa época de Tell el-Amarna cuando tuvo lugar la conquista de Canaán por Josué. Esto, naturalmente, es un argumento no despreciable contra la tesis de los que suponen que el éxodo de los israelitas de Egipto fué en el s. xv a.C.

[11] La frase de Augusto tiene su ingeniosidad en el juego de las dos palabras griegas «vyós» (hijo), y «syós» (genitivo ablativo de cerdo).

[12] El texto de Jeremías es oscuro, pero quizá la interpretación más apropiada al contexto es la propuesta por E. Nácar (Est. Bib. 1 [1941] p. 405). Según este autor, el gran prodigio de los tiempos mesiánicos será precisamente que en la caravana de regreso de los exilados de Mesopotamia, los hombres no necesitarán hacer escolta a las mujeres colocándolas como era costumbre en el centro para defenderlas contra las razias de pueblos enemigos. Gracias a la seguridad que dará Yahvé con su presencia, las mujeres durante la marcha podrán ir libremente en los flancos, y los varones en el centro de la caravana. El sexo débil, pues, hará la escolta al sexo fuerte. Esta hermosa imagen expresaría la seguridad que la presencia de Dios infunde a los exilados, como en otras profecías se dice que Dios será el muro de la nueva Jerusalén.

[13] No se puede determinar exactamente la falta que privó de la tierra prometida a Moisés (y a Arón, que estuvo complicado en la adoración del becerro) Se saca la impresión de que este pasaje en Núm está incompleto, o mal ordenado, o que contiene reticencias. Por otra parte, en otros lugares se insinúa otra cosa, u otras faltas, causas de esta privación. Se comprende difícilmente esa falta de fe en Moisés a estas alturas, y en la materia que se suele señalar —golpear la roca en vez de hablarle, o golpearla dos veces en vez de una—; pero a ello nos asimos porque no vemos otro medio de determinar esa falta de fe que en el antedicho pasaje parece atribuirse a Moisés. Tampoco llenan del todo las razones que se suelen dar de por qué, por esta falta supuesta de fe, debió ser privado Moisés de la tierra prometida. Más juicioso sería decir que reinaba incertidumbre —aquí, Núm 20. 8, los rebeldes a Dios son los israelitas; en 27. 14 los rebeldes son también Moisés y Arón— u obscuridad. En Dt 1, 37, la falta por la que fué privado de la Tierra prometida parece estar relacionada con el desaliento del pueblo a la vuelta de los exploradores.

[14] Véase § 212*a*.

[15] Aunque había otros muchos ministros de las leyes, Lev 10, 8-11; Dt 16, 18-20; véase también § 135*q*, etc., se puede admitir lo que se dice del conocimiento de toda la ley (excepto la parte ceremonial) por el rey. Pero nótese: 1) que si Dt forma un cuerpo por sí mismo de leyes (aunque muchas sean repetición de otros libros) promulgado en una ocasión especial, parece que «esta ley» se refiere a la que se está promulgando, es decir, a Dt solamente, que es donde precisamente se manda al rey sacar una copia de «esta ley». 2) Además, no es inconcuso que todas las cláusulas de la «ley del rey» sean primitivas. Cf. com ad *locum*, donde también se dice, § 217*d*, que «esta ley» no es más que el Dt.

[16] La frase «en el libro» no indica de suyo que fuera parte o todo el libro. *Leer en el libro* o *en un libro* —así dicen propiamente los textos citados de Neh— es un modismo igual a *leer simplemente*, y *leer en el libro de la ley* —el Texto dice propiamente *leer en libro de la ley*—, otro, equivalente a *leer la ley*. En Neh 8, 1, se dice «libro de la ley» lo que en v 2 se dice simplemente la ley y en v 3 se dice que «la leyó», es decir, la ley. No quiere decir esto que no estuviera escrita y en un libro; solamente que la frase «en el libro» no lo significa. La semejanza con «escribir *en un*, o, *en el libro*», que significa por modismo simplemente poner por escrito, probaría lo dicho, Job 19, 23; Éx 17, 14 (la primera vez que se consigna la orden de

escribir dada a Moisés). Véase en el autor, § 130*e*, el significado y lo que es *Sefer*=libro. los 24,27; «escribió en un libro de ley de Dios» significaría: puso por escrito como ley de Dios. No es, pues, medio eficaz para probar lo que se intenta la expresión «leyó en el libro». Si de suyo significa algo en este sentido, significaría todo el escrito.

[17] Para medir el valor de los textos que hablan de Moisés autor, escritor de la ley —en total o en alguna parte— hay que solucionar primero esta cuestión: ¿Tenían los antiguos israelitas o judíos, y aún los hombres de la Edad Media, la noción de autor, de paternidad de una obra literaria, tan cerrada y estricta como la tenemos nosotros en el crítico siglo xx?.

[18] Para que el argumento del Señor sea eficaz no se exige ni que Moisés sea el autor del la última forma que tiene lo que él escribió, ni que el Señor se refiera aquí a todas las profecías mesiánicas del Pent, y no únicamente a Dt 18, pues este texto es que formalmente viene bien a propósito al Señor en esta ocasión. Tampoco se ha hecho ver que es imposible o improbable que el Señor hable aquí *ad hominem* sin duda de la persona de Moisés como autor, incluso de todo el Pent. Por lo cual no se sigue necesariamente la conclusión que se quiere sacar de unas premisas bien puestas, pero incompletas. Hay que advertir también que el Señor no se apoya en el testimonio de Moisés como venido de Moisés meramente, sino como de Moisés inspirado u órgano de Dios, y así también admitían los judíos la autoridad de Moisés, no como persona privada, sino como boca o instrumento de Dios al escribir. Luego, en último término, se apoyan en la inspiración del testimonio escrito. Por lo tanto, el argumento del Señor tiene valor absoluto porque lo tiene el fundamento, que lo haya escrito Moisés, que lo haya escrito otro autor inspirado. Ahora que no valdría para los judíos si creían que, sino era de Moisés el texto, no era inspirado, como para quien no admita la autenticidad *isaiana* del Deut-Isaías no tiene valor alguno la segunda parte de Isaías, si cree que, si no es de Isaías, no está inspirado Las razones, pues, del Señor serían: el testimonio del Padre, el de Juan y (tal vez más eficaz para todo el que admitiera entonces la inspiración) el de la ley, cf. Jn 5, 39.

[19] La solución (alguien diría que no es solución, pues deja sin determinar cómo fué el caso, que tal vez no se pueda determinar) de todas las dificultades que surgen relativas a la revelación del nombre Yahvé, no estaría en decir que no se conocía este nombre, o absolutamente, o como el propio del Dios de los hebreos, o que fué revelación no del nombre sino de su significado, o de un significado nuevo, sino en distinguir entre tradición y tradición, y así se evitarían ciertas afirmaciones que no parecen tener fundamento. Por ejemplo, no se ve la razón del cambio del nombre de la madre de Moisés en Jocabed: se sabe lo que significa en la Sagrada Escritura el cambio o la imposición del nombre. En esta misma obra se admite que se dan distintas narraciones o tradiciones de un mismo hecho; cf. §§167*a*, 166*d*. Por lo tanto, no parece imposible ni improbable, ni se puede decir que sea un mero subterfugio el afirmar que hay dos tradiciones acerca del conocimiento del nombre Yahvé, que hay que tener en cuenta cuando se intenta buscar el sentido de una de ellas y resolver las dificultades.

[20] Parece cosa averiguada que ha habido manipulaciones en los nombres divinos, no como elemento teofórico de nombres de personas. Por eso, dicho sea de paso, si los nombres divinos fueron como la primera pista (para Juan Astruch) en el descubrimiento de lo que después se llamaron *documentos*, hoy nadie los sigue como pista o emplea como una verdadera prueba, por razones de crítica textual —se duda del original— o de crítica literaria o real, puede haber verdaderas razones para que el mismo documento use en un caso Yahvé y en otro Elohim. A lo más, se aducen como un *confirmatur*, más o menos débil, en algunos casos, de que se trata del documento X en el lugar X.

[21] Difícilmente se entiende «Israel» de solas las tribus transjordánicas. Lo que hay es que en este capítulo los vv 10-12 (como también los vv 20-24 por la misma razón) no son evidentemente palabras de Yahvé (ni tampoco, está claro, de Moisés en su discurso) cuya continuación está en el v 13. No debe haber dificultad en admitir que sean posteriores, incluso a Moisés, cf. v 33, y que les pusiera algún hagiógrafo interesado en geografía humana, acaso el mismo de los datos puramente geográficos de 1, 1*b*-2. La cuestión a resolver sería: ¿son estas explicaciones del mismo autor que consigna los discursos de Moisés, o son posteriores?

[22] Cf. n. 16, sobre el significado de «escribir *en un libro*» o «*en el libro*». Por lo anto, la expresión ni incluye ni excluye que Samuel escribiera la ley del reino en el Libro de la Ley.

[23] Sobre el libro encontrado en tiempo de Josías en el templo piensa de otra manera el comentarista de 2 Re. En el § 280*a* dice que substancialmente fué el Dt. Difícil es, efectivamente, probar que fuera todo el Pent. y tal como lo escribió Moisés, aun sólo en las partes legales, por muchas podas que haga el autor a la obra misma, y restricciones a la lectura que del libro encontrado se hizo delante de Josías.

[24] De aquí se sigue que lo encontrado no fué obra de un falsario, pero no se dirime definitivamente la cuestión de si era todo el Pent o el Dt solamente, y menos aún que lo encontrado, aunque fuera Dt, fuese tal como lo tenemos hoy.

[25] No era menester, para que una ley del Pent. obligara y la aceptaran los israelitas, que viniera inmediatamente de Moisés en cuanto a la materia y a la formulación de tal suerte,

que, puesto que todas obligaban y todas las aceptaban los israelitas, se deba decir que todas venían de Moisés en cuanto al fondo y a la forma o que por mosaicas las tenían todas de esta manera. Pudieran ser o decirse mosaicas las leyes de muchas maneras, amén de originadas en Moisés en cuanto al contenido y a la formulación actual en un tiempo que se señale. A saber, o bien por el espíritu de la ley, o bien por la derivación material de gérmenes puestos o de leyes dadas por Moisés. Esto parece muy juicioso y sensato. También se ponen en el Pent muchas leyes como divinas inmediatamente, es decir, como dictadas por Dios mismo, y sin embargo, las tomaría Moisés de alguna fuente.

[26] Argumento contra los que tengan por cierto que el libro encontrado en el templo es pura creación de aquel tiempo No toca a los que creen —la mayor parte— que el libro aquel en buena parte tenía ya su historia.

[27] Esdras está ya muy lejos de Moisés. Pocos serán los que hoy negando la autenticidad mosaica del Pent que defiende el autor, pongan en tela de juicio la existencia de toda la materia del Pent, no sólo en tiempo de Esdras, sino algunas generaciones anteriores a él, de tal suerte, que pudieran haber sido muy bien conocidas las leyes por los contemporáneos de Esdras.

[28] Parece que el autor, al citar a Albright, resume en sus palabras el propio pensamiento sobre la autenticidad mosaica del Pent. Sería éste mosaico en cuanto a la *substancia*. Que es lo que dicen los últimos documentos de la Iglesia. Esta idea es el foco donde parecen convergir hoy los sentires en esta cuestión. Pero es sólo una convergencia o encuentro en teoría, como en abstracto, no en la práctica, ni en concreto. Todos dicen mosaico en cuanto a la substancia, pero no todos convienen en cuál sea esa substancia: unos la comprimen más que otros. Más el autor del apéndice o apartado que sigue, donde se percibe una atmosfera más ligera, creada por los últimos documentos de la Iglesia, y mantenida por una razón disciplinada. Véase A. COLUNGA, *El problema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios*, Est. Bíblicos (1950) 313-331

Aunque tengan sus interferencias, son dos problemas distintos el de la composición literaria del Pent en su forma actual, y el de la antigüedad del Pent tal como está. De lo que aquí se trata es de la primera cuestión, no precisamente de la antigüedad de los materiales o del fondo que se nos ofrece en la forma actual, y que nasta pudo tener otra anterior no sólo oral sino también escrita. Distíngase pues, entre materia o fondo, y forma o formulación, y resuélvase la cuestión por sus propios principios, que son los de la composición de una obra literaria.

En una vista panorámica de todo este problema parece percibirse que ante la crítica la cantidad de elementos mosaicos crece en la proporción que decrece la autenticidad literaria mosaica del Pent actual. En cuestión de material mosaico del Pent, la crítica, aun la católica, se encuentra hoy muy lejos del extremo de Wellhausen y su escuela, y es de creer que cada día se alejará más con nuevos descubrimientos y estudios.

[29] Gén 10, 32 y 11, 9 no parecen abonar esta manera tan rígida de entender el método de eliminación. Todo el mundo conocido del hag. procede de Noé y todas las gentes se encuentran reunidas en la torre de Babel. Todos los hombres, pues —no sólo los setitas, excepto Noé y familia—, perecen en el diluvio. Pero no se sigue que ésta sea la aserción *formal* del hag. al universalizar antropológicamente el diluvio. Esto es el vehículo o la materia de otro predicado, de un predicado teológico. Cuando la historia sagrada deja de ser aun artificiosamente historia universal es desde Abraham, 12, 1, elegido de entre todos los hombres para la salud de todos.

[30] Según el común sentir, estos títulos saben al documento o ciclo P, al cual pertenece la narración anterior a 2, 4*b*. Así como alguna vez parecen desplazados o separados de la materia que en ese documento o ciclo les seguía, así pudo aquí ser traspuesto al fin por el redactor para, p.e., dar más solemnidad y majestad al comienzo del libro. No parece tampoco que este título convenga bien a lo que le sigue, donde no se describen los orígenes del cielo— no se encuentra esta palabra en 2, 4*b* ss—, ni propiamente de la tierra — no se ve leyendo 2, 4 ss—. Además, como «la tierra y los cielos» vienen en un inciso temporal, no son el sujeto principal de la narración de 2, 4 ss, lo cual pediría 2, 4*a* si fuera el título de lo siguiente. Es decir aquí, *j* y § 143*c*, que estos epígrafes anuncian la historia de uno o de todos los descendientes del personaje que en ellos se nombra, no tendría más apoyo que 37, 2, pues en los demás lugares, p.e., 5, 1 ss, y 11, 10 ss; etc., les sigue una genealogía, descendente es verdad, del personaje del título. Por lo cual es verosímil que a ésta se refiera el título o epígrafe y esto signifique la palabra *toledot* (genealogía) lo mismo que Mt 1,1 no se refiere más que a la genealogía del Señor, pero no es el título de toda la obra. Téngase en cuenta la posibilidad y aun probabilidad de que estén estos títulos algo desplazados y por eso no se vea tan claro en todos lo que se ve en los lugares citados. No se olvide todo esto cuando el Com. se sirve de las ideas puestas aquí en tela de juicio para explicar el texto sagrado.

[31] Ya antiguamente era corriente la creencia en ciertos genios maléficos. Los egipcios hablan de la serpiente Apop, sin duda algo más que una simple serpiente, y los babilonios decían existir ciertos genios que para dañar solían tomar la forma de serpientes. Todo esto

pudieran ser los primeros barruntos o indicios de los demonios, aunque en ninguna literatura, fuera de la Biblia, se lee que una serpiente tentara al primer hombre.

[32] Cierto que solamente lo que el hagiógrafo afirme o niegue, y en el sentido en que lo haga, será verdadero o falso. Pero a veces podría ayudar la forma o estado más primitivo subyacente de la narración a determinar de qué se juzga y en qué sentido. Para ver si enseña la aparición de tres individuos *en la misma ocasion* en la teofanía de Mambré, cc 18-19, sólo se puede hacer atendiendo a los materiales previos que emplea el hagiógrafo. Los exegetas reprochan a veces a los teólogos el citar los textos sin atender al contexto. Cosa semejante aquí. No se sigue de que leamos algo hoy en el texto sagrado que el hag. lo afime simplemente, y lo afirme como suena. El medio para determinar esto está muchísimas veces sólo en sí habla como de suyo o usa de materiales preyacentes. Es evidente que dos relatos preyacentes pueden hablar de dos cosas realmente distintas, las cuales afirme después el hag., pero pueden hablar de una misma cosa de dos maneras, y entonces no es necesario decir que el hag. afirme como dos cosas reales diferentes lo que, diferentemente se cuenta en dos documentos. En cuanto a los árboles del paraíso se ve que el hag. afirma la existencia (real o simbólica) de ambos, porque mediante ellos quiere enseñar dos verdades distintas. En cambio, porque hable dos veces de la misión de Moisés y de la revelación del nombre de Yahvé al mismo Éx cc 3 y 6, no es necesario decir que esto tuviera lugar dos veces. Sólo atendiendo a que pueden ser dos narraciones previas o dos tradiciones, se puede ver en este caso la mente del hagiógrafo.

[33] Aunque breve y esquemáticamente (como corresponde a P), ya se cuenta el origen de la primera pareja humana en 1, 26-29. Si parece otra cosa a primera vista, se explica por el distinto autor original de ambas narraciones: cc 1 y 2.

[34] Grábese profundamente en la mente este inciso «discernible por sus contemporáneos». Debemos pensar con las categorías de los hagiógrafos, si queremos entenderlos; no atribuirles, como se hace con frecuencia, nuestros cuadros de pensar y de manifestar lo pensado.

[35] Todo lo que se dice aquí no tiene precio. De ello se siguen consecuencias importantísimas que, cuando se viene a los hechos, olvidan los que admiten la teoría aquí y en otros libros históricos de la Biblia. Si yo no pretendo ser exacto en todo, de aquello en lo que no pretendo ser exacto, ni juzgo ni blanco ni negro, y, si no juzgo, nadie con razón me achacará errores o contradicciones con la realidad objetiva de la cosa, o conmigo mismo, o con otros autores que, por ventura, escriben de lo mismo. Tampoco procede cuerdamente quien quiera saber por mi narración y bajo mi responsabilidad cómo fué el hecho en sus pormenores, de los que yo no juzgo. Ocurre que las dificultades históricas están en estos pormenores, y sin embargo se lucha por defenderlos como objetivamente verdaderos o armonizarlos con otros a primera vista contradictorios, cayendo no pocas veces en soluciones un tanto pueriles; cf. § 287*a*.

[36] Otros resuelven esta dificultad diciendo que hay en estos capítulos dos tradiciones o narraciones combinadas. No es razón para negarlas el que se puedan coordinar todos los pormenores en un sólo relato, como tampoco la imposibilidad de armonizarlos sería una prueba formal de que se darían dos narraciones del mismo hecho. No basta el concordismo o su imposibilidad —lo que se reduce a la crítica real— para afirmar o negar la pluralidad de relatos, combinados o no, de un mismo hecho en un trozo dado. Es esto cuestión de crítica literaria y los argumentos propios y de mayor fuerza, de suyo han de ser formalmente literarios.

[37] Cf. A. COLUNGA, O. P., *La obra de los seis dias*, CT 26 (1919) 1, 21-33; 273-282. H. DUMAINE, O. S. B., *L'Heptaméron biblique*, RB 46 (1937) 161-181; J. ENCISO, *Tohu wabohu*, Est Bibl. 12 (1953) 121-124.

[38] En muchas cosas el hag. no parece seguir las apariencias, ni el modo de hablar del pueblo, sino las ideas científicas del tiempo. Pero, aun en estos casos la doctrina científica no es sino la materia o el sujeto del predicado del hag., que es siempre el mismo, a saber que Dios creó todo eso. Otras veces lo que parece científico será puramente artificio del hag. para expresarse como el orden y distribución de las obras en seis días.

[39] La creación *ex nihilo*, que no parece afirmarse en ninguna palabra o frase concreta, resultaría de la oposición mental que tal vez hace el hag. de su narración con otras cosmogonías, en las cuales, antes de lección alguna de los dioses o del demiurgo, se pone la materia en que han de trabajar. Poniendo aquí, pues, lo primero la acción de Dios, *bara'*, parece querer enseñar que eso que otras cosmogonías ponen o suponen improducto y previo a la acción de los dioses, aquí es obra de Dios. Luego de la nada. Tal vez se oponga a reunir vv 1-3 en una sola cláusula en TM el que v 1 sea de mano distinta que los siguientes.

[40] Es decir: en cuanto al predicado (y es un predicado teológico) no depende de fuente alguna escrita u oral pero en cuanto al sujeto de ese predicado, al menos en cuanto a su presentación, pudiera depender de otras cosmogonías, aunque en realidad aquí bien poco, y en todo caso no se ve dependencia literaria. No es pequeña cosa conocer esta dependencia, pues ayuda a conocer mejor, sino el predicado, sí el sujeto, es decir, a conocer de qué se trata, aunque no qué se dice de ello.

[41] Cf. M.-J. LAGRANGE, O. P., *L'innocence et le péché, Gen II-II*, RB 6 (1897) 341-379, todavía útil y sugestivo; A. Colunga, O. P., *Adam en el Paraíso*, CT 34 (1927) II, 5-28; J. M. GONZÁLEZ RUÍZ, *Contenido dogmatico de la narración de Gen.* 2, 7 *sobre la formación del hombre* Est. Bibl. 10 (1951) 399-439.

Ya, al menos entre líneas, se habla en el primer relato de la creación de la humanidad en una sola pareja, pues dice «masculum et feminam creavit eos», no «masculos et feminas...», o simplemente «creavit hominem». Parece, pues, que piensa el autor del c 1 en la pareja del 2, que es sin duda un nuevo relato de la creación del hombre. independiente del anterior; pero no únicamente del hombre; también de algunas cosas por motivo del hombre. Es también un relato antropocéntrico ya a primera vista más que el anterior, pues el hombre es lo primero creado de las cosas que en él se ponen creadas, las cuales salta a la vista que fueron creadas por él. El hombre es la razón de la creación de las demás.

[42] Para juzgar de la exactitud de «aquí la historia de los primeros seres humanos...», véase lo dicho en n. 30.

[43] Afirmar que el árbol de la vida no es un árbol real, sino un mero símbolo literario para expresar la inmortalidad de que gozaba el hombre en el paraíso no va contra lo que es de fe *directamente* —en este caso, que el hombre allí era inmortal—, como se ve por la afirmación misma; ni contra lo que es de fe *indirectamente* —aquí, que en esa inmortalidad tuviera parte un árbol real—, pues ni lo impone la exégesis racional, que, al contrario, queda más satisfecha con el sentido de puro símbolo, ni tampoco la exégesis de autoridad, ya la Iglesia ya de los Padres, etc. (y es esta exégesis integral la que nos dice lo que es de fe indirecta o accidentalmente) como consta en las palabras de SAN AGUSTÍN, *De Gen ad lit*, lib. 8, c. 5, 10 *ad finem*, por las cuales se ve que había quienes tenían este árbol por pura figura, si bien no tiene esto las preferencias del santo; ni finalmente contra la teología, que explica la inmortalidad de Adán admitiendo cierta virtud concedida sobrenaturalmente por Dios al alma para conservar la unión de todo el compuesto humano, y enseña que la inmortalidad le venía a Adán propiamente de esa virtud.

[44] Si el árbol de la ciencia era o significaba la omnisciencia, parece seguirse que el precepto de no tocarle sería el de no querer ser omniscientes. ¿Sería la omnisciencia la materia vedada en el precepto y consistiría el pecado en haber intentado saberlo todo? Parece inconveniente el admitirlo, aunque traspasando el precepto intentaran como último fin ser como dioses, sabedores del bien y del mal. Inconveniente que se elimina diciendo que el árbol «de la ciencia del bien y del mal» recibió su nombre *ex eventu*.

[45] Esta afirmación parte del supuesto discutible de que el relato que empieza en 2, 4*b* es pura continuación y no paralelo al primero. Del fundamento de esta afirmación (2, 4*a* es epígrafe a lo que sigue y no epifonema de lo anterior) ya se dijo en n. 30. Se opone también a ella la letra misma que dice «todos los animales que había formado» y no hay razón que obligue a tomar «todos» como idiotismo hebreo. La intención del hag. es demostrar la superioridad de Adán sobre todos los animales por el dominio que ejerce (esto significa la imposición del nombre) y también la de Eva, pues no la encontró Adán entre todos ellos.

[46] La integridad de los primeros padres era natural en cuanto a la calidad o substancia, sobrenatural por el origen y la causa: la gracia original sobrenatural. Todo en conjunto se calificaría de preternatural con Com. Acaso se insinúe el estado de gracia y la elevación al orden sobrenatural en la familiaridad con Dios, el cual después del pecado, sin duda como de ordinario, viene a visitarlos. Eran de la familia de Dios; intimaban con Él, no por la naturaleza sino por la condescendencia —gracia— del mismo Dios. La ausencia de concupiscencia era signo de la integridad, pero este don incluía más que eso.

[47] El pecado o el castigo no hizo a la mujer más fecunda, sino su fecundidad dolorosa. Multiplicar no significa aquí aumentar algo ya existente (el parto en el paraíso hubiera sido indoloro), sino ser mucho una cosa, aquí los dolores del parto.

[48] En los LXX se lee al revés, como traducen NC y *Bible de Jerusalem*: «El origen de la soberbia, el pecado».

[49] Véase F. ASENSIO, S. I, *El primer pecado en el relato del Génesis*, Est Bibl 1951) 159-191.; *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*, Greg. (1949) 490-520; (1950) *passim*. Y, directamente, sobre la opinión de Coppens, la reseña de su obra por el P. DE VAUX, O. P., RB 56 (1949) 300-308, y S. MUÑOZ IGLESIAS. *La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso*, Est Bib 8 (1949) 441-463.

[50] Esto lo dice más claramente San Agustín en palabras antes y después de las citadas aquí, en las cuales la disyuntiva no está entre especie y especie de pecado, sino entre árbol = realidad-simbolismo y árbol = simbolismo puro.

[51] Se diría que en los cc 2-3 hay más materia o sujeto de afirmaciones tomado de leyendas. de otros pueblos que en el c 1, pero la forma que el hag. da a esta materia, el predicado que atribuye al sujeto le transforma en un sentido mucho más profundo, sublime y transcendental. De esos elementos hace el hag. un objeto de enseñanza distinto de lo que enseñan esas leyendas.

Emplea los elementos de esas leyendas no como lo que enseña *(quod docet)*, sino como medio para enseñar *(quo docet)*.

[52] El artículo es un dedo que apunta *(indigitat)*, es demostrativo. Diría Yhavé: «*Esta* mujer», apuntando con el dedo a Eva. Luego Eva entra la primera en el sentido literal histórico, y se diría que exclusivamente en este sentido, sino se la hace como una especie de representante del sexo femenino.

[53] Es decir, que la Sma. Virgen está en esta profecía, pero no en sentido literal histórico, según la formalidad que a la palabra «mujer» dan todas las demás palabras del texto individualizando su sentido. No parece que sea necesariamente la Sma. Virgen esa mujer también, al parecer en sentido literal histórico, por el mero hecho de que Cristo, su hijo, es el que en último término se promete en la profecía, pues Cristo es también «linaje» de Eva.

[54] Sobre la aplicación de esta profecía a la Sma. Virgen, especialmente en San Justino y San Ireneo (este último, el primero que insistió en el paralelo Eva-María) véase: J. MICHL, *Der Weibesname (Gen* 3, 15) *in spätjudischer und frühchristlicher Auffassung*, Bi, 33 (1952) 476-505. Y sobre toda la profecía, A. COLUNGA, O. P., *La primera promesa mesiánica* CT 49 (1942) I, 5-28.

[55] La substancia del hecho se representa en escenario posterior al mismo.

[56] Todo lo dicho se funda en que el diluvio, según el hag., fué sólo para los setitas no para los caínitas. Véase sobre ésto la n. 29.

[57] La sustitución propuesta de Yahvé por Dios en v. 26 de TH responde a la rígida idea que tiene Com. del proceso de eliminación; otra presunta justificación de ella está en el supuesto de que los hijos de Dios de 6, 2 son los setitas (cf. n. 61). En rigor dicha sustitución puede admitirse apoyándola en el texto que Com. cita de Is, pero no se justifica documentalmente.

[58] Ya se dijo que, aunque el hag. les elimina de la historia, les vuelve a ella en el Diluvio. Ni del método o proceso de eliminación más rígido se seguiría que no volviera a hablar más de ellos, ni siquiera con motivo de otros. Eliminado el linaje de Ismael en 25, 12-18, se vuelve hablar brevemente de algunos de sus hijos o descendientes con motivo de Esaú en 28, 9.

[59] No se crea que Com. interprete este silencio como negación de que el linaje de Caín sea a semejanza de Adán y de Dios. Téngase en cuenta que en cc 2-3 no se dice ésto de Adán, y estos cc. parecen ser de la misma corriente que el c 4 donde se cuenta la historia y descendencia de Caín. El c 5, al contrario pertenece a la tradición de c 1, donde se dice eso de la «imagen y semejanza».

[60] Esto se entiende de algunos, no de todos los tiempos; véase p.e. P. ALLO, O. P, *L'Apocalypse, ad l. c.* Ni siquiera se tiene «comúnmente» que aquellos dos testigos sean dos individuos.

[61] El principal apoyo de que los «hijos de Dios» son los setitas parece estar en el proceso de eliminación que adopta el Com y en la traducción de 4, 66 (cf. n. 29).

[62] Sobre la causa del diluvio en los Apócrifos véase J. GOMÁ CIVIT, en Est Bib. 4 (1945) 25-54.

[63] Véase n. 45. Toda la cuestión está en si lo que parece un hecho real es sólo artificio del hag. y, en este caso, nada se opone a que las palabras se tomen como suenan, en su extensión universal. Cabe, en efecto, también suponer que hay aquí artificio, no tanto en las palabras, sino en los mismos hechos que se universalizan. Y a esta hipótesis nos lleva la consideración de que, así como los hag. no nos quieren enseñar ciencias, así tampoco propiamente historia, sino *la teología de la historia*, según lo cual pueden *literariamente* modificar los hechos.

[64] Los ejemplos para probar que el hag. quiso significar una universalidad relativa, no prueban, o bien porque se pone la excepción explícitamente (los que sostienen la universalidad antropológica del diluvio no la negarían diciendo por una parte: todos los hombres perecieron, y, por otra: Noé se salvó con su familia), o bien, dirán algunos, porque se trata de dos tradiciones aquí entremezcladas o de dos documentos, cuya negación no ven en el § 148*b*. Además la orden de «creced y multiplicaos y llenad la tierra» no se dió únicamente a la primera pareja humana (1, 28), sino también a Noé (8, 17). Si atendemos a lo material del texto sagrado, parece que el hag. se contradice algunas veces, y no se explican estas contradicciones satisfactoriamente por distintos documentos, sino atendiendo a la intención del hag. que siempre será más teológica que histórica.

[65] Ya DELITZSCH en su discurso *Babel und Bibel* dice que se conocía este nombre divino en Babilonia, en tiempo de Hammurabi.

[66] Tarsis, región o ciudad (o ambas cosas a la vez) suele localizarse en Andalucía; cf. S. DE AUSEJO, O. M. C., *El problema de Tartessos*, Sefr. 2 (1942) 171-191 y el estudio básico de A. SCHULTEN, *Tartessos* (Madrid 1945²). Otros extienden el nombre también a Sicilia, y otros ponen Tarsis en el Bósforo.

[67] Más bien parece que los habitantes autóctonos de Elam se vieron invadidos, ya desde el principio, por elementos étnicos semitas cf. DBV(S), II, 960.

[68] La omisión de las causas segundas en la distinción de las lenguas formalmente no obedece a ignorancia de ellas por parte del hag., sino a la finalidad del relato que atribuye literariamente el hecho a una acción extraordinaria de Dios; hay artificio. Babel, o mejor Bab-ilu,

significa no sólo vulgar, sino gramaticalmente «puerta [ciudad o casa] de El» o «puerta de Dios». Cf. J. PRADO, C. SS. R., *La ciudad y la torre de Babel*, Est. Bibl. 10 (1951) 271-294.

[69] Sobre la religión de Abraham antes de su vocación, véase nota al § 237*f* y el lugar de San Cirilo a que se remite en la nota 77.

[70] Sobre la índole linguística del nombre Abram-Abraham (que pudiera indicar la nacionalidad de la persona) y la de otros patriarcas antepasados suyos (que es cierto apoyo de su historicidad), véase N. SCHNEIDER, *Patriarchennamen in Zeitgenössischen Keilschrifturkunden*, Bi 33 (1952) 516-522.

[71] O bien se trata de otra Segor situada en los confines de Canán con Egipto.

[72] Véase F. ASENSIO, S. I., *El recuerdo de Melquisedec en el Concilio Tridentino*, Est Bibl 6 (1947) 265-285.

[73] Véase asimismo P. J. HENNIGER, S. V. D., *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?*, Bi 34 (1953) 344-353.

[74] Lo que parece cierto es que en los textos antiguos se leía originalmente Yahvé y más tarde, por escrúpulos teológicos, se añadió «ángel», como si fuera la representación misma de la persona de Yahvé; véase M.—J. LAGRANGE, O .P., *L'Ange de Yahveh*, RB 12 (1903) 215 ss. Sobre quién aparecía en realidad, véase n. 142.

[75] Véase también la obra clásica del P. F.-M. ABEL, O. P., *Une Croisière autour de la Mer Morte*, París 1911, y unas notas complementarias en RB 38 (1929) 255 ss. y 40 (1931) 389 ss. Además, sobre la localización de la Pentápolis, M.-J. LAGRANGE, O. P., *Le site de Sodome d'après les Textes*, RB (1932) 489-514.

[76] Está bastante mal este pasaje en TM. Sobre él, véase E. ZOLLI, «*El velo de los ojos*» *en Gén* 20, 10, Est. Bibl. 7 (1948) 327-333.

[77] Según San Cirilo de Alejandría, *Glaphyrorum in Genesim*, lib. IV, n. 3, (PL 68, 714), Dios, que había sacado a Abraham de Mesopotamia, viajaría con su padre Isac y estaría en el centro del clan; por eso Jacob se maravilla de encontrar a ese mismo Dios en Bétel. Hubo pues progreso de la revelación en cuanto al conocimiento de los atributos divinos. Cf. n. 147.

[78] TM es realmente ambiguo. Se puede comenzar la apódosis donde Com., o donde Vg. y NC, entendiendo entonces el inciso último del v 21 así: *Entonces habrá Yahvé demostrado que es mi Dios.* Pudiera dudarse si este inciso está en su lugar debido.

[79] Según la etimología popular insinuada por el mismo texto, Israel significaría: *Dios es fuerte*, si el verbo es un presente, o: *Muéstrese Dios fuerte*, si el verbo es un optativo. En los nombres teofóricos el sujeto del verbo expreso generalmente es Dios. Cf. 33, 20.

[80] Mejor NC; léase, pues, «*Él, Dios de Israel*».

[81] Sin embargo, el sentido obvio de las palabras de José en 40, 15 indicaría más bien que los madianitas viéndole solo en la cisterna, le sacaron de ella y le llevaron a Egipto.

[82] O bien: «Dios habló, y él vino a la vida» en que *él* corresponde al que lleva el nombre [NC].

[83] Es posible que las palabras «*fecerunt ut dixerat*» del v 20 (Vg) sean una glosa.

[84] NC y otros traducen la palabra hebrea de significado incierto por «novillo».

[85] La edad a que deseaban llegar los sabios egipcios, si se atiende a las inscripciones de los sumos sacerdotes Rome-Roy y Amenhotep, donde en efecto se lee: «hasta que yo llegue a los 110 años sobre la tierra, como todo justo» (cf. RB 57 [1950] 333). Un colorido egipcio más, en la historia de José que corrobora la antigüedad del relato y de la tradición.

[86] Tanto la exploración arqueológica de superficie como la subterránea en Palestina, van inclinando cada vez más el parecer de los sabios hacia una fecha más baja, es decir, hacia el s. XIII a.C., casi ya en sus postrimerías. La arqueología de Egipto no ha suministrado datos tan decisivos en favor de esta fecha, pero tampoco en favor de la alta.

[87] Una nueva explicación del nombre de Moisés véase en J. ENCISO, *El nombre de Moisés*, Est. Bibl. 12 (1953) 221-223.

[88] Cf. n. 74. Sobre quién aparecía realmente en las teofanías o cuando se dice que aparecía Yahvé, véase n. 142.

[89] Véase A. COLUNGA, O. P., *Yo soy Yahweh, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto*, CT 11 (1915) 177-198, especialmente 180-183.

[90] Si la idea general del hecho es clara, no es tan clara la de la acometida de Dios contra Moisés. ¿Fué como un ataque de hombre a hombre, algo así como la lucha de Jacob con el ángel, o fué una enfermedad? Misteriosa y oscura es también la acción de Séfora. ¿Para qué tocó los pies de Moisés? Si pies es aquí un eufemismo, como en otros lugares de la Biblia, la acción simbolizaría la circuncisión de Moisés.

[91] Incluso existe un apócrifo del nombre de esos dos magos.

[92] Véase, sin embargo, com. al Dt 16, 7, § 216*d*.

[93] Véase n. 88. Aquí el exterminador se lo imaginarían probablemente como un ángel o creerían que era un ángel (cf. 2 Sam 24, 16).

[94] Se pudiera atribuir la división de las aguas al flujo y reflujo que dejaba naturalmente al descubierto un vado, pero ese descubrirse el vado aquí no fué cuando debía llegar por sus

pasos contados, sino por obra de Dios sólo, aunque para ello se sirviera del viento. Invita a dar esta interpretación la topografía de los lugares por donde fué el paso del mar Rojo. Santo Tomás, a quien faltaban estos datos, cita expresamente este caso (*C. Gentes*, III, 101) como un milagro *quod substantiam facti*.

[95] Es opinión muy extendida que se establecieron en Palestina en tiempo de Ramsés III, hacia el año 1190, y después de la invasión israelita. Sabemos en efecto que, al final del período de los Jueces, intentaban la penetración en el país montañoso de Palestina, lo cual supondría que no hacía mucho tiempo que se habían establecido en el litoral.

[96] Sobre la división y distinción de los preceptos del decálogo, véase A. COLUNGA, O. P., *Yo soy Yahweh, tu Dios*..., CT 11 (1915) 193 ss; P. CUETO, *La religión y la historia de las religiones*, CT 40 (1933) 303-329; y también A. COLUNGA, *La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura según Santo Tomás*, CT 33 (1926) 217-234.

[97] Véase V. BERCIBAR, O. P., *La legislación civil mosaica y el código de Hammurabi*, CT 37 (1930) 550-563.

[98] Véase n. 136 para la significación del rito. En los textos profanos, la oreja parece más bien símbolo de la inteligencia y de la ciencia; cf. VINCENT, RB 15 (1906) 185 y OLMSTEAD, *History of Assyria*, pág. 492. Este parece ser también el sentido de Is 51, 4-5. Es fácil que acabara siendo símbolo de la obediencia, pues las órdenes que hay que cumplir entran también por el oído, como la ciencia.

[99] Sin embargo, véase B. CELADA, O. P. en Sefr 1 (1941) 215-217 y la identificación en Albright.

[100] Sobre los límites de la tierra prometida, cf. A. COLUNGA, en CT 27 (1920) 29-40.

[101] Se puede ver en «Ephem. Theol. Lovan.» (1953) 373-397 un estudio sobre las distintas hebras que forman la madeja que es este capítulo, por M. HAELVOET, *La Théophanie du Sinaï. Analyse littéraire des Récits d'Éx* XIX-XXIV.

[102] Sin embargo, cabe preguntarse si el altar de los holocaustos del tabernáculo es el mismo de que se habla en 20, 24, o bien entraba en esta categoría. Probablemente era un altar portátil, no fijo como parece ser el de 20, 24-25, y no era necesario que tuviera tierra; lo hubieran hecho en cada campamento sin necesidad de altar portátil como armazón. El hueco sería para la leña y la ceniza.

[103] La única verdadera dificultad para afirmar categóricamente que el becerro representaba a Yahvé y no a otro dios está en el v 26: «*¡A mí los de Yahvé!*» Favorece en cambio el que fuera imagen de Yahvé la alusión manifiesta de Jeroboam I a este hecho (1 Re 12, 28).

[104] Parece cierto que Yahvé mismo pronuncia todos esos maravillosos atributos que le describen. No es tan cierto quién pronuncia el nombre Yahvé, Dios o Moisés. Según 33, 19, se diría que también Dios.

[105] El verbo no tiene sujeto. El anterior, requerido por la gramática, es «Moisés». Texto obscuro por glosa, que no se podría decir si es «las palabras de la alianza» o «los diez mandamientos».

[106] Véase LAGRANGE, en RB 10 (1901) 547 o ERS².

[107] Lo que, deshaciendo el modismo hebraico, se traduce por «*faz radiante*» (NC).

[108] Los hechos son éstos: 1) Había imposición de manos también en sacrificios no expiatorios, como en los sacrificios «comunión» o «pacíficos» o, con menos propiedad, «eucarísticos», c. 3. 2) No la había en sacrificios u ofrendas no animales. 3) El animal era siempre inmolado, excepto el *caper emissarius*. Cuando se trataba de sacrificio expiatorio, ¿sería esta imposición de las manos por el pecador la causa última determinante de su muerte?

[109] Se trata aquí, al parecer, de la maldición o imprecación de un juez que, por denuncia, sabe el delito, pero ignora quién es el delincuente. Incurre en la falta de que se habla aquí quien, habiéndola oído y sabiendo quién es el delincuente, sin embargo se calla.

[110] Mejor que NC «barba». Se entiende del labio superior hacia abajo, muy probablemente por el aliento que podía tocar a otro y contaminarle ritualmente hasta transmitirle la lepra, según podían creer.

[111] V. más abajo, letra q, otra posible y probable significación de este rito (que tendría cierta analogía con el macho cabrío para Azazel).

[112] Véase A. COLUNGA, *Amarás a tu prójimo como a ti mismo: yo soy Yahweh*, CT 38 (1945-1946) 194-216.

[113] Esto no hay que entenderlo absolutamente, pues el sumo sacerdote ni tenía la casa ni podía tener la mujer en el *haram* o recinto sagrado. Se trata, sin duda, de salir para ir junto a un difunto. El v. 12 contiene sencillamente la razón del 11.

[114] La razón sería que todo lo que ofrece, como no debido ya a Dios por una ley positiva, lo pierde voluntariamente. Lo cual no sucede de la misma manera cuando el sacrificio es ya debido. Es decir, de suyo hay más voluntad en las ofrendas llamadas voluntarias, que en las obligatorias. Esa abundancia o sobreexceso de voluntad —la voluntad es lo que Dios mira principalmente en el oferente— suplía los defectos de la víctima.

[115] Parece que se daban ya estas dos interpretaciones en tiempo de Nuestro Señor Jesucristo. De aquí que hubiera dos opiniones sobre el día concreto de pentecostés, y que, según una, siempre caía en domingo y según otra, en cualquier día de la semana.

[116] Pueden explicarse también estas diferencias por la multitud de oficios y cantidad de trabajo, para todo lo cual no bastarían en algún tiempo los levitas de 30 años en adelante, que bastaron en otros; o bien, porque siendo en un tiempo los mismos oficios y los mismos quehaceres que en otros, en unos eran menos los levitas mayores de 30 ó 25 años que en otros, por las razones o causas que fuesen. En el templo, si no tenían que transportar los objetos y mueblaje sagrado, el culto era más complicado y los oficios más variados. Había porteros, cantores, etc.; cf. 1 Par 25-26. No es preciso decir que Lev 8, 23-26 sea una ley dada al mismo tiempo que la de este lugar, aun sin salirnos del desierto.

[117] Es difícil pronunciarse sobre si el nazareato consistía formal e inmediatamente en la consagración a Dios del cabello de la persona, o de la persona misma. Ayudaría mucho a resolver el problema el conocer exactamente el significado etimológico de *nazír*, y tal vez también saber la razón de que se llame al Señor nazareo, Mt 2, 23. Los nazareos *vitalicios* no ofrecerían el cabello en sacrificio, lo cual indicaría que esto no era esencial al nazareato. También el hecho de que a Samuel no se le llame nazareo pudiera insinuar que el dejarse el cabello sin cortar era signo de cualquier consagración de la persona a Yahvé.

[118] Véase n. 116.

[119] El verbo hebreo significa propiamente «ascender» o «subir». Se traduciría, pues, «no subiremos». ¿Adónde? No es improbable que a la tierra prometida. El viaje de Egipto a Palestina se dice subir (*'alah*), Gén 13, 1, como el opuesto se dice bajar (*yarad*), Gén 12, 10.

[120] Véase n. 13.

[121] Vg., por tanto, favorecería la corrección propuesta por muchos, es decir, Tamar, lo cual nos llevaría al S, o mejor al SO del mar Muerto, y este Tamar sería, sin duda, la Jasasón Tamar de Gén 14, 7, 2 Par 20, 2, y tal vez de otros lugares. Con esto quedamos muy lejos de Engadi.

[122] Otros, acaso mejor, leen «en la tierra de los hijos de Ammau».

[123] Si hoy se duda entre los católicos de la historicidad de este episodio no es por razones de crítica real sino literaria. Lo importante es la enseñanza divina, que todos los católicos admiten, de que la voluntad de Dios se cumple siempre, aun sacando bienes de donde quieren los hombres sacar males.

[124] Parece que sigue siendo todavía la mejor traducción del v 10*d* la propuesta por E. LEFRANC, *Deux Notes sur les Oracles de Balaam*: en RB 10 (1900) 599: «y sea mi descendencia como la suya», es decir, de los justos o de Israel, que viene a ser lo mismo.

[125] En 1 Sam 30, 25, se introduce esta ley como nueva, no sólo en la práctica, sino en la teoría. Aquí se atribuye a Moisés. Sería un caso típico de cómo algunas leyes se atribuyen a Moisés, incorporándolas a las que él diera. La ley suplementaria de la pascua en 2 Par 30, 2, 13 y 15 parece ser el mismo caso, y sin embargo en Núm 9, 10-11 se atribuye también a Moisés.

[126] En este c hay que poner vv 36b-4 la entre 30a y 30b y unir 41b-49 a 36b, con la generalidad de los autores, de donde resulta que Hor y Moseroth donde murió Arón según distintas versiones, estaban vecinos.

[127] Puede verse también P. VINCENT, O. P., *La notion biblique du haut-lieu*, RB 55 (1948) 245-278, 438-445.

[128] *Terra repromissa, non tradita.* SAN JERÓNIMO, *ad Dardanum.* Véase A. COLUNGA, O.P., 8 *Extensión de la tierra prometida* CT 27 (1920) 29-40.

[129] Es posible que, en vez de Ribla, que cae más bien en el límite N (y aun Haribla (TM)), haya que leer Arbela, con los testigos que aduce KITTEL, *Biblia Habraica*, a. l.

[130] No parece cierto que Núm ponga el envío de los exploradores antes de llegar a Cades, pues ya dice que estaban en el desierto de Farán, donde estaba Cades (12, 16), y que volvieron a Moisés los exploradores estando el pueblo en Cades (13, 26). Por otra parte, probablemente no se movieron antes de la vuelta de los exploradores. Si después, 20, 1, se dice, que el pueblo llegó a Cades, se trata sin duda de otro autor, pues en este relato el desierto donde está Cades no se llama Farán, sino Sín.

[131] Cabe referir 2, 14 a 2, 1, pues el punto *a quo* de 2, 1 es el mismo que en 2, 14, como aparece de la simple lectura, a no ser que los 38 años de 2, 14 no se cuenten desde la salida de Cades, sino desde la subida para atacar a los cananeos, cuando los israelitas fueron derrotados. Efectivamente, en 1, 46, se dice que estuvieron mucho tiempo en Cades.

[132] Sirión es el nombre fenicio del Hermón, que era una parte del Antilíbano. En NC, después de «...el Arnón» faltan estas palabras: «hasta el monte Sirión, que es el Hermón».

[133] Los *'aserim*, propiamente, derivan su nombre de la diosa Ashera (diosa cananea, conocida también en Babilonia, tanto que el nombre parece el femenino de Asur, dios nacional de Asiria, pero tampoco desconocido en Babilonia). Lo cual no impide que los *aserim* fueran también símbolo de Astarté, pues estas dos diosas ya habían sido confundidas e identificadas cuando entraron los israelitas en la tierra de promisión. Parece dudoso que los *aserim* estuvieran tallados según la imagen de la diosa. En las representaciones antiguas no se ve más que la forma del árbol, ninguna talla en él: eran propiamente símbolos, no imágenes de la diosa. Véase la representación en NC, fig. de la pág. 410.

[134] Algunos, con menor probabilidad, lo entienden de algún ingenio para sacar el agua, movido con los pies, como todavía se puede ver hoy día en alguna parte de Egipto.

[135] Ya veía Santo Tomás (1, 2, q 102, a 6 ad 4), sin duda por los ojos de Maimónides, algún rito gentílico en la materia de esta prohibición.

[136] El rito de perforar un miembro del cuerpo era como el poner por escrito una decisión. La perforación de la oreja contra la puerta equivalía a incorporar la persona en cuestión a la casa, y por tanto, a la misma familia, no como hijo sino como siervo. Véase también n. 98.

[137] Santo Tomás dice que eran prácticas idolátricas (1, 2, q 102, a 6 ad 9), siguiendo probablemente a Maimónides.

[138] Tomando Yahvé como sujeto de «reposa» se aludiría al templo de Jerusalén, que estaba, no en el centro del territorio de Benjamín, sino a un extremo. Jos 15, 8, análogamente llama «espalda» u «hombro» *(katef)* del jebuseo el lugar donde estaba Jebus (Jerusalén).

[139] Según DE VAUX, *Titres et Fonctionnaires Egyptiens a la Cour de David et de Salomon*, RB 48 (1939) 395 ss, el *mazkîr*, era un *heraldo*, en el sentido que tenía esta palabra entre los antiguos.

[140] Nótese que el decreto del Concilio Tridentino no dice expresamente que las partes deuterocanónicas de Ester sean inspiradas. Declara sagrados y canónicos este libro y lo demás del AT y NT «prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur». Tal principio es por tanto aplicable a todas las variantes, cuando éstas son propiamente *adiciones* u *omisiones*. Cf. Dz 783-784.

[141] Otros autores interpretan *kikkar*, como *talento*, y entonces el peso es algo superior.

[142] En las teofanías siempre, en realidad, se aparece un ángel, unas veces hablando como si hablara Yahvé en persona (Éx 2 y tal vez Jue 2, 1 ss, etc.) y, otras veces, como su enviado (Zac 1, 14; 2, 1-5). Aquí, parece tratarse del segundo caso, pues el texto habla concretamente de un «príncipe del ejército de Yahvé».

[143] A pesar de que las leyes de guerra de Israel eran más humanas, es probable que los israelitas, aun sin habérselo Dios mandado, hubieran exterminado a muchos niños de ciudades que no se les rindieran. Cosas de aquellos tiempos rudos. Dios se aprovechó de esto que naturalmente aconteció para evitar la corrupción religiosa de los israelitas, como se aprovecha de las causas naturales para cosas más altas.

[144] Así en TM, pero no en LXX.

[145] V. F. M. ABEL, *La prétendue caverne des sydoniens et la localisation de la ville d'Ara*, RB 58 (1951) 47-53.

[146] Determinaban, en efecto, los puntos cardinales mirando hacia el E; el N. entonces queda a la izquierda.

[147] Sin embargo, MAIMÓNIDES en su *Moreh Nebûhîm* IV, c 29, dice. «Es cosa sabida que Abraham —la paz sea sobre él—, nuestro padre, fué educado en la fe de los sabeos, los cuales no creían que había otro dios sino los astros». Y el rabino convertido P. D. DRACH en *L'Harmonie entre l'Église et la Synagoge*», París, 1844, dice que siempre se pensó así en la sinagoga. Cf. nuestra cita de San Cirilo de Alejandría en n. 77 que parece corroborar dicha tradición.

[148] Se habla en Jue y en 1 Sam de dos localidades distintas en la tribu de Benjamín, a unos 6 km a vuelo de pájaro una de otra, cuyo nombre hay quien transcribe en ambos casos Gueba. Puesto que en hebreo tienen nombres distintos y también para saber de cuál se trata, se transcribirá la llamada en hebreo *Gibe'a* (la villa de Saúl, hoy *Tell el-Ful)*, Guibeá (Vg. ordinariamente Gabaa) y la que en hebreo es *Gueba* (la actual Yeba, habitada, al NE de la anterior, y de la cual se habla ciertamente en 1 Sam 14, 4, pues está al S. de Mikmas), Gueba.

[149] Entonces, habría dos tradiciones sobre el origen del nombre, como sobre otros nombres de lugar, p e. Berseba.

[150] Los Padres han visto en el rocío bajando silencioso sobre el vellón una imagen de la encarnación del Verbo en las purísimas entrañas de la Santísima Virgen. También en el vellón lleno al principio de rocío, al pueblo judío, que fué primero en recibir los favores de Dios entre todos los pueblos. En la tierra llena después de rocío, a la gentilidad colmada de los favores de Dios, mientras Israel se quedaba sin ellos.

[151] Vg. *qualis fuerunt*, se compagina mejor con la respuesta subsiguiente de los jefes madianitas.

[152] Otros autores, además del efod-vestido y el efod-ídolo, postulan lo que cabría llamar un efod-urna que sería propiamente el de Gedeón, como parece haber sido también el de Mica (17, 5 con 18, 5) y el de Nob (1 Sam 21, 10; 31, 7).

[153] Sería más bien un matrimonio *musarrib*, pues en el *sadiqa* los hijos pertenecen al clan de la mujer, y aquí parece que Abimelec pertenecía al de Gedeón con el cual, al parecer vivía (9, 1). Cf. A. JAUSSEN, O. P. *Le goz mussarrib*, RB 19 (1910) 237-249 (especialmente pp 242 ss).

[154] Pudiera también ser que Manasés aquí y en v 29 sea el occidental; por el oriental estaría Galad, que entonces no haría falta suprimir.

[155] También parece matrimonio *musarrib*, mejor que *sadiqa*, pues el enfado de Sansón demostraría que su primera mujer filistea no podía casarse con otro sin ser repudiada por él. Cf. n, 153.

[156] Sobre la localización de este santuario de Mica, véase CL. KOPP, *La Bethel du Khirbet Garabe*, RB 60 (1053) 513-523.

[157] Probablemente debe leerse aquí Gueba (33), pues no se trata de la ciudad Guibeá donde se había perpetrado el crimen, sino de la localidad de Gueba, al S. de Mijmas. Así hay que leer con LXX también en 45 y tal vez en 43. De otra manera, no se explicaría bien la batalla sobre el terreno, aunque admitamos que hay dos narraciones combinadas.

[158] Duelo o luto por la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, el 9 del mes de Ab (= julio-agosto).

[159] Véase G. BRESSAN F. D. P., *Il Cantico di Anna*, Bi 32 (1951) 503-551; 33 (1952) 67-89; sobre todo, la cuestión de la autenticidad, 83-89.

[160] Gat, según la Escuela Bíblica de San Esteban de Jerusalén, sería el gran *tell*, bien destacado, de Arak el-Mendshiye, al W. de Beit Yebrim, al borde occidental de la Sefelá.

[161] Personaje del *Otello*, de Shakespeare.

[162] Este Cus sólo aparece citado en el título del salmo 7.

[163] Sería colgarlos por empalación, suplicio terrible que se ve representado en algunos bajorrelieves asirios, por ejemplo en el del ataque de Senaquerib contra Lakis. Aquí tal vez les empalaran después de muertos, como se hacía a veces.

[164] El mismo problema se plantearía también para 6, 13. Podría apoyarse esta última interpretación en el término *kohanim* que se da a los hijos de David. En 6, 13 se dice que David «sacrificó», en la forma *qal*, no en la forma *hiph'il*, que significaría «mandó o hizo sacrificar».

[165] Hace un poco sospechosos estos cómputos el que hay muchos números 20 seguidos. No se sigue en el comentario a Par esta cronología especialmente en cuanto a Ozías Azarías. Allí se le dan 28 años de reinado (de 768 769-740) contra los 13 ó 14 de aquí. Otros, quitando también años a los que le da la Biblia, le dan todavía más de 28. Todos le quitan años, pero no tantos como aquí.

[166] Véase F. PUZO, S. I. *La segunda prefectura salomónica* (3 Reg 4, 9),Est. Bibl. 8 (1949), 47-73.

[167] Hay poca probabilidad de que el nombre de Salomón, que figura en el título de estos dos salmos sea el de su autor; cf. H. CAZELLES, RB 56 (1949) 93.

[168] Como toda la *naos* tenía unos 15 m. de altura, si el santo de los santos o *debir* tenía sólo unos 10 m. quedaban 5 m. de diferencia. Pero parece más probable que estos 5 m. estuvieran por abajo, es decir que el piso del *debir* estuviera más alto que el del hekal o santo unos 5 m. El artesonado entonces tendría la misma altura y no quedaba ningún desván. El arca aparecería como en un palco o *loggia* natural. Tal supuesto favorece la opinión de quienes sostienen que el *debir* estaba sobre la roca que hoy cubre la mezquita de Omar. Coincidiría con la cúspide del collado en que se edificó el templo, y en ella se habría construido el *ádyton* para el arca.

[169] El interior podría ser el *debir*, y el exterior, el *hekal*.

[170] P. Haupt entiende «negros».

[171] Se sospechaba que estuviera en Tell el-Fa'ra, donde al presente hace excavaciones la Escuela Bíblica de San Esteban de Jerusalén; pero no han dado ningún indicio seguro de Tirsa.

[172] Algunos leen aquí Aram (= Siria) en vez de Edom, confusión de hecho tan frecuente en estos libros (16, 6, etc.) No consta en efecto que Edom le fuera amigo.

[173] De este pasaje se puede también inferir que lo que hubo en el cerco de Kerak fué una derrota de los sitiadores. Esto explicaría el poderío de Mesa, que evoca su estela, la cual, según la mayoría de autores, es posterior a este ataque a su capital. Cf. LAGRANGE, RB 10 (1901) 540 ss.

[174] O bien apoyándose en LXX, de «la plataforma del trono», lectura que postula en el TH: *Mûsad haschschebet* en lugar de *Musak*

[175] Alguien recientemente explica esta retirada súbita como resultado de la batalla en Elteqe contra los egipcios, en la cual no le iría tan bien a Senaquedrib como él cuenta en sus anales. El hagiógrafo atribuye directamente a Dios, es decir al ángel exterminador, este hecho realmente providencial para la salvación de Jerusalén, como es corriente en la Biblia, Véase HAAG, *La campagne de Sennacherib contre Jérusalem en* 701, RB 58 (1951) 348-59.

[176] Se trata de los carricoches para el servicio del agua (1 Re 7, 23-26; etc).

[177] El error formal está en el juicio que se hace de una proposición o una cosa. En lo que aquí se llama error material no ha habido juicio de la mente. Como donde no hay acto no puede haber fallo de la potencia, en el error material no falla el entendimiento del escritor y por eso es compatible con la inspiración.

[178] Véase, sin embargo, P. CONDAMIN, S. I., *Le Nom divin est-il intensif en hébreu?*, RB 10 (1901) 497 ss.

[179] La verdadera lección es «Gabaón». Gueba cae muy lejos del teatro de esta batalla.

[180] Esta acepción parece peculiar de Par. En otros libros, a partir del cisma, «Israel» significa el reino del norte.

[181] Los historiadores bíblicos no se entretienen en puntualizar todos los pormenores y menudencias de los hechos que narran, pero no inventan, en tanto que los *midrasitas* adornarán el relato con invenciones de propio cuño, más o menos en harmonía con los hechos.

[182] Llaman Creciente Fértil a los países de cultivo, que bordean el desierto siro-arábigo, formando como una luna en cuarto creciente, cuyos extremos son el Iraq actual al E. y Palestina al O. La base de estos cuernos está al N. en Jarán, Karkamis, etc

[183] «Sefatá» sería, pues, una corrupción de *Safoná* que significa «norte»; cf. LXX.

[184] Es improbable que los atacantes se congregaran o pasaran por Engadi para atacar a Josafat, pues Engadi es una verdadera ratonera, o como dice LAGRANGE, O. P.: «*Ain Djedi* est un cul de sac où jamais une armée ne songerait à s'engager», RB 41 (1932) 493, nota 1. Luego no cabe identificar Jasasón Tamar con Engadi.

[185] LXX (A) tiene ἀρρεφόν; lo que sugiere un original hebr. *massebah* = cipo o estela.

[186] TM dice «desde la cumbre de Sela». Se trata, pues, de la misma roca o altura en que se asentaba Sela = Petra (llamada así de la misma roca). Se localiza la Sela de este tiempo en *Um el Biyara*, en la actual Petra. Es un peñasco de pendientes muy abruptas, casi a pico.

[187] En vez de «segundo», viértase mejor «nuevo». Era el barrio nuevo de Jerusalén, el cual, según parece, Ezequías había rodeado de un muro, el segundo de Jerusalén.

[188] Sobre el sentido y colorido egipcio del v 21, véase B. COUROYER, *Le Litige entre Josias et Nécho*, RB 55 (1948) 187-396.

[189] Sin embargo, todavía hay autores de nota (De Vaux etc.), que la sostienen; v. § 280 *q*.